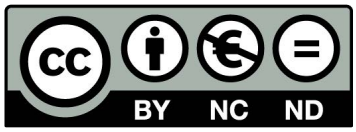
PENSADORES ARAGONESES

Historia de las ideas filosóficas en Aragón

JORGE M. AYALA MARTÍNEZ

INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO»
INSTITUTO DE ESTUDIOS ALTOARAGONESES
INSTITUTO DE ESTUDIOS TUROLENSES

La versión original y completa de esta obra debe consultarse en:
https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2136



Esta obra está sujeta a la licencia CC BY-NC-ND 4.0 Internacional de Creative Commons que determina lo siguiente:

- BY (Reconocimiento): Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

- NC (No comercial): La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.

- ND (Sin obras derivadas): La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

Para ver una copia de esta licencia, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Jorge M. Ayala

PENSADORES ARAGONESES

HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN ARAGÓN

JORGE M. AYALA

PENSADORES ARAGONESES

HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN ARAGÓN

INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO»
INSTITUTO DE ESTUDIOS ALTOARAGONESES
INSTITUTO DE ESTUDIOS TUROLENSES
Zaragoza, Huesca y Teruel,
2001

Publicación número 2.134
de la Institución «Fernando el Católico»
(Excma. Diputación de Zaragoza)
Plaza de España, 2
50071 ZARAGOZA (España)
Tff.: [34] 976 288 878/9. Fax: [34] 976 288 869
ifc@dpz.es

FICHA CATALOGRÁFICA

AYALA, Jorge A.

Pensadores aragoneses. Historia de las ideas filosóficas en Aragón / Jorge M. Ayala.—Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 2000.

752 p. ; 24 cm

ISBN: 84-7820-567-5

1. Historia-Filosofía-Aragón. I. Tít. II. Institución «Fernando el Católico», ed.

© Jorge M. Ayala.
© De la presente edición:
Institución «Fernando el Católico», Instituto de Estudios Altoaragoneses e Instituto de Estudios Turolenses.

I.S.B.N.: 84-7820-567-5
Depósito Legal: Z-316/2001
Preimpresión: Ebrolibro, S.L. Zaragoza
Impresión: Soc. Coop. Librería General. Zaragoza

IMPRESO EN ESPAÑA - UNIÓN EUROPEA

INTRODUCCIÓN

Lo que no se conoce no se ama, y es como si no existiera. No es ésta una frase filosófica célebre, sino una elemental reflexión filosófica: el entendimiento nos da acceso a la realidad abriéndonos a sus infinitas posibilidades, provocando en nosotros sentimientos de admiración, rechazo, simpatía, amor, etc. Tenemos, pues, que el conocimiento precede al amor. Nadie ama lo desconocido. Por otra parte, los seres humanos estamos estructurados de tal manera, que el conocimiento dilata nuestro ser e intensifica nuestro vivir. Por eso deseamos conocer, porque es el modo más intenso de vivir, y vivir conociendo es vivir mucho más.

Nuestro deseo de conocer es infinito. En este sentido, todos somos filósofos, amantes del saber, buscadores de la verdad. Pero tropezamos con la limitación de nuestro entendimiento, condicionado por la corporalidad y la temporalidad. Ello nos obliga a seleccionar nuestros posibles conocimientos, dirigiendo nuestra mente hacia unos contenidos en detrimento de otros, a dar prioridad a unos sobre otros. La Historia de la Filosofía es un ejemplo palpable de ese dirigismo que ha dado como resultado la clasificación de los filósofos en importantes y en menos importantes, en principales y en secundarios.

Esta forma convencional de ver la Historia de la Filosofía puede resultar útil desde el punto de vista pedagógico, pero no es completa ni justa con todos los filósofos. Sin negar la importancia que los filósofos «importantes» han tenido y siguen teniendo para el desarrollo del pensamiento humano, no se puede olvidar que todos ellos son deudores de otros filósofos, seguramente considerados «menores», pero que gracias a ellos han podido pensar y pasar a la posteridad.

Nuestra Región no ha destacado por tener «grandes» pensadores y filósofos, pero sí son numerosos los pensadores aragoneses que a lo largo de los siglos han contribuido, en mayor o menor medida, al desarrollo de las ideas. Junto a Baltasar Gracián o a Pedro Laín Entralgo, considerados como «grandes», existe una larga nómina de escritores cuyas obras tienen el valor de ser testimonio de una problemática que tuvo vigencia en su época. En sus escritos se puede admirar cómo sus autores supieron ser

actuales en su época interpretando correctamente la realidad y ofreciendo soluciones con validez universal. Sin el conocimiento de lo que estos pensadores, sean importantes» o «secundarios», han escrito, los aragoneses no poseerán un conocimiento adecuado de su identidad socio-cultural.

La filosofía es una de las notas más características de la cultura europea; lo que la distingue de las demás culturas. Si todos los países europeos muestran con orgullo a sus más preclaros pensadores, es porque se considera a la filosofía como un valor humano de primer orden. Nadie pone en duda que Aragón ha tenido filósofos y pensadores, y los sigue teniendo en la actualidad. Pero no todos son conocidos y reconocidos como merecen. Mientras se van conociendo con exhaustividad las manifestaciones culturales de la Región en materia de arte, literatura, historia, derecho, las manifestaciones filosóficas apenas han sido tratadas de una forma global.

Creemos, por tanto, que existe una deuda histórica con nuestros filósofos y pensadores, y que conviene subsanarla cuanto antes. Aunque no se puede hablar de la existencia de una comunidad de pensamiento en Aragón y, por tanto, de un «pensamiento aragonés», el hecho de que esta Región haya dado pensadores que han contribuido a la expansión de las ideas filosóficas y morales, dentro y fuera de ella, nos obliga a estudiarlos y a darlos a conocer. Por lo general, los historiadores aragoneses se han contentado con citarlos. Creemos que esto no es suficiente.

Desde nuestro punto de vista, el interés que encierra el estudio de los pensadores aragoneses es doble. Por una parte, ayuda a conocer mejor la realidad histórica de Aragón desde ese aspecto de la cultura que aun siendo tan importante no ha merecido todavía la debida atención. Como suele decirse, el «alma» de los pueblos está en sus ideas. Por otra parte, el estudio de las ideas filosóficas y morales nos suministra claves interpretativas del futuro a partir de la experiencia del pasado. Así pues, el estudio de los escritos de los pensadores aragoneses no responde a una curiosidad arqueológica. La tendría si supiéramos de antemano que tales escritos no son actuales, es decir, que en la época en que fueros redactados estaban ya desfasados. No es este es el caso de la mayoría de los pensadores aragoneses que vamos a exponer.

La información que ofrecemos en esta obra es modesta, pero útil para las personas interesadas en el campo de las ideas. La mayoría de los personajes que hemos estudiado pueden ser localizados en otros libros, que hemos cuidado de citar convenientemente. Sin embargo, no todos los autores citados eran conocidos suficientemente, ni todos habían recibido un tratamiento digno en las enciclopedias o en las historias de Aragón. Hay pensadores que han sido estudiados mejor fuera de Aragón que dentro, lo que les hacía ser unos semidesconocidos en su región. De bastantes pensadores se ha escrito más de oídas que de primera mano. Por todas estas razones hemos procurado realizar una obra de conjunto sobre los pensadores y filósofos aragoneses que hemos podido localizar, estudiándo-

los en sus mismas obras, encuadrándolos, en lo posible, dentro del devenir histórico de Aragón y de España, y relacionándolos con el pensamiento filosófico latino, cuando se trata de escritores hispano-romanos, con el pensamiento oriental, si se trata de escritores musulmanes y judíos, y con el pensamiento cristiano cuando se trata de escritores medievales. Otro tanto hemos hecho con los pensadores modernos y contemporáneos aragoneses en relación con el pensamiento europeo actual.

Somos conscientes de que el criterio cronológico, geográfico y cultural en que encuadramos a los pensadores «aragoneses» excede los límites permitidos por la actual metodología histórica. Por esta razón hemos evitado poner en el título de la obra la palabra «historia», y la hemos dejado en el subtítulo. De esta forma exponemos con toda claridad al lector cuál es el perfil exacto de nuestro trabajo: una exposición cronológica y descriptiva de las ideas desarrolladas por los pensadores que han nacido o vivido en Aragón. Es, por tanto, una historia de individualidades, pero encuadradas en su contexto vital y cultural. La cultura, escribió Ortega y Gasset, es el repertorio de ideas (estéticas, filosóficas, morales, sociales, teológicas, políticas) que configuran el carácter de un pueblo durante una época determinada de su historia. El hombre de pensamiento, el pensador, recoge en sus escritos la esencia de esas corrientes intelectuales que constituyen la conciencia de su entorno histórico. En la presente historia nos fijaremos preferentemente en aquellos pensadores en los que se aprecia originalidad o creatividad filosófica, o en cuyas obras existen ideas filosóficas claramente discernibles.

Aunque este antiguo Reino surgiera en el siglo XI como una realidad histórica y cultural nueva respecto de las anteriores culturas: la musulmano-judía y la romano-visigoda, nos ha parecido que violentábamos la realidad histórica si no integrábamos en el pasado de Aragón a los pensadores anteriores al siglo XII que nacieron o vivieron en las ciudades y pueblos que hoy forman parte de Aragón, y que los aragoneses tienen a gala incluir entre sus antepasados. Para justificar este proceder hemos acudido a criterios de tipo geográfico y antropológico-cultural, es decir, biográficos.

El resultado de este cruce de criterios metodológicos es, en lo político, una historia de Aragón basada más en criterios biográficos que jurídicos; y en lo cultural, una historia que bascula entre la historia de las ideas y la historia de la filosofía. La primera se ocupa de estudiar a los «hombres» en cuanto portadores de ideas, situándolos en las coyunturas culturales; la segunda, en cambio, estudia los conceptos en cuanto idealidades universales. El estudio de las ideas compete al historiador, y el de los conceptos al filósofo. Nuestra historia es una combinación de los dos métodos.

De acuerdo con este criterio vamos mostrando en cada época el movimiento de las ideas existente en el contexto general español y europeo, y dentro de él resaltamos a las individualidades aragonesas, según haya sido su aportación al mundo de las ideas desde la literatura, la teología y, sobre

todo, desde la filosofía. Así, pues, nuestro trabajo no es propiamente una historia cultural, ni intelectual, ni de las mentalidades de Aragón, sino una historia de las ideas filosóficas en Aragón. Así, en plural, porque no establecemos una secuencia del pensamiento filosófico en Aragón. A lo más, nosotros ponemos las bases para una futura historia del pensamiento en Aragón, hecha con carácter sistemático. De momento, no hay otro marco o sistema para estudiar a los filósofos aragoneses que el que ofrece la historia del pensamiento filosófico español, y, aun en este caso, se trata de una historia a medias entre lo narrativo y lo sistemático.

He invertido varios años en la elaboración de esta obra. El tiempo que la docencia y otras ocupaciones relacionadas con la misma me han permitido. Bien empleados sean si el fruto cosechado ha valido la pena. Para su realización he contado con una ayuda económica del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Zaragoza.

Ha sido para mí especialmente valiosa la colaboración de varios miembros de la Facultad de Filosofía y Letras, a los que agradezco su generosa ayuda. Asimismo, el recuerdo de dos personas fallecidas de mi Departamento, don Eugenio Frutos Cortés y don José Antonio García-Junceda, han estado permanentemente presentes en mi memoria. A ellos dos dedico el presente trabajo. El nombre del Dr. Eugenio Frutos Cortés es muy conocido en esta Facultad debido a sus largos años de docencia y a sus numerosos escritos. El Dr. José Antonio García-Junceda sólo permaneció aquí un breve paréntesis de dos cursos, el tiempo suficiente para ganarse nuestra admiración como profesor y como compañero.

En el momento en que la Universidad de Zaragoza y, más en concreto, su Facultad de Filosofía y Letras, se dispone a iniciar un nuevo siglo, que coincide con un nuevo milenio, con la ilusión de alcanzar metas elevadas en el campo del saber, es necesaria la colaboración de todos los miembros de la Comunidad Universitaria para que tan esperanzadas ilusiones se conviertan en realidad. Con el deseo de contribuir a ese esfuerzo común he escrito el presente libro.

Jorge M. Ayala

I. EL VALOR DE LA HISTORIA

1. HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA ARAGONESA

Dentro del actual marco constitucional español Aragón es una Región Autónoma, pero en el pasado fue Condado, Reino independiente y Corona o confederación de Reinos. Una de sus contribuciones históricas más destacadas es la de haber contribuido de forma decisiva a la creación, primero de la Corona de Aragón, y después, de España como Estado Nacional.

Como cualquier otro pueblo con vida autónoma, Aragón posee su propio panteón de «divinidades» religiosas y laicas: héroes, guerreros, reyes, santos, sabios, maestros, artistas, etc. Estos personajes desempeñan una función social importante en el imaginario colectivo porque actúan como un sistema de valores que da sentido a la vida de las personas. Por su parte, los historiadores se ocupan de ofrecer a las gentes representaciones, más o menos exactas, de lo que Aragón ha sido en el pasado y de lo que es en la actualidad. El hombre es un ser que sueña, ama y piensa, un ser enraizado en creencias y tradiciones, un ser para el que la historia llega a formar parte de su misma identidad como persona. El hecho de que seamos a la vez autores y actores de la historia, hace que ésta se convierta en un problema permanente de objetividad y de sentido. Por eso son necesarias la historiografía y la historia de la historiografía: primero, para conocer lo que cada historiador ha escrito; después, para saber cómo han ayudado a representar historiográficamente el espacio aragonés.

Las ciencias humano-sociales, entre las que figura la Historia, no son neutrales, porque en sus resultados está incluido el punto de vista del observador. La verdad que ofrecen estas ciencias es siempre una verdad humana, relativa, por más que el investigador o historiador actúe movido sólo por el afán de verdad. La verdad del historiador es el fruto de una interpretación. Aquí radica la fragilidad y la grandeza de la Historia. Por una parte, la Historia es fácilmente manejable; por otra, la Historia encierra un elevado valor humano, porque ayuda al hombre actual a conocerse mejor y a organizar su vida con la experiencia del pasado.

Nadie mejor que los ideólogos conocen la incidencia que desempaña la Historia en la conciencia de las personas. Por esta razón la convierten en un poderoso instrumento de manipulación, el cual tiene lugar cuando se aplica a los hechos una metodología restrictiva (economicista, militarista, nacionalista, etc.) o cuando se silencian unos hechos y se descontextualizan otros. Para estos historiadores el fin justifica los medios y los convierte en buenos desde el punto de vista del logro de sus objetivos. A causa de la fiebre nacionalista que nos invade desde hace unas décadas, España, como marco de investigación, de reflexión y de síntesis historiográficas, casi ha desaparecido. Si seguimos por ese camino acabaremos creyendo que nunca ha habido españoles, ni que éstos han sido sujetos de empresas comunes. A diferencia del cuento o del mito, la historia tiene vocación de cientificidad u objetividad; por eso se remiten los nacionalismos a supuestas mitologías o espíritus colectivos inverificables, en lugar de enfrentarse con una historia contrastada.

A lo largo del siglo XX la epistemología de la historia ha pasado por una intensa transformación. De la historia de los «eventos», basada en personajes, acontecimientos políticos, militares, diplomáticos, se pasó, por influjo de la Escuela de los *Annales*, a la historia económico-social, en la que se estudia el ritmo de la población, producción, comercio, estructuras sociales. Era la historia científica por antonomasia, hasta el punto de denostar a los demás enfoques temáticos. Esta hegemonía metodológica se ha fragmentado en multitud de ramas en que hoy se organiza la ciencia histórica, caracterizadas por ser historias de «corta duración», a diferencia de la historia económico-social, que tiene carácter totalizador. La «nueva historia» es policéntrica, porque son numerosos los centros de interés hacia los que puede dirigirse el investigador de temas históricos. Las grandes cuestiones de tipo histórico han dado paso a la microhistoria, un repertorio de enfoques casi ilimitado, aunque los más conocidos re refieren a la vida privada, a la vida cotidiana, a la sociabilidad, a las mentalidades, a las relaciones de género, a la cultura, a la ecología, etc. Las historias locales y regionales están saliendo muy beneficiadas con la nueva orientación metodológica, pues permite estudiar los hechos particulares y marginales: instituciones, política, ciencia, literatura, etc.

En la Comunidad Aragonesa nunca han faltado personas preocupadas por la conservación de la memoria colectiva de este pueblo. Recordemos los nombres de los historiadores más conocidos hasta nuestro siglo: Gualberto Fabricio Vagad (s. XV), Jerónimo Zurita (1512-1580), Jerónimo de Blancas (–1590), Vincencio Blasco Lanuza (1563-1625), Félix Latassa (1735-1805), Ignacio Jordán de Asso (1742-1814), Vicente de la Fuente (1817-1889), Joaquín Costa (1846-1911)[1]. Vagad y Zurita dieron los prime-

[1] FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., «Introducción a la historiografía aragonesa», en *Enciclopedia Temática de Aragón*, Historia, II, Zaragoza, Ed. Moncayo, 1995, pp. 537-600; Gonzalo PASAMAR y Miguel A. RUIZ CARNICER, «La nueva historiografía sobre el siglo XX en Aragón (1975-1990)»,

ros pasos hacia la historiografía aragonesa. La intención de Latassa no fue escribir una historia, sino servir materiales e informaciones a los historiadores. Ignacio Jordán de Asso se centró en el interior de la historia, en las instituciones civiles y políticas, y Joaquín Costa escribe la historia del Derecho aragonés. A pesar de haber contado Aragón con un grupo tan notable de historiadores, a finales del siglo pasado don Joaquín Gil Berges (1834-1920) se lamentaba de que «muchos desconocían, y no pocos ignoraban que este antiguo reino hubiera tenido en la historia vida científica y literaria, como había tenido existencia independiente»[2]. Para demostrar que Aragón, además de ser una realidad jurídico-política tenía también una personalidad cultural, algunos eruditos aragoneses se dedicaron a recoger los «ya casi extintos monumentos de las antiguas glorias aragonesas, para rehacerlas y restaurarlas decorosamente». Con este noble fin escribió el ilustre racionero de La Seo de Zaragoza, don Félix Latassa y Ortín (1733-1805), la *Biblioteca de escritores aragoneses*, que fue publicando a lo largo de seis años y en ocho volúmenes (1796-1802)[3]. Por su magnitud y por el valor histórico de la misma, la obra de Latassa es, a juicio de Gómez Uriel, «la más rica y abundante de cuantas en su género se han publicado, tanto en España como en el extranjero y la más exacta y concienzuda». Gómez Uriel se sumó a esta empresa cultural reeditando en forma de «diccionario» bio-bibliográfico la obra magna de Latassa, tras haberla corregido y ampliado[4].

Los aragoneses de finales del siglo XX conocen su historia bastante mejor que los de finales del siglo anterior. Por otra parte, la conservación del legado cultural que ha llegado hasta nosotros es hoy una preocupación compartida por todos. A nivel general, la valoración de estos hechos es realmente positiva. Sin embargo, bajando al terreno específico de la producción escrita, hemos detectado una laguna importante, consistente en una llamativa desproporción entre los libros, relativamente abundantes, dedicados al Arte, Derecho, Literatura y Política de Aragón, y los que se publican sobre filósofos y pensadores aragoneses. Con la excepción de tres o cuatro pensadores que han pasado a la Historia del pensamiento filosófico o religioso (Avempace, Gracián, Servet, Molinos) por sus méritos

---

en *Jerónimo Zurita*, n.º 61-62, pp. 169-178. Aunque figuran en la primera obra, anotamos, por su importancia, las jornadas sobre «Estado actual de los estudios de Aragón» (años 1978-1981).

[2] «Prólogo» a la obra de Miguel Gómez Uriel *Biblioteca Antigua y Nueva de Escritores Aragoneses de Latassa*, 3 vols., Zaragoza, 1884-86. La cita pertenece al tomo I, p. XIX.

[3] *Bibliotheca Antigua de los Escritores Aragoneses que florecieron desde la venida de Cristo, hasta el año 1500*, 2 vols. Zaragoza, 1796; *Bibliotheca Nueva de los Escritores Aragoneses que florecieron desde el año 1500 hasta 1802*, 6 vols. Pamplona, 1798-1802. Cf. Juan DOMÍNGUEZ LASIERRA, «Los precursores de Latassa. Apologías y materiales para una historia literaria de Aragón», en *Turia*, 4-5 (1985), pp. 146-169; Id., «Las "Bibliotecas" de Félix de Latassa», en *Turia*, 2-3 (1985), pp. 157-166.

[4] *Biblioteca Antigua y Nueva de Escritores Aragoneses de Latassa*, 3 vols., Zaragoza, 1884-1886.

excepcionales, de todos los demás se sabe bastante poco. Creo que este fallo no es atribuible a los historiadores de las áreas no filosóficas, los cuales no tienen por qué conocer exhaustivamente el pensamiento de cada personaje que les sale al paso, sino a los propios enseñantes de la filosofía, que es a quienes incumbe la obligación de estudiar y de dar a conocer el legado filosófico de la cultura en la que están inmersos.

Por no haber filósofos dedicados al estudio de los pensadores y filósofos aragoneses, la historia cultural de Aragón está siendo escrita casi en exclusividad por filólogos e historiadores del arte, del derecho y de la sociedad. De todos es sabido que la cultura española ha sido, sobre todo, literaria, y en este punto Aragón no es una excepción. Pero, aunque la filosofía no haya sido entre nosotros una expresión cultural de primer orden, no es normal que a estas alturas del tiempo en que nos hallamos Aragón no cuente ya con una historia de sus filósofos y pensadores. En este sentido, hay que lamentar que la revitalización historiográfica de que goza en estos momentos la cultura española en todos los órdenes del saber, apenas sea perceptible en nuestra región en lo que afecta al campo histórico-filosófico de sus pensadores. Las causas de esta deficiencia son fáciles de detectar: el historiador no nace, se hace; y para que se haga necesita estar integrado en una comunidad científica, en esta caso, la filosófica, que es la encargada de transmitir los temas de investigación y los métodos de abordarlos. Una comunidad científica es un estilo de investigar, en el que la conjunción de colaboración, estímulo y competencia dan los frutos deseados. Esto es precisamente lo que no tiene la universidad de Zaragoza, unos estudios universitarios dedicados a la investigación filosófica de los autores aragoneses.

No quiero dejar pasar, por la importancia que tiene para la historia cultural de Aragón, la advertencia que introduce don Joaquín Gil Berges en el Prólogo a la obra de Gómez Uriel: «Importaba, por tanto, demostrar a unos y a otros, mediante exhumación del riquísimo tesoro legado por los más preclaros entre nuestros insignes escritores, cuán valioso contingente aportara Aragón al acervo común de la cultura española». En efecto, la idea de pertenencia a la comunidad española, como realidad político-social y cultural, nunca ha sido puesta en entredicho por los escritores aragoneses. Esta actitud se observa también en la actual historiografía aragonesa, nada proclive a las construcciones apriorísticas de signo nacionalista. Lo aragonés no se afirma desde el rechazo, la negación o la diferencia respecto de lo español, sino desde la aportación de los aragoneses al conjunto de la cultura española[5]. Esta actitud la dejó también claramente

---

[5] José BADA ha escrito en su libro: *Prácticas simbólicas y vida cotidiana (La identidad aragonesa en cuestión)*, Zaragoza, DGA, 1995, p. 232, lo siguiente: «Tengo entendido que la palabra comunidad viene del verbo *cummoenio*, que significa construir con otros una muralla. De modo que lo primero que se tendría en común sería un enemigo y, frente a él, un mismo sistema defensivo. No creo, sin embargo, que los pueblos necesiten tener un enemigo para tener una identidad».

expresada don Félix Latassa en su monumental obra. Con ella quiso contribuir el erudito aragonés a la llamada «patriótica» lanzada por la Real Sociedad de Amigos del País de Zaragoza con el fin de recomponer la decaída sociedad española.

Actualmente, no es el sentimiento patriótico, por otra parte muy legítimo y positivo, como justificó don Santiago Ramón y Cajal[6], el que nos mueve a resaltar el valor de la historia en general, sino el peligro de deshumanización que acarrea el abandono de los estudios de historia. Tras más de dos décadas de incertidumbre, parece que la crisis de las Humanidades comienza a ser encarrilada. Por fin hemos llegado a la convicción de que los viejos modelos de desarrollo basados únicamente en el crecimiento económico y la satisfacción material, están condenados al fracaso. La vitalidad de los pueblos depende de los valores en que se sustenta. En este sentido las Humanidades, y en concreto la filosofía, proporcionan a los hombres reflexión y sentido crítico para desechar lo que no sirve, mantener lo que aún es valioso y descubrir lo nuevo. Así pues, ante la gran metamorfosis de valores que vive España y el mundo occidental en general, la historia, con todas sus modalidades humano-sociales, tiene una función social y cultural que cumplir.

Desde este contexto juzgamos nosotros que es imprescindible tanto para la historiografía como para la sociedad aragonesa la existencia de una historia del pensamiento filosófico en Aragón. En tres razones condenso la justificación de esta imperiosa necesidad:

1.ª Una historia del pensamiento en Aragón contribuye a conocer mejor el pasado y el presente cultural de Aragón, ayudando a formar la conciencia ciudadana de los aragoneses[7].

2.ª La historia del pensamiento filosófico en Aragón es imprescindible para la objetividad de la historia de la filosofía española, porque aporta estudios monográficos sobre los pensadores nacidos o que escribieron en Aragón, obligando a ésta a revisar sus principios metodológicos, un tanto lastrados de «centralismo cultural».

3ª En la formación de la conciencia social de los pueblos intervienen todos los saberes: los humanístico-sociales, los jurídico-morales, los estéticos y los científicos. En la universidad de Zaragoza faltan precisamente los

---

[6] RAMÓN Y CAJAL, S., *Reglas y consejos sobre investigación científica (Los tónicos de la voluntad)*, Madrid, 1935, p. 80. Editada después en Austral.

[7] «Sólo cuando arraigamos en nuestro pasado, es decir, cuando tenemos conciencia de lo que somos y del lugar que ocupamos en el mundo, tenemos fuerza para enfrentarnos creadoramente con el presente y los peligros que en él nos acechan. Hacer pie en nuestra tradición es lo que nos puede dar fortaleza para construir el futuro, porque el pasado, cuando se estudia críticamente, es hondamente liberador». Cf. ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español. Metodología e Introducción histórica.* Espasa-Calpe, Madrid, 1978, p. 22.

estudios que más contribuyen al crecimiento de la conciencia social: la Psicopedagogía, la Sociología, la Filosofía y las Ciencias de la comunicación. Es cierto que la Universidad no tiene la exclusividad de la formación de la conciencia social, pero suele ser la fuente de donde brotan las ideas que después circulan por las revistas, los periódicos, los libros, etc. Creemos, por tanto, que una historia del pensamiento filosófico en Aragón puede ayudar a que se acelere la institucionalización de los estudios universitarios de filosofía, de psicología, de sociología y de ciencias de la comunicación que la juventud estudiantil y la sociedad aragonesa reclaman.

2. LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

La filosofía es una de las expresiones más características de la cultura europea y occidental. Aristóteles la definió como «el saber que se busca a sí mismo». En su origen, la filosofía no es tanto un deseo de conocer las cosas en su inmediatez y utilidad, cuanto la necesidad de alcanzar los principios primeros y radicales de la realidad, tanto física como moral, política y espiritual. Este saber, como su propio nombre indica, nunca está concluido, porque la realidad es inagotable en su ser y en sus manifestaciones. Por eso la filosofía se presenta como búsqueda, sin otro interés que el saber mismo, porque lo buscado es algo puro, abstracto: los principios supremos de la realidad.

Con el correr de los siglos la filosofía ha dado lugar a una tradición que engloba problemas, sistemas filosóficos, métodos de conocimiento, prácticas historiográficas, etc. Se filosofa en la medida en que uno se integra en la tradición filosófica, con su problematismo y metodología propios. A su vez, es la propia tradición filosófica la que establece los criterios de demarcación entre lo que es filosofía y lo que no es. Cuando un autor o su obra entra en la historia de la filosofía, alcanza esa especie de presencia continuada sin dejar de ser a la vez un autor del pasado.

La historia de la filosofía, como conjunto de rúbricas consagradas por la tradición historiográfica, es una ciencia histórica y, por tanto, sus juicios son variables. A medida que un filósofo es mejor conocido desde el punto de vista de las ideas filosóficas, de los influjos que sufrió o que él mismo ejerció sobre otros filósofos, la historia de la filosofía modifica sus conclusiones. Por el contrario, cuando la historiografía filosófica se estanca, es señal de que la indiferencia planea sobre los filósofos y sus filosofías. Tal vez sea éste el caso de algunos filósofos aragoneses, sobre cuyas obras pesa cierta indiferencia, dando por supuesto su poca o nula aportación a la historia general de la filosofía.

Si tenemos en cuenta que nuestra comprensión de los filósofos es, de ordinario, puramente historiográfica, resultado de interpretaciones que llegan hasta nosotros de forma esquemática, se comprenderá la necesidad que tenemos de «leer directamente» las obras de nuestros pensadores. No

siempre se concluirá de la lectura de tales obras en sentido distinto del que viene exponiendo la historiografía filosófica. En algunos casos sí sucede. Existen escritos que, aun siendo filosóficos, sólo tienen sentido histórico, ya sea porque el contenido de los mismos no trasciende las circunstancias concretas que los motivaron o porque son pura reiteración de ideas comunes compartidas por las personas cultas de una época. Otros, en cambio, son plenamente filosóficos y, además, actuales.

Lo que el historiador de la filosofía busca en las obras de los autores estudiados es su intemporalidad, la capacidad de comprensión actual que ofrecen. Si una filosofía, por más antigua que sea, es capaz de abrirnos un horizonte de sentido ayudándonos a entender mejor nuestra realidad social, científica, moral, etc., esa filosofía no sólo sigue siendo actual, sino que también es necesaria. Es cierto que no siempre encontramos en los escritos antiguos valores filosóficos intemporales; pero, aunque sólo sea por su valor histórico, conviene conservarlos y conocerlos.

El historiador de la filosofía tiene como materia de trabajo las ideas filosóficas. Ahora bien, «éstas no están en el aire, sino que existen arraigadas en determinados tiempos y lugares»[8]. Las ideas comienzan siendo ideas de alguien que las ha pensado. Historiar las ideas filosóficas equivale a situarlas en un tiempo, en un espacio y en una tradición, de acuerdo con ciertos criterios metodológicos. Por eso, el historiador no se contenta con la mera transcripción material, objetiva, de las palabras escritas, sino que también aspira a profundizar en las mismas y en sus circunstancias hasta llegar a descubrir, si es posible, la existencia de algún tipo de regularidad entre las ideas o entre los autores de las mismas.

3. LA METODOLOGÍA DE LA HISTORIA

Comenzamos este apartado señalando algunos problemas teóricos que el historiador del pensamiento filosófico en Aragón debe resolver para que su trabajo tenga garantía científica: ¿A partir de cuándo se puede hablar de pensamiento filosófico en España o en Aragón? ¿Es correcto incluir a Tajón entre los pensadores aragoneses? ¿Debemos dejar fuera a los filósofos musulmanes y judíos nacidos en Zaragoza, por la sencilla razón de que no pueden ser llamados, en el estricto sentido de la palabra, «aragoneses»?

Si repasamos las respuestas dadas a estos interrogantes por algunos conocidos historiadores de la filosofía española, encontramos que no existe unanimidad en las mismas:

---

[8] ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, VI, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 392.

a) José Luis Abellán escribe que «de acuerdo con la tesis que hemos mantenido en nuestra introducción metodológica, no hay ni puede haber pensamiento español en sentido estricto anterior a la existencia de España como forma política y con un grado mínimo de integración cultural»[9].

b) Luis Martínez Gómez declara que «una filosofía española, y en general una filosofía nacional en el sentido que ahora se da a esta palabra, puede decirse que es inexistente hasta los comienzos de la Edad Moderna. Entonces sí que se da una filosofía española, como española es la primera nacionalidad europea que acusa fuertemente sus rasgos en el ámbito político y cultural del Occidente moderno. Hasta entonces sólo podemos registrar nombres de pensadores nacidos aquí o vinculados al suelo patrio que han llevado indudablemente a su filosofía características específicamente ibéricas, pero cuya aportación doctrinal encaja dentro del marco general de la cultura romana o cristiana medieval. Sólo el Medievo español se recorta con perfiles aparte, no tanto en el terreno de la doctrina, cuanto en el marco externo de una empresa militar nacional y religiosa muy absorbente y de una paradójica convivencia con el mundo árabe y judío. En lo fundamental empero, el español romano y el español medieval filosofa dentro de la unidad del pensamiento que significa Roma o París»[10].

c) El hispanista francés Alain Guy comienza su *Historia de la filosofía española* con la Escuela de Traductores de Toledo (siglo XII-XIII), «a causa de la diferente orientación de la especulación europea que, con respecto al pasado, adquirió con su impulso, y también a causa de la idiosincrasia que a partir de esta fecha manifestará la Península en el sector cristiano y, más ampliamente, occidental»[11].

Las tres opiniones expuestas convergen en la misma razón de fondo: España y la cultura española tienen su punto de arranque en la constitución de España como Nación-Estado en la Edad Moderna. ¿Qué hacer entonces con los filósofos y pensadores anteriores a la formación moderna de España? José Luis Abellán, tras haber afirmado rotundamente que «seguir considerando a Séneca como español es algo que contradice los datos históricos más elementales», acaba reconociendo la necesidad de tener en cuenta la época antigua y medieval. «Esa Historia no es la del pensamiento español, desde luego, pero tampoco es ajena al mismo. España no existía, pero ya estaban ahí los rudimentos y materiales de su consti-

---

9 ABELLÁN, J. L., *o.c.*, p. 151.

10 MARTÍNEZ GÓMEZ, L., «Apéndice de Historia de la Filosofía Española», en HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, II, Barcelona, Herder, 1968, p. 527.

11 GUY, A., *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, Antrhopos, 1985, p. 17.

tución. En alguna ocasión he pensado que tal etapa podría considerarse como Prehistoria de la Filosofía Española. Así la consideramos»[12].

En realidad, el problema «no es de resolución nítida»[13]. Por esta razón, Claudio Sánchez Albornoz ha matizado que, aunque España empezó en verdad a existir con los Reyes Católicos (final del XV), sin embargo lo «español» fue forjándose desde tiempos peninsulares primitivos, y a la vez ha consistido siempre en unos caracteres primeros que perduran con continuidad[14]. Hasta el uso continuado desde tiempo remoto de la palabra «español» es un indicio bastante claro de la existencia de una unidad compleja, pero unidad, de las tierras peninsulares. Así lo expresa también José A. Maravall: «Lo particular de esto —y característico de la evolución del sentimiento comunitario en la Península— está en que mientras otras voces, como la de «francés», se usan en un sentido restringido y excluyente, de modo que no abarca al bretón, al provenzal o al borgoñón, en España, en cambio, -como en Italia-, hay un término que designa a todos los de la Península y que subsiste y aun se consolida y fija a través de la invasión islámica y de la ulterior fragmentación -al modo Germánico o medieval- del territorio peninsular en varios reinos o señoríos»[15].

La historiografía aragonesa se halla dividida respecto del inicio cronológico de Aragón. El historiador Manuel Jiménez Catalán interpreta Aragón en un sentido lato: «Hablar de los elementos que integran la cultura aragonesa es hablar de toda la Historia de España desde los primeros años de nuestra existencia. Todos los pueblos que pasaron por este solar, en él depositaron no pocos sedimentos de su arte, de su ciencia, de su filosofía, de todo lo que constituye, en fin, el bagaje espiritual de las razas»[16]. En cambio, para Guillermo Fatás, «Aragón es una lenta creación cultural, sobre todo jurídico-política que acaece sustancialmente en la Edad Media. Nada anterior a eso es aragonés. Tampoco lo es a mi juicio, ni poco ni mucho, Marcial, ni Braulio, ni Tajón. Son lejanísimas raíces con las que ocasionalmente hay que contar pero que estructuralmente no explica nada»[17]. De la misma opinión son los medievalistas José María Lacarra y

---

[12] ABELLÁN, J. L., *o.c.*, pp. 152-153. En la edición abreviada *Historia del pensamiento español: de Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa, 1996, parece dejar abierta la puerta a otras soluciones. La palabra «prehistoria» debe ser tomada aquí en sentido figurado. Cfr. SANTOS VELASCO, J. A., «Sobre el término y el contenido de la Prehistoria», en *Iberia* 1 (1998), pp. 19-35.

[13] ABAD, F., *Literatura e Historia de las mentalidades*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 27.

[14] *Ibíd*, p. 36.

[15] MARAVALL, J. A., «Sobre el origen de "español"», en *Estudios de Historia del pensamiento español*, I, Madrid, Ed. Cult. Hisp., 1973, p. 19; ID., *El concepto de España en la Edad Media*, 4.ª ed., 1997.

[16] JIMÉNEZ CATALÁN, M., *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Zaragoza*, II, Zaragoza, 1923, p. XIX.

[17] FATÁS, G., «La Antigüedad», en *Los Aragoneses*, Madrid, Ed. Istmo, 1977, p. 67.

Ángel Sesma: «Aragón, tal como ahora lo conocemos, es una creación absolutamente medieval. Antes de la Edad Media Aragón no existe. Ni cultural, ni lingüísticamente, ni administrativamente». Durante los quinientos años que duró su fijación territorial, fue surgiendo «en los habitantes un sentimiento común, una personalidad»[18]. Para estos medievalistas, Aragón es una creación de la Edad Media. Joaquín Costa expresó esta misma idea con una frase que se ha convertido en emblemática: Aragón se define «por el Derecho». «El Derecho es el fenómeno cultural que de forma más moderna, intensa e inequívoca caracteriza Aragón», comenta Jesús Delgado Echeverría[19].

Sin embargo, cuando se estudia Aragón no tanto desde el concepto científico de Historia, sino desde lo biográfico y lo cultural, es decir, lo vital, el pasado de Aragón tiende a ampliarse. «La imagen de un gran crisol, Aragón, donde sobre un fondo común permanente se vierten los más variados y fecundos ingredientes parece correcta; si el Aragón histórico se dibuja a partir del Condado y el reino medievales, las raíces geográficas y humanas existían mucho antes y lo definieron. El solar no estuvo nunca vacío, aunque todavía las zonas de sombra de nuestros conocimientos sean extensas y profundas»[20].

La diferencia entre la interpretación jurídico-política y la interpretación biográfica es puramente metodológica. Los defensores de la primera interpretación adoptan como criterio explicativo el concepto moderno de «ciencia histórica», basado en la búsqueda de continuidades y de regularidades entre los hechos[21;] en cambio, los defensores de la interpretación biográfica estudian esos mismos hechos sin someterlos a una previa construcción teórica. Unos y otros tienen razón desde sus respectivas afirmaciones: los primeros, porque plantean la historia como una ciencia, y los segundos, porque apelan a la memoria colectiva de los pueblos[22].

Al historiador moderno no le basta ya con inventariar los hechos; para que exista Historia se necesita que esa materia inventariable pueda conver-

---

[18] SESMA, A., «Aragón Medieval», en *Aragón en su Historia*, Zaragoza, CAI, 1980, p. 108.

[19] DELGADO, J., «El Derecho», en *Los Aragoneses*, *o.c.*, p. 231.

[20] BELTRÁN, A., *Historia de Aragón*, Zaragoza, Ed. Heraldo de Aragón, 1991, p. 22.

[21] «No está hoy en condiciones la ciencia histórica de hablar de continuidades peculiares entre las tierras del convento jurídico caesaraugustano y ese complejo ser colectivo que será Aragón creado sobre todo por la fusión cristiano-pirenaica y musulmana», escribe Guillermo FATÁS en la obra anteriormente citada, p. 69.

[22] El historiador Fernando García de Cortázar acaba de expresar esto mismo en su obra *Biografía de España*, Barcelona, Círculo de lectores, 1998. «Durante los últimos decenios, el trabajo de los historiadores se ha volcado en defender, decididamente, el carácter científico de su disciplina. En paralelo a este sesgo cientifista, la Historia ha ido despojándose de la condición de crónica estar en la raíz del despego de los ciudadanos respecto de la Historia». En cuanto al concepto de España, escribe: «Porque no existe un día que date el despertar de la nación española, sino que su alumbramiento es cuestión de siglos». Prólogo.

tirse en una materia «pensable». La Historia «se construye» cuando se poseen suficientes datos documentales para ser pensados con categorías apropiadas y poder deducir con ellas la existencia de estructuras histórico-sociales y de relaciones más o menos conflictivas. La estructura tiene como notas dominantes la totalidad en la diversidad, y la estabilidad dentro de un movimiento constante y lento. Estos presupuestos teóricos sólo son aplicables al pasado de Aragón a partir del momento en que existe como «comunidad jurídicamente distinta y políticamente individida» que ha llegado hasta nosotros. Son, por tanto, las relaciones jurídico-políticas las que han vertebrado la vida de Aragón y las que han creado entre sus habitantes una tupida red de intereses de toda clase. «Aragón no lo hace una lengua, ni una raza», porque su ser es de naturaleza jurídico-política[23].

La comprensión de Aragón desde el Derecho tiene la virtualidad de presentar a Aragón como una realidad unitaria. Ningún otro elemento aragonés es tan unitario como el Derecho: ni la geografía, ni el temperamento, ni la religión, ni el folclore, ni su cultura popular. La unidad jurídica y la posterior creación de instituciones privativas han sido las señas de identidad de Aragón. De esta forma, el historiador tiene ante sí un todo complejo susceptible de ser analizado estructuralmente. En consecuencia, el historiador puede demostrar «científicamente» que Aragón existe desde que existe el Derecho aragonés. A partir de ese momento comienza propiamente para el historiador la Historia de Aragón.

Desde el punto de vista de una Teoría de la Historia parece correcto hacer coincidir el nacimiento de Aragón con el momento de la implantación de un Derecho vertebrador de sus tierras y de sus gentes. De esta forma la historia adquiere caracteres de cientificidad, o dicho con palabras más simples, de seguridad en lo conocido. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que ese Aragón «histórico» no se hizo desde la nada; más aún, Aragón fue perdiendo en el transcurso de los años la mayoría de sus instituciones jurídico-políticas sin que ello conllevara la pérdida de su identidad. «El Derecho aragonés hoy vigente, aun abarcando una parte mínima de las relaciones jurídicas, en una apreciación cuantitativa, se presenta ante los aragoneses como el único resto vivo del Ordenamiento jurídico del Reino de Aragón, por lo que sirve de recordatorio perenne de nuestra historia como reino independiente, con lo que esto puede tener de acicate en la conciencia regional»[24].

Nosotros pensamos que si los aragoneses han seguido sintiéndose aragoneses a pesar de la pérdida constante de sus instituciones regionales, ello no se ha debido exclusivamente a la permanencia de sus escasas instituciones jurídico-políticas, sino que han pesado otros elementos, históricamente

---

[23] DELGADO, J., *o.c.,* p. 231.

[24] *Ibíd.*, p. 231.

difíciles de estructurar, pero que son anteriores y hasta más permanentes que su mismo Derecho, como las costumbres populares, el arte, la religión, la lengua, las formas de vida, etc., elementos que han contribuido a configurar una tradición y a dar personalidad a un Aragón que, además de histórico, es inmemorial. El Derecho creó un espacio jurídico, pero éste se nutrió de la sustancia de los pueblos comprendidos en él. Los pueblos son la tradición, y ésta sobrepasa los límites jurídico-políticos. La Historia no es una ciencia exacta, ni por lo que respecta al pasado ni por lo que mira al futuro. Pensamos, por tanto, que la definición de lo aragonés desde su estructura jurídico-política medieval deja fuera importantes facetas que están presentes en la conciencia colectiva de los aragoneses. Entre la definición «histórica» de Aragón y el sentimiento regional de los actuales aragoneses media un terreno muy permeabilizado de contenido humano difícil de descifrar, pero al que no debe renunciar ninguna Historia de Aragón.

4. ESPAÑA Y ARAGÓN

Creemos, por tanto, que está justificado incluir también en una historia de los pensadores aragoneses a los pensadores que nacieron o vivieron en estas tierras, aunque no hayan pertenecido a la realidad política y cultural de Aragón. En este sentido, estamos más cerca de la postura de Claudio Sánchez Albornoz que de la de Américo Castro[25]. Según el primero, España es una realidad humano-geográfica anterior a la Edad Media, mientras que para el segundo España es una realidad nueva surgida durante durante la Edad Media.

Otra cuestión metodológica, no menos importante que la anterior, está relacionada con la conveniencia o la no conveniencia de historiar el pensamiento filosófico en Aragón separadamente o incluido en la Historia de la filosofía española. Creemos que la orientación cauta que está siguiendo la reciente historiografía aragonesa en lo que respecta a la Literatura y al Arte, puede servir de guía al historiador de la filosofía en Aragón. Se ha de partir de un hecho evidente: España y Aragón vienen formando desde hace siglos una comunidad política, religiosa y lingüística. «Solamente la convicción de que una sociedad puede ser protagonista de una historia de la cultura, proporciona justificación suficiente a la empresa: la realización de una historia de la literatura aragonesa como parte de una más amplia historia de Aragón y de los aragoneses. Y solamente el reconocimiento de este principio, y de su realización práctica, permitirá en el futuro dar una alternativa y una continuidad al esfuerzo de construir la verdadera historia literaria de España, más allá del admirable edificio nacionalista que nos ha

---

[25] SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1962, p. 189.

legado y cuya discusión teórica sigue aún prácticamente inédita entre nosotros»[26]. En la misma dirección se viene expresando Aurora Egido: «En la intención y en el título de este trabajo (la Literatura en Aragón) hemos pretendido ajustarnos no a un concepto vago e inexacto de literatura aragonesa que pide constantes precisiones. Así no sólo se salvan numerosos escollos historiográficos sino que se evitan los peligros de esa literatura al pie del mapa que tan peligrosamente se extiende por el actual panorama crítico»[27]. Igualmente, Gonzalo Borrás postula la existencia de un «arte aragonés», pero sin desvincularlo del arte español: «Es claro que no siempre puede hablarse en puridad de una arte aragonés, pero los historiadores del arte han acertado a deslindar una personalidad artística aragonesa, o, si se prefiere, unas constantes en la expresión plástica aragonesa»[28]. El ejemplo más claro de esta singularidad aragonesa aparece en el arte mudéjar, ligado a la geografía aragonesa (pobreza de materiales) y a su historia (presencia musulmana): «El mudéjar, única manifestación artísticamente hispana según Menéndez Pelayo, presenta en Aragón una personalidad tan acusada respecto al resto de las tierras hispánicas que permite definirlo como el primer estilo regional aragonés»[29].

El académico de la Lengua, don Manuel Alvar, ha ido más allá que todos y ha ensayado una descripción de las «constantes» que, a su juicio, atraviesan toda la literatura aragonesa desde el poeta bilbilitano Marcial hasta el último gran escritor aragonés, Ramón J. Sender. «¿Hay constantes que se repiten más allá de las contingencias? Hace años que planteé esta cuestión. Entonces veía en nuestros ingenios la reiteración de ciertos temas; tal vez ellos constituyan el sustrato íntimo de nuestra literatura por más que se manifieste bajo formas muy heterogéneas. Pensar en el carácter moral, en la ponderación, en el equilibrio, en la morigeración, en la agudeza, en el recato, en el didactismo, en el buen gusto, tal vez no sea otra cosa que caracterizar a Aragón y, por supuesto, a la literatura por medio de la cual se expresa»[30].

---

[26] MAINER, J.-C., «La Literatura», en *Los Aragoneses*, p. 298. Una ampliación del tema puede verse en otros escritos del J.-C. MAINER: «El hecho literario», en *I Congreso de Estudios Aragoneses*, Zaragoza, IFC, 1978, pp. 670-682; «La historia literaria de Aragón (Situación, problemas, sugerencias)», en *Estado actual de los estudios sobre Aragón*, Zaragoza, 1979, pp. 979-1007. Cf. Juan DOMÍNGUEZ LASIERRA, «El carácter aragonés en la literatura (Fuentes generales para una historia literaria de Aragón)», en *Turia*, 11 (1989), pp. 163-176; ID., «Aproximaciones a una historia literaria de Aragón», en *Turia*, 12 (1989), pp. 159-173; ID., «Tipografías y Bibliografías Aragonesas (Fuentes generales para una historia literaria de Aragón)» , en *Turia* 13 (1990), pp. 203-213.

[27] EGIDO, A., «La Literatura en Aragón: de los orígenes a finales del siglo XVIII», en *Enciclopedia Temática de Aragón*, VII, Zaragoza, 1988, p. 97.

[28] BORRÁS, G. M., «Las Artes plásticas», en *Los Aragoneses*, p. 376.

[29] ID., en *Aragón constante histórica*, Zaragoza, 1978, p. 49.

[30] ALVAR, M., «Prólogo» a *Enciclopedia Temática de Aragón*, VII, p. 12; Id., *Aragón, literatura y ser histórico*, Zaragoza, Pórtico, 1976.

Tanto si definimos Aragón por el Derecho (Joaquín Costa), como por su Literatura (Manuel Alvar) o simplemente por su Historia (Eloy Fernández Clemente)[31] la vida cultural de Aragón (arte, literatura, derecho, religión, filosofía) aparecen siempre unidas al tronco hispano. Las modalidades que ofrece la cultura aragonesa son modalidades de la cultura española. Federico Torralba atribuye esta receptividad y apertura de lo aragonés (personas y cultura) a la situación de «encrucijada» de pueblos y de razas que desde antiguo ha sido Aragón: «El hombre aragonés se hace precisamente, en el pugilato entre él y su medio ambiente». «Lo que acabo de exponer, basándome en aspectos externos, no deja de tener relación también con el mundo de las ideas».[32]

5. LA FILOSOFÍA Y SU CONTEXTO

La formación política de Aragón arranca en el siglo XI como fruto de un conjunto de circunstancias bélicas, de repartos familiares entre reyes, de creencias religiosas, de decisiones políticas arbitrarias y hasta de falsificaciones de documentos.[33] Aragón evolucionó, como los demás reinos cristianos de la Península, conquistando tierras a los musulmanes, recuperando las antiguas sedes episcopales, convirtiendo las mezquitas en iglesias e implantando el cristianismo en las nuevas poblaciones. En el plano lingüístico, Aragón creó el dialecto aragonés, del que se conservan obras importantes como el *Liber Regnum*, el *Llibre des Feytes* y las traducciones de Juan Fernández de Heredia. En el siglo XIV el dialecto aragonés, totalmente formado, inició la retirada que culminó en el siglo XVI con la castellanización de Aragón. La conciencia aragonesa se fue formando y extendiendo al ritmo marcado por las conquistas de nuevas tierras, pero sin llegar a una plena consolidación hasta muy tarde.[34]

El primer contacto a gran escala del reino de Aragón con la cultura europea latina se produjo en el siglo XII con la llegada de sabios europeos

---

[31] FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., «Introducción a la Historiografía Aragonesa» (I), en *Turia*, 12 (1989), pp. 147-158, y (II), *Turia*, 13 (1990), pp. 181-202.

[32] TORRALBA, F., *Aragón*, Ed. Noguer, Madrid, 1977, p. 138.

[33] UBIETO ARTETA, A., *Los orígenes de los reinos de Castilla y Aragón*, Zaragoza, PUZ, 1991.

[34] «No conviene olvidar que [...] la formación de esa conciencia (aragonesa) supuso un proceso previo de nexos a veces no bien soldados, de interrelaciones a menudo conflictivas, de imposiciones políticas y marginaciones forzosas. País de valles como es Aragón, aunque todos confluyen al valle mayor, que es el Ebro, las formaciones culturales tuvieron a veces escasas ósmosis y personalidades muy propias. La conciencia histórica del territorio surgió, pues, de un equilibrio inevitable y a menudo polémico que, sin embargo, se empieza a reconocer como unidad en el siglo XVII (la historiografía aragonesa del periodo es una prueba, si no un elemento impulsor) y se formula perfectamente en los siglos XVIII y XIX, aunque no sin que sobrevivan elementos diferenciales y hasta conciencias de peculiaridad». Cf. MAINER, J.-C., «La Literatura», en *Los Aragoneses, o.c.*, pp. 298-299.

en busca de traducciones de obras filosóficas y científicas de los árabes; continuó en el siglo XIII con la implantación de las dos órdenes religiosas «internacionales», Dominicos y Franciscanos, y culminó en el siglo XIV con la fundación de las primeras Universidades en la parte hispánica de la Corona de Aragón: Lérida (1300) y Huesca (1354).

Por lo que respecta a la filosofía, hasta el siglo XV no existen diferencias esenciales en el modo de filosofar de un clérigo español y el de otra nacionalidad europea. Todos comparten la misma fe religiosa, se expresan en latín y emplean el método escolástico. La expresión «filosofía escolástica», con la que se designa a la filosofía a partir del siglo XIII, se refiere a la filosofía que se enseñaba en las Escuelas Universitarias, aunque también se emplea esa denominación para indicar el método deductivo de argumentar, o para indicar la dependencia de esta filosofía respecto de la teología («ancilla theologiae»). La filosofía escolástica giraba en torno a alguno de los grandes maestros: san Anselmo, Alejandro de Hales, san Alberto Magno, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino, Enrique de Gante, Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Las órdenes religiosas tenían su propia «opinión» filosófico-teológica, la cual, en algunos casos, era seguida de forma oficial. Aunque las diferencias conceptuales entre los distintos sistemas filosóficos eran importantes, aumentadas posteriormente con la introducción de la «vía moderna» (nominalismo-ockhamismo), no rompían la unidad de la fe cristiana, a la que todo filósofo se esforzaba por servir. Dentro de este contexto, resulta anacrónico hablar de filosofía francesa, italiana, inglesa, española, catalana o castellana, como tantas veces intenta hacer la historiografía nacionalista. Durante la Edad Media, la nacionalidad era un concepto meramente jurídico que afectaba a las personas en cuanto sujetas a un rey o príncipe determinado, pero nunca a la estructura del saber. La prueba está en que todas las Universidades se regían por las mismas ordenanzas, salvo pequeñas excepciones, mantenían el mismo esquema escolar en cuanto a los contenidos, y conferían los mismos grados académicos.

La historiografía del siglo XIX ha sido muy proclive a la creación de historias nacionales del arte, de la literatura, de la filosofía, etc., basándose en la idea romántica de que los pueblos y sus culturas encierran caracteres propios o nacionales. Esta idea ha sido desechada por la historiografía moderna, pero quedan aún resabios de la misma. Impulsados por el espíritu nacionalista, los historiadores Gumersindo Laverde, Menéndez Pelayo, Méndez Bejarano y Bonilla San Martín, forjaron la Historia de la filosofía española[35].

Desde el punto de vista metodológico, las historias nacionales de la filosofía permiten establecer regularidades, objetivo buscado por todo his-

---

[35] BUENO SÁNCHEZ, G., «Historia de la "Historia de la filosofía española"», en *El Basilisco*, 13 (1992), pp. 21-48.

toriador que desee dar a su trabajo un mínimo de cientificidad, de acuerdo con los actuales cánones que marca la Teoría de la historia. Para José Luis Abellán, «la justificación filosófica de las historias nacionales de la filosofía, se nos impone por sí misma. Es más; yo diría que la única forma de hacer filosofía es a través de las historias nacionales, como modo de cumplir plenamente con nuestro destino, si es que, como dice Ortega y Gasset, "la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre"»[36]. Así pues, no hay otra posibilidad de escribir una historia del pensamiento filosófico de un «modo científico, riguroso y con garantías de objetividad» que suponiendo la existencia de caracteres nacionales.

Ortega y Gasset y José Luis Abellán dan a entender que las ideas filosóficas son inseparables de las circunstancias socio-culturales que las motivaron. Entre las circunstancias ocupa un lugar central la realidad nacional en la que vive el filósofo, y de la cual la filosofía es su expresión ideal. De acuerdo con este principio metodológico, a partir del momento en que una sociedad aparece implicada política, lingüística y culturalmente es posible establecer análisis objetivos, descubrir regularidades o estructuras. Pero, en contra partida, la filosofía queda disuelta en el conjunto cultural de esa sociedad y es reducida a pura función ideológica. Los filósofos y las filosofías son juzgados a partir del grado de lucidez mental que han ejercido sobre la sociedad en que vivieron. Desde esa perspectiva, no existen propiamente problemas filosóficos sino problemas sociales y distintos modos de reflejarlos críticamente. Dicho con otras palabras, la historia de la filosofía queda reducida a historia de las ideas. Lo que se gana metodológicamente, se pierde filosóficamente.

Por influjo de la historia de los movimientos sociales y de la psicología social, la forma tradicional de historiar la filosofía viene sufriendo importantes modificaciones en los últimos años. Actualmente, ningún filósofo duda de la importancia que la historia de las ideas y la historia de las mentalidades tienen para la historia de la filosofía[37]. Sin embargo, la historia de la filosofía y la historia de las ideas se basan en métodos distintos. Si la primera estudia la filosofía como un saber autónomo y esencialmente racional, la segunda estudia los elementos sociales, políticos, culturales determinantes de la filosofía. Los dos métodos son legítimos y complementarios: al historiador de la filosofía le interesan las ideas por lo que tienen de filosóficas, y al historiador de las ideas le interesan éstas por lo que tienen de reflejo social, psicológico o cultural. Así, pues, la historia de las ideas es un auxiliar imprescindible para la historia de la filosofía, porque en todo sistema de ideas aparece reflejado el medio humano-social de los hombres que

---

[36] Cf. ABELLÁN, J. L., *o.c.*, p. 22.

[37] Cf. SÁNCHEZ MECA, D., «Historia de la Filosofía, Historia de las Ideas, Historia de las Mentalidades», en *Anales del Seminario de Historia de la filosofía. Memoria-homenaje a Adolfo Arias Muñoz*, Madrid, 1996, pp. 417-423.

las pensaron. No se discute, por tanto, la validez de los dos métodos cuanto la mutua exclusión que, en ocasiones, establecen algunos historiadores. En algunas ocasiones, tras la historia de las ideas se esconde la negación de la filosofía, la cual queda reducida a una «abstracción hipostasiada» (Sartre) de lo que se considera única y verdadera realidad: la vida económica o la lucha de clases. Pero, una cosa es reducir la filosofía a sus componentes sociales, y otra cosa distinta es acudir a la historia de las ideas para conocer los elementos no racionales que arrastra consigo toda filosofía.

Desde nuestro punto de vista, la filosofía comienza siendo conocimiento de la realidad que se ha convertido en problemática para los hombres de una época. En este sentido, la filosofía es inseparable de la realidad que trata de esclarecer. Pero, debido a su propio modo de ser, la filosofía da lugar a problemas específicamente filosóficos de carácter epistemológico, ético, metafísico, estético, etc., que adquieren independencia respecto de las condiciones sociales de los filósofos que los plantearon, y acaban convirtiéndose en problemas puramente filosóficos que trascienden los lugares y las culturas. Así, por ejemplo, se puede afirmar que la temprana Edad Media exigía un tipo de filosofía que alcanzara el maridaje entre razón y fe, o que la burguesía francesa en su fase ascendente tenía necesidad de un tipo de filosofía del orden del cartesianismo, pero hay un hiato entre esas necesidades socio-culturales y las filosofías concretas, que son inexplicables por el condicionamiento socio-cultural. La originalidad singular de cada sistema (el planteamiento y sus soluciones) escapan a ese condicionamiento. Por eso es posible y tiene sentido una historia de la filosofía como historia de los problemas específicamente filosóficos. Efectivamente, la historia de la filosofía no puede ser sólo historia de los problemas filosóficos (una sucesión de ideas abstractas y desencarnadas), pero tampoco puede ser sólo historia de las ideas, porque dejaría sin explicar la naturaleza filosófica de las mismas.

La filosofía guarda relación con la realidad, pero sus soluciones son especulativas y universales. Si existe la Historia de la filosofía es debido a que el ejercicio del filosofar da lugar a unas constantes que se repiten en todos los filósofos a pesar de la diversidad de los temas, de los métodos y de los lugares. Esas constantes pertenecen a la esencia misma de la filosofía: búsqueda de la verdad, del bien, de la justicia, de la belleza, del amor, del sentido de la vida, etc., las cuales son analizadas desde el máximo nivel de radicalidad y de universalidad. Esta exigencia no se encuentra, en cambio, en la literatura o en el arte, porque su objetivo se limita a la consecución de un estilo, de una forma de decir que resulte agradable al gusto del lector o del que contempla. De ahí que las «historias nacionales» se adecúan mejor a la literatura y al arte que a la filosofía y a la ciencia, porque aquellas dependen más del medio en que se desarrollan. Los caracteres o constantes de la filosofía y de la ciencia son universales, por lo que resulta muy difícil, por no decir imposible, probar metódicamente que la filosofía presenta dentro una Nación caracteres filosóficos propios y constantes, al menos en una Historia filosófica de larga duración.

6. ORIENTACIONES METODOLÓGICAS PARA UNA HISTORIA DEL PENSAMIENTO EN ARAGÓN

Exponemos los presupuestos metodológicos que han guiado la elaboración de nuestro propio trabajo:

1.º Damos por supuesto que la historia de la filosofía forma parte de la historia de la cultura o historia intelectual de un pueblo o de una época. Esto no significa que las ideas filosóficas deban ser explicadas solamente como efecto del proceso social o cultural. Las ideas tienen un arraigo social, pero no exclusivamente social. Tampoco aceptamos la postura contraria, que convierte a las ideas filosóficas en entidades supratemporales, independientes del contexto histórico. Por eso distinguimos entre historia de la filosofía e historia de las ideas, considerando a ésta como un auxiliar eficaz para historiar la filosofía de un autor.

2.º Consideramos que las historias nacionales de la filosofía han perdido la vigencia social que tuvieron en el siglo XIX, porque los caracteres nacionales no son objeto directo de la investigación filosófica, aunque lo puedan ser de otras historias. La obra filosófica es una creación de la mente humana y consiste en la instauración de una verdad filosófica. Ésta se muestra bajo diversas formas: rigor de pensamiento, fuerza de razonamiento, originalidad, coherencia interna, fuerza de sugestión, etc. En la conciencia del filósofo la verdad quiere ser absoluta, aunque él sepa que no es posible alcanzar ese nivel. La verdad comienza siendo de una persona y acaba implicando a muchos[38].

3.º La filosofía es más transcultural que las artes plásticas o que la literatura, ligadas siempre a la materialidad geográfica, cultural y lingüística. La filosofía no es plástica ni representativa, sino conceptual y argumentativa. Por esta razón resulta más difícil de encasillar la filosofía en una historia de la filosofía local.

4.º Para nosotros tiene sentido hablar de una filosofía española, pero sólo metódicamente, para indicar que en España ha habido filósofos.

5.º La historia de la filosofía española no tiene por qué estar sujeta al problema teórico de hallar «estructuras» o «constantes», como hace la Historia social o política. Lo importante no es la construcción de una Historia desde el punto de vista teórico, sino ayudar a conocer bien la filosofía que ha habido en España, antes incluso de su constitución como Nación moderna, y analizar cuál ha sido el grado de originalidad de esa filosofía.

---

[38] ABELLÁN, J. L., en su *Historia abreviada del pensamiento español*, quita importancia al tema de los caracteres específicos. «Por supuesto, tampoco estamos atribuyendo a nuestro pensamiento caracteres específicos que lo distinguirán frente al de otros países, aunque dejamos la puerta abierta a dicha posibilidad». Cfr. p. 15.

6.º El calificativo de «española» que damos a la filosofía es una pura denominación lingüística y cultural; algo, por tanto, extrínseco a la filosofía misma[39].

7.º Carece de sentido filosófico la expresión «filosofía aragonesa», porque ni temática ni lingüísticamente los filósofos aragoneses han creado un pensamiento filosófico con características propias y distintas de las que presentan los filósofos españoles.

8.º En cambio, tiene sentido hablar de «filosofía en Aragón», porque la Historia de la filosofía reconoce la existencia de filósofos aragoneses, y de filósofos no aragoneses que han enseñado o vivido en Aragón.

9.º La superposición de culturas habidas en España y en Aragón (romano-visigoda, musulmana y cristiana) es una realidad que el historiador no puede eliminar en razón de un mero juridicismo histórico. Si los filósofos musulmanes y judíos nacidos en Zaragoza no son jurídicamente «aragoneses», sí lo son por su origen geográfico y por la aceptación que tienen entre los actuales habitantes de Aragón, en especial de los zaragozanos. El hecho de haber tenido aquellos una lengua, una religión y un derecho, distintos de los que hoy están vigentes en Aragón, no es motivo suficiente para excluirlos de una historia del pensamiento filosófico en Aragón.

10.º La historia del pensamiento filosófico en Aragón es una contribución más a la Historia de Aragón. Aquella no nace con intención historicista. Nada más lejos de nuestra intención que encerrarnos en la búsqueda de un esencialismo. Pero reconocemos que los pueblos viven de sus tradiciones y éstas deben ser correctamente conocidas para que no se conviertan en tópicos pesados que impiden vivir con lucidez el presente.

11.º La historia del pensamiento filosófico en Aragón es una forma de introducirse en el mundo filosófico. A diferencia de lo que ocurre en otros saberes, a la filosofía le es esencial su propia historia para que aquella sea verdaderamente creativa. La historia muestra que los problemas filosóficos no son artificiales, sino que están directamente relacionados con el nivel intelectual y humano del filósofo que los plantea. Nada hay, por tanto, más creativo que la filosofía cuando el filósofo y el historiador de la filosofía no olvidan la vinculación que desde su origen tiene la filosofía con la vida del hombre. Ahora bien, la creatividad filosófica se manifiesta fundamentalmente en la forma de plantear los problemas filosóficos y en el modo de resolverlos. En cada época histórica han predominado determinados problemas filosóficos y las soluciones adecuadas a los mismos. Cuando los filósofos no han sabido discernir los problemas y las soluciones que convenían a su época histórica, su filosofía nacía muerta o perdía su sentido.

---

[39] La denominación «Filosofía española» va siendo sustituida en la actualidad por la de «filosofía hispánica», englobadora de lo medieval y de lo ibérico.

12.º El lector de la presente obra habrá advertido ya que unas veces empleamos la palabra «pensamiento» sin adjetivar, y otras añadimos el adjetivo «filosófico». En este punto seguimos la recomendación metodológica de Abellán: «La palabra «pensamiento» recoge elementos y figuras que no entrarían en una consideración demasiado estricta de la filosofía»[40].

Por otra parte, la historia cultural de Aragón no ofrece suficiente acopio de autores y de ideas filosóficas para poder articular una Historia de la filosofía en Aragón. Es cierto que encontramos filósofos y pensadores aragoneses en todas las épocas a partir de la dominación romana, pero la mayoría de esos pensadores han escrito fuera de Aragón, o apenas han tenido incidencia en la vida cultural aragonesa. Son filósofos «aragoneses» por su procedencia aragonesa, pero su filosofía tiene poco que ver con la realidad aragonesa. Si esos filósofos salieron de Aragón fue debido, seguramente, a que aquí no existían los medios necesarios ni las estructuras universitarias en las que poder desarrollar sus cualidades personales. Esto no es un reproche ni un lamento, sino la constatación de una realidad.

13.º De las muchas lecciones prácticas que se desprenden de la historia de la filosofía y que son aplicables a la situación de Aragón, destaco ésta: somos libres para discutir si la filosofía es necesaria; o si no vale la pena estudiar filosofía en estos tiempos; sin embargo, parece un hecho incuestionable que la sequedad filosófica que sufre una sociedad suele afectar, a la vez, a los demás campos de la cultura. Por lo mismo, si permanece seco el río universitario de la filosofía, nuestro desierto cultural puede crecer parejo al ya imparable desierto físico que sufren tantas tierras de Aragón.

14.º En toda historia de la filosofía se han de tener en cuenta estos tres momentos metodológicos reconocidos por la historiografía filosófica universal:

a) Momento histórico-filológico: estudio del texto filosófico en sí mismo, antes de toda clasificación conceptual.

b) Momento del contexto: los términos del discurso filosófico tienen, además del sentido gramatical o literal, un sentido conceptual cuya significación viene aclarada por el contexto intelectual en el que se mueve el autor. El historiador trabaja sobre el contenido conceptual del texto.

c) Momento filosófico: el historiador relaciona el contenido conceptual del texto con otros sistemas filosóficos. Para ello, el historiador debe tener presente el contexto histórico de la obra, el cual, al ser múltiple como se deduce de la existencia de diversas historias (historia económica, social, política, cultural, religiosa, artística, de las ideas, etc.), tendrá que limitarlo en función del problema o doctrina examinada.

---

[40] ABELLÁN, J. L., *o.c.*, p. 24. Por este motivo hemos incluido también aquellas figuras de la cultura aragonesa que han mantenido relación con la filosofía, aunque sus obras no sean específicamente filosóficas.

Estos criterios los hemos tenido en cuenta al exponer las figuras más representativas del pensamiento en Aragón. En los demás casos ha sido suficiente reseñar las ideas fundamentales de los autores y su posible trascendencia.

Hemos considerado autores relevantes a cuantos por su escritos o por su actividad intelectual, moral, religiosa y científica han contribuido al acopio de ideas críticas defendidas desde puntos de vista legítimos.

Teniendo en cuenta este punto de vista, no sorprenderá que hayamos incluido entre los pensadores aragoneses contemporáneos a un novelista, Ramón J. Sender, y a un poeta, Miguel Labordeta. En cambio, sí puede resultar más llamativo o discutible la inclusión de Francisco Goya y de Luis Buñuel. Si lo hemos hecho así, no ha sido tanto por el sentido innovador que desplegaron en el ámbito de sus respectivas artes, sino por el sentido crítico que inspiran sus obras. Ni entre los pintores del siglo XIX, ni entre los directores de cine del siglo XX encontramos persona alguna que haya hecho «pensar» tanto a sus contemporáneos como Goya y Buñuel.

Aunque en esta historia vamos buscando preferentemente las ideas filosóficas de los pensadores que han nacido aquí o que han vivido en Aragón de una manera estable, nuestra historia se aproxima más a una historia del pensamiento que a una historia de la filosofía. La filosofía es vista en cada época dentro de un contexto cultural determinado, pero sin ser absorbido por él. De esta forma, nuestra historia es una exposición de los distintos contextos culturales dentro de los cuales la filosofía ocupa un lugar. Mostrar la conexión entre contexto cultural y filosofía, y al mismo tiempo la presencia, más o menos continuada, del pensamiento filosófico en las tierras aragonesas desde la época de la dominación romana hasta hoy, constituyen el objetivo principal de la presente obra.

Pero éste no es el único objetivo, porque la historia también alecciona, y son varias las enseñanzas que podemos sacar de nuestro recorrido histórico para la época presente. En conjunto, la época más brillante desde el punto de visa de la creación filosófica y científica, parece que fue durante el último siglo de presencia musulmana en la Marca Superior (siglos XI-XII). Sabios, filósofos, poetas, gramáticos, etc., tanto judíos como musulmanes, llegaron a coincidir en estas tierras, por una causa o por otra. Se dice que ello se debió a la apertura que reinaba aquí para todas las ideas. Los reyes cristianos, en cambio, no dotaron a este Reino con instituciones docentes prestigiosas, lo cual, unido a la falta de población, hizo que Aragón se convirtiera en una sociedad dependiente en lo cultural de los reinos vecinos, que poseían Universidades mejores, y más atrayentes fuentes de riqueza: Valencia, Castilla, Francia, Cataluña. Así se explica que los pocos filósofos y teólogos aragoneses que hallamos en los siglos posteriores, enseñaran fuera de Aragón.

Hasta ahora, este fenómeno no se consideraba especialmente preocupante debido a la simbiosis que siempre ha existido con la cultura españo-

la. Hoy, en cambio, se prefiere afirmar lo español desde lo aragonés, no para crear una especie de cultura autóctona, lo cual hiere el sentir de lo que ha sido la historia de Aragón, sino como medio para potenciar todos los ámbitos de la vida de Aragón. Las sociedades potentes expresan su vitalidad generando ideas nuevas, anticipándose al futuro, cultivando la sensibilidad moral y estética de sus habitantes.

Si Aragón quiere ser una sociedad rica en el contraste de las ideas y de las manifestaciones científicas y artísticas, necesita potenciar algunas instituciones docentes, como son las referidas a las ciencias sociales y humanísticas, que cuentan con poca implantación universitaria en Aragón. Por lo general, estos saberes revitalizan a las ciudades en las que están implantados. Nunca han faltado pensadores y filósofos en Aragón, pero habría muchos más si contase con las estructuras docentes que una sociedad moderna, como la aragonesa, está exigiendo.

II. LA ROMANIZACIÓN DE LA PENÍNSULA IBÉRICA
Primera organización administrativa del territorio

De las culturas asentadas en el solar aragonés a partir de la dominación romana hasta la formación jurídico-política de Aragón, se conservan escritos que merecen ser tenidos en cuenta para una posible historia del pensamiento. Algunos de esos escritos contienen ideas filosóficas o tienen relación con la historia de la filosofía. Este es el caso de los poetas Marco Valerio Marcial, Marco Fabio Quintiliano y Aurelio Prudencio. Los tres son originarios de una región que siempre ha mostrado una unidad geográfica y cultural, con un centro hegemónico que ha sido Zaragoza[1].

Actualmente Calahorra no forma parte de la región aragonesa. Quintiliano y Prudencio son gloria de esa ciudad, pero en siglos pasados pertenecieron al Convento Jurídico cesaraugustano. Recordemos que en el año 1318, cuando se creó el arzobispado de Zaragoza desligándolo de la archidiócesis tarraconense, se incluían aún en la nueva provincia eclesiástica de Zaragoza a las diócesis de Pamplona, Calahorra y Segorbe-Albarracín. Por eso hemos decidido incluir a esos escritores en la presente historia, si no como aragoneses sí, al menos, como antecesores. Ellos son los primeros escritores universales que salieron de estas tierras. Su inclusión en esta historia no significa apropiación, sino el reconocimiento de la relación que estas personalidades de la cultura romana (Quintiliano) y romano-cristiana (Prudencio) tuvieron con la tierra que hoy llamamos Aragón.

1. EL CONVENTO JURÍDICO CESARAUGUSTANO

¿Cuál habría sido el futuro de la Península Ibérica sin la poderosa acción de Roma? ¿Abortó con ello el germen de una civilización ibérica

---

[1] Cfr. *Hispania. El legado de Roma. Catálogo de la exposición en el año de Trajano*, Zaragoza, IberCaja, 1998.

que quizá hubiera tenido un glorioso futuro?[2]. No podemos responder a estas preguntas porque el pasado es ya inmodificable. Lo que sí podemos afirmar es que ni los celtas, ni los fenicios, ni los cartagineses aportaron a la Península Ibérica una obra civilizadora como la romana. Bajo el mandato de Roma nació Hispania como unidad geográfico-cultural dividida en Provincias. Roma nos dio una lengua universal, trazó calzadas que unieron las tierras del interior y éstas con las del exterior, fundó las principales ciudades que habitamos y organizó la vida con un Derecho racional, humano. En el conquistador romano latía el genio de un pueblo que, con el tiempo, crearía una civilización: la civilización romana o latina[3].

Las raíces culturales más profundas, aunque no exclusivas, de la cultura hispánica son romanas. La ciudad de Zaragoza (*Caesaraugusta*) entró a formar parte de la historia de las Urbes europeas de la mano civilizadora de Roma hacia el año 15/14 antes de Cristo[4]. Estrabón es el primer historiador que cita a la ciudad de Zaragoza: «En el Íbero (Ebro) está la ciudad de Kaisaraugusta y la colonia de Kelsa»[5]. Estrabón destaca el carácter fronterizo de Zaragoza, situada entre los celtíberos y formando frontera con los sedetanos, lusones y vascones. Por su parte, Plinio «el Viejo», además de señalar que *Caesaraugusta* está «extendida junto al río Hibero», añade que es una «colonia inmune» (fiscalmente), capital del Convento Jurídico de su nombre compuesto por cincuenta y cinco pueblos que dependían de ella en primera instancia, y de Tarraco en segunda instancia. Para esta época, (s. I d.C.), escribe Guillermo Fatás, ya han desaparecido las menciones a las *tribus* como unidades políticas. Ahora se habla de unos *populi* cuyos nombres coinciden siempre con los de un establecimiento urbano: ya no hay elergetes, sino oscenses o ilerdenses; ya no hay sedetanos, sino cesaraugustanos o leonicenses (Mazaleón); ya no hay *celtiberi* sino buisaonenses (Borja) o romanos de Bilbilis y Turiasso, y así sucesivamente.

Caesaraugusta fue una creación romana elevada junto a otra ciudad ibérica que los romanos ensalzaron por ser la capital de una región que dio

---

[2] AYMARD, A. y AUBOYER, J., *Roma y su Imperio*. Barcelona, Ed. Destino, 1980, p. 153.

[3] BARDON, H., *Il Genio Latino*. Roma, Ed. dell'Ateneo, 1961. El poeta Virgilio vio en el nacimiento de Roma un hecho providencial: «¡Salve Madre excelsa de frutos y varones de Saturno!». Según este poeta, Roma nació con vocación civilizadora: «Esas tus artes son: que la paz establezcas y aceptes al vencido y aplastes al rebelde». «Tú, romano, recuerda que estás llamado a gobernar el mundo». *Eneida,* L, VI.

[4] FATÁS, G.-BELTRÁN LLORIS, M., *Salduie, ciudad ibérica*, Zaragoza, CAI-Ayuntamiento, 1997; ARCE, J., *Caesaraugusta, ciudad romana*, Zaragoza, Guara Editorial, 1979, p. 34; BELTRÁN LLORIS, M.-FATÁS G., *Cesaraugusta, ciudad romana*, Zaragoza, CAI-Ayuntamiento, 1998; Juan DOMÍNGUEZ LASIERRA, «Visión de Zaragoza (Testimonios literarios de una ciudad bimilenaria)», en *Turia,* 31 (1995), pp. 201-208.

[5] FATÁS, G., «La romanización», en *Los Aragoneses*, Madrid, Ed. Istmo, 1977, pp. 76 ss; IDEM, *Lo que el mundo antiguo escribió sobre Caesaraugusta*, Zaragoza, Cuadernos de Zaragoza, Excmo. Ayuntamiento, 1974.

al ejército romano excelentes soldados. Su nombre era *Salluie* (*Salduie* en las monedas, *Salduvia* en Plinio)[6]. Esta ciudad aparece citada en el Bronce de Ascoli (Asculum). El texto alude a los 30 jinetes integrantes de la *turma Sallvitana* (un escuadrón de caballería) que lucharon como auxiliares de los romanos en la lucha de Roma con sus antiguos aliados itálicos (s. I a.C.). Sus nombres remiten a sus lugares de procedencia, los pueblos del Valle Medio del Ebro o limítrofes (Ejea de los Caballeros, Varea, de La Rioja, Lérida, Alfaro, etc.). En el Bronce de Botorrita se cita también a los Sallvienses[7].

Augusto reorganizó el ejército romano instalado en Hispania: redujo el número de las legiones y asentó en las nuevas colonias a los veteranos que le habían apoyado en las guerras cántabras. Una de estas colonias fue Caesaraugusta, que nace, aproximadamente, junto a la Salduie ibérica. Tras la división territorial de Hispania en provincias: Bética, Citerior o Tarraconense, y Lusitania, reorganizan los municipios en Conventos jurídicos en torno a sedes designadas para impartir justicia.

El Convento Jurídico Cesaraugustano englobaba 55 pueblos dentro del espacio geográfico comprendido entre Zaragoza, Navarra, La Rioja, Huesca, los valles del Jalón y del Henares, más parte de la provincia de Lérida. Tanto entonces como ahora, ese espacio geográfico es una parte fundamental de lo que hoy se denomina Aragón.

Si la Provincia Bética podía gloriarse de haber dado a Roma filósofos como Séneca (Córdoba) y Moderato de Gades (Cádiz), al poeta Lucano y a los emperadores Trajano, Adriano y Marco Aurelio, también el Convento Jurídico Zaragozano contribuyó al florecimiento de las letras latinas con poetas como el bilbilitano Marco Valerio Marcial y los calagurritanos Aurelio Prudencio Clemente, primer poeta cristiano, y Fabio Quintiliano, maestro de la retórica romana. Los tres escritores mostraron un agudo sentido de pertenencia a la tierra en que nacieron:

> «A nosotros que nacimos celtas e íberos, no nos causa vergüenza sino satisfacción agradecida hacer sonar en nuestros versos los broncos nombres de la tierra nuestra[8].»

Los actuales habitantes de estas tierras siguen llamando *suyos* a estos tres escritores hispano-romanos nacidos en ellas. Poco importa que los acontecimientos históricos posteriores hayan parcelado política y administrativamente las tierras que antiguamente formaron una unidad política, cultural y jurídica en torno a Caesaraugusta. La memoria de los pueblos es más persistente que la política, sobre todo cuando éstos tienen por referen-

---

[6] FATÁS, G.-BELTRÁN, M., *Salduie, ciudad ibérica,* Zaragoza, CAI-Ayuntamiento, 1997.

[7] MARCO SIMÓN, F., «Soldados del Ebro Medio en la Roma Antigua», en *Aragón en el mundo, Zaragoza*, CAI, 1988, p. 36-48.

[8] MARCIAL, *Epigr.,* IV, 55. Ed. y traducción de José GUILLÉN, Zaragoza, IFC, 1986.

te histórico a tales escritores. Éstos marcan el alborear de una Historia bimilenaria de la que los actuales habitantes de estas tierras se sienten, en parte, deudores y continuadores.

Sería un anacronismo llamarlos sin más «aragoneses», pero también sería un atentado contra la propia historia relegarlos al olvido. Al margen de la adscripción política actual de las tierras en que nacieron, existen razones culturales para considerarlos como las primeras personas cultas con proyección histórica de las tierras que hoy configuran Aragón. En este sentido deben ser interpretados los comentarios que dedicamos a cada uno de ellos.

2. HOMBRES DE LETRAS NACIDOS EN EL VALLE MEDIO DEL EBRO

MARCO VALERIO MARCIAL (38-104 d.C.)

Nunca han faltado escritores en Aragón que han creído ver prefigurados en el poeta bilbilitano Marco Valerio Marcial algunos caracteres de los escritores aragoneses posteriores: exaltación de la propia tierra, carácter moral, ingenio y gusto por el concepto. Así se expresaba Plinio acerca de Marcial:

> «Oigo decir que Valerio Marcial ha muerto y lo siento. Era un hombre ingenioso, agudo, mordaz, en cuanto escribía ponía mucha sal, mucha hiel y no menos candor. Yo le había ayudado para el viaje cuando se marchaba de Roma; y lo había hecho por amistad, pero también en agradecimiento a los versos que compuso en mi honor[9].»

Marcial es el primer panegirista de Hispania *(Nostraeque Laus Hispaniae),* especialmente de la Tierra celtibérica, a la que considera depositaria y guardiana de las costumbres puras[10]. Así como Virgilio opuso a la creciente inmoralidad pública la Italia agrícola y ganadera porque, a su juicio, allí radicaban los valores imperecederos de Roma, del mismo modo Marcial, guiado por su sentido moralizador, cantó las virtudes de *Bilbilis Augusta*, cual nueva Roma de la Celtiberia. A su amigo y compaisano Liciniano le dedica estos bucólicos y expresivos versos:

> «Varón digno de ser celebrado por las gentes de la Celtiberia, gloria de nuestra Hispania, Liciniano, tú vas a ver la alta Bilbilis ilustre por sus caballos y sus armas y el viejo Moncayo coronado de nieves….»[11]

---

[9] Cfr. José GUILLÉN, *o.c.*, p. 5.

[10] DOLÇ, M., *Hispania y Marcial. Contribución al conocimiento de la España antigua.* Barcelona, CSIC, 1953.

[11] MARCIAL, *Epigramas*, I, 49.

Marcial imita en estos versos al poeta «nacional» de los romanos. La Celtiberia es para Marcial lo que Italia para Virgilio, y Bilbilis Augusta es la Roma augustea. Por eso, al «*Altae moemia Roma*» virgiliano corresponde «*Videbis altam, Liciniane, Bilbilim*» (Liciniano, tú vas a ver la alta Bilbilis) de Marcial. El poeta Marcial pasó treinta y cuatro años en Roma, al cabo de los cuales volvió a Bilbilis para terminar sus días gozando de la paz campestre que le brindara su amiga Marcela:

> «Marcela, ¿quién te tomaría por una munícipe del frío Jalón y nacida en nuestras tierras? ¡Tan exquisito, tan distinguido es tu gusto! Si el Palatino te oyera hablar una sola vez, diría que eras suya. Ninguna mujer, ni aun nacida en el corazón de la Subura y educada en el monte del Capitolio, puede compararse contigo; y no aparecerá en todo el Imperio una mujer a quien cuadre mejor convertirse en una nuera romana. Tú haces que se dulcifique en mí la añoranza que siento de la ciudad-reino. Tú constituyes para mí toda Roma[12].»

Marcial es un maestro de la composición y del estilo. Junto a la sencillez y naturalidad sobresalen la agudeza y el ingenio. «Su estilo es siempre fértil en la invención, original, pintoresco por la imagen o la metáfora, ingenioso en el detalle de la expresión, que él sabe renovar aunque imite algún antecesor[13].»

El nombre de Marcial ha quedado unido para siempre al Epigrama y a la Agudeza. En el siglo XVII, otro bilbilitano, Baltasar Gracián, se declaró admirador de Marcial y escribió un tratado sobre la *Agudeza y arte de ingenio (1648)*.

En los Epigramas de Marcial no hay ideas generales sobre el hombre o sobre la vida, ni abundan las alusiones a la filosofía, aunque Marcial da a entender que estaba al corriente de las ideas filosóficas que profesaban en Roma las distintas «sectas» de los cínicos, epicúreos, estoicos y escépticos:

> «Esta es, Canio, Teófila tu prometida, cuya muerte rezuma de una dote ateniense. Con derecho reclama el huerto el glorioso viejo de Atenas y la turba de los estoicos querría también ganársela para su secta[14].»

Se ha escrito mucho sobre la «inmoralidad» de los versos del poeta Marcial. Quienes así piensan, escribe José Guillén, no han captado que la intención del poeta Marcial es totalmente moralizante y fustigadora de la corrupción generalizada que reinaba en la Roma de Nerón. «Marcial es un observador sagaz del comportamiento humano, y lo que observa lo describe con tal viveza y exactitud que aún nosotros nos hacemos la impresión de ver al personaje y con las mismas sombras y luces con que él lo

---

12 MARCIAL, *Epigramas,* XII, 21.

13 GUILLÉN, J.,*o.c.,* p. 30.

14 MARCIAL, *Epigramas,* VII, 61; IV, 53; IX, 48.

veía suscitando en sus lectores los mismos sentimientos de simpatía o de aversión. Marcial toma a los hombres desnudos de sus cargos y de su posición social, y los ve como son en realidad: débiles, corrompidos, viciosos y llenos de ambición, lujuriosos, presumidos y falsos[15]».

Ninguna persona, ningún nombre propio puede sentirse ofendido en sus versos, porque sólo corrigen las costumbres. En algunos momentos, Marcial bromea como caricaturista, porque también desea agradar a su público. Marcial expresa su preocupación por la sociedad romana de una forma directa a través de sus epigramas, verdaderos espejos en los que los romanos podían verse reflejados con todo realismo. La intención moralizadora de Marcial queda patente al final de cada epigrama, dejando a la consideración del lector una sentencia o un juicio moral:

> «Emilio, si eres pobre, lo serás siempre, porque hoy las riquezas no se dan más que a los ricos[16].» «Antonio (famoso por asesinar a Marco Tulio), ¿por qué desenvainas locamente tu espada contra la elocuencia romana? ¿De qué te aprovecha el haber hecho callar con tanto dinero una boca sagrada? Todo el mundo empezará a hablar en favor de Cicerón[17].»

La rudeza de sus versos no está reñida con su fina sensibilidad hacia los niños y las mujeres:

> «Maestro de escuela, deja descansar a esta inocente multitud, ojalá en recompensa tengas como alumnos muchos adolescentes de cabellos ensortijados, y que te amen graciosamente en torno a la mesa… Deja en paz el cuero escítico, cortado en correas hirientes, con el que fue azotado Masías de Selene. Que descansen las tristes férulas, cetros de los pedagogos y reposen hasta el 15 de octubre: los niños en el verano, si se conservan sanos, ya aprenden suficientemente[18].»

En cambio, Marcial no da muestras de sensibilidad religiosa. Su concepción religiosa es epicúrea: los dioses no intervienen en la vida de los hombres ni éstos tienen que esperar nada de aquéllos. También es epicúrea su invitación a gozar en plenitud de todos los instantes de la vida, prefiriendo los goces inmediatos a los goces futuros, y desechando aquellos goces cuya consecución conllevan duras exigencias:

> «Dices, Póstumo, que empezarás a vivir mañana, y así lo dices siempre. Dime, Póstumo, ¿cuándo llega ese mañana? vivir hoy es ir con retraso. El verdadero sabio, Póstumo, es quien ya vivió ayer[19].»

El retorno a Bilbilis fue para Marcial una dura prueba, pero, al fin, logró olvidarse de la agitada vida romana. Nada podía proporcionarle un

---

15 GUILLÉN, J., *o.c.*, p. 25.

16 MARCIAL, *Epigramas,* V, 81.

17 *Ibíd.,* V, 69.

18 *Ibíd.,* X, 62.

19 *Ibíd.,* V, 58.

bienestar como el que disfrutaba en su villa bilbilitana. Por eso no se cansa Marcial de cantar con expresiones que recuerdan a Horacio las excelencias de la vida retirada:

> «… Tú (Liciniano) invitarás al cazador y él acudirá a ti presto a tu ruego para tomar parte en tu mesa. No habrá zapatos con lúnulas, ni togas, ni vestidos que exhalan olor a púrpura. No verás el hórrido Liburno, ni al plañidero cliente, ni las exigencias de las viudas. Ni un reo pálido vendrá temprano a interrumpir tu profundo sueño, sino que dormirás toda la mañana. Que otro consiga un largo y frenético «muy bien»; tú compadécete de los felices del mundo, y disfruta con sencillez de los goces verdaderos, mientras consigue aplausos tu amigo Sura. La vida reclama honestamente los días que quedan, cuando ya se ha conseguido la fama conveniente[20].»

Entre Marcial y Horacio circula la misma corriente filosófica: no fatigar al alma efímera con preocupaciones de cosas eternas, y buscar aquel equilibrio corporal que nos haga sentirnos felices. Si Horacio se retiró a la Sabina para reencontrarse con la naturaleza, Marcial hace lo mismo en su villa de Bilbilis:

> «¿Qué cosa mejor que tendernos a la sombra de este plátano y de este pino y beber mientras podamos, sin inquietudes (…) mientras aparece Lidia, la alegre y bien amada, con su lira de marfil y su cabellera recogida con una trenza, a la usanza de Laconia?[21].»

La «aurea mediocritas» *(auream quisquis mediocritatem diligit*) de los epicúreos y de Horacio está latente en los siguientes versos de Marcial, síntesis de su propio ideal de vida: ausencia de dolor físico, eliminación de raíz del dolor moral que nos traen el temor a los dioses y el pensamiento de la muerte, y llevar una vida puramente natural:

> «Mientras quizás tú, Juvenal, vas errante sin reposo por la bullonguera Subura, y recorres el monte de la diosa Diana; mientras sudas bajo la toga que el aire agita, al recorrer los palacios de los poderosos y te fatiga el grande y pequeño Celio, a mí me recibió en su seno, después de muchos inviernos, mi Bilbilis, soberbia por su oro y por su hierro, y ha hecho de mí un labrador. Aquí, entregado a la pereza, cultivo con trabajo agradable el Boterdo y la Platea, estos son los nombres demasiado rudos por estas tierras Celtíberas, disfruto de un sueño profundo e interminable, que a duras penas me rompe la hora de tercia, y ahora recupero todo lo que he dejado de dormir durante treinta años. No veo para nada la toga, pero cuando lo pido me dan un vestido próximo que está encima de un sillón roto. Al levantarme me recibe un hogar alimentado por un montón de leña recogida en el vecino carrascal, y la mujer de mi encargado rodea de una multitud de ollas. Enseguida se me presenta el cazador, que tú querrías tener en una selva retirada. El encargado imberbe distribuye sus raciones a los escla-

---

[20] *Ibíd.,* I, 49.

[21] HORACIO, *Carmina,* II, XI, 13.

> vos y les ruega que se corten los largos cabellos. Así me gusta vivir, en esta vida deseo que me encuentre la muerte[22].»

La época que le tocó vivir impulsaba a la crítica, pero fue su talento literario el que perfeccionó el género epigramático. Aunque Marcial no posee sistema ideológico propio, su interés está centrado en el hombre, visto a través de la sociedad romana, alta y baja, virtuosa y viciosa. En este sentido, Marcial refleja en sus versos la autocomprensión del hombre culto de Roma, dominado por la ideología epicúrea. Aragón debe a Marcial que varios nombres de sus pueblos (Calatayud, Bubierca, Alhama, río Jalón, etc.) entraran tempranamente en la Literatura Universal[23].

Marco Fabio Quintiliano (30 d.C.?)

En el siglo I d. C. Hispania era ya una rama frondosa del árbol de la Romania, y el Convento Jurídico Cesaraugustano podía gloriarse de haber dado a Roma dos hombres de letras eminentes: el poeta Marco Valerio Marcial y el maestro Fabio Quintiliano, incluidos ambos entre los más ilustres escritores de la cultura latina. Ninguno de estos dos hombres sobresalió por sus aficiones filosóficas; pero no se puede decir que vivieran alejados de la filosofía. Marcial rezuma en sus versos epicureísmo, y Quintiliano, debido a su condición de maestro de retórica durante más de veinte años, poseía conocimientos de derecho, de retórica y de filosofía griega y romana. La *Institutio Oratoria (I.O.)* no es una obra filosófica, pero sí puede figurar entre las primeras historias de las ideas filosóficas de la Antigüedad greco-romana.

Marco Valerio Marcial y Fabio Quintiliano coincidieron en Roma, aunque parece que no llegaron a entablar amistad. En cierta ocasión en que Quintiliano aconsejó a Marcial que se dedicara a defender «causas» para salir de la pobreza en que vivía, el bilbilitano le contestó con estos versos laudatorios:

> «Quintiliano, gran moderador de la voluble juventud, gloria de la elocuencia romana, si yo deseo vivir, aunque sea pobre, en los años en que pueda ser útil, perdóname; nadie se empeña en vivir con toda intensidad. Déjelo para más tarde el que desea superar el censo de su padre, y hace más reducidos los patios con colosales estatuas, a mí me encanta un hogar y unos techos que no repugnen ennegrecerse por el humo, una fuente de agua viva y el rústico césped. Que aparezca mi esclavo bien nutrido, que mi esposa no sea demasiado letrera, que en la noche no me interrumpan el sueño, y que el día se me pase sin litigio alguno[24].»

---

[22] Marcial, *ibíd.,* XII, 18.

[23] Iso, F. J., «Marcial y su época», en *Aragón en el pasado*, Zaragoza, CAI, 1988, p. 62.

[24] Marcial, *Epigramas,* II, 90.

Quintiliano nació en Calagurris (Calahorra) hacia el año 36 d. C. Siendo aún niño fue llevado a Roma para que aprendiera el oficio de su padre: la abogacía. Hacia la edad de 24 años volvió a Hispania acompañando a Galba, nombrado Pretor de la Tarraconense por Nerón. Al ser proclamado Galba Emperador por las legiones hispanas, volvieron juntos a Roma. Aquí ejerció la abogacía hasta que Vespasiano abrió una cátedra pública de Elocuencia, convirtiéndose Quintiliano en el primer maestro oficial pagando por el erario público. Entre sus alumnos se contaron Plinio el Joven, Tácito y, tal vez, Juvenal[25].

Quintiliano es autor de la *Institutio Oratoria (I.O.)*, una de las obras de la Antigüedad que más han influido en la Edad Media y el Renacimiento. La obra está dedicada a su amigo Vitorio Marcelo y a su hijo. Sin embargo, Quintiliano escribió esta obra con la mirada puesta en la juventud romana, en especial en sus malogrados hijos, muertos en la flor de la edad:

> «Mientras continuaba noche y día este trabajo y me afligía el temor de morir sin poderlo terminar, la mala fortuna me abatió con un terrible golpe, haciendo que el fruto de mi fatiga permaneciera sólo en mí. Aquella criatura mía en la que había depositado la única esperanza de mi vejez, volvía a perderla[26].»

El argumento de la *I. O.* no era nuevo. En Roma circulaban abundantes obras de oratoria. El propio Quintiliano asegura que también él había escrito obras de oratoria, como *De causis corruptae elegantiae,* obra que no ha llegado hasta nosotros. Pero la *I. O.* es más que una simple obra de retórica. La *I. O.* es una *Summa* o enciclopedia en la que entran la pedagogía, las disciplinas liberales, el arte con toda su problemática y la metodología. Esta obra es fruto de una profunda experiencia personal y profesional, de una gran preparación científica y de un conocimiento seguro de la riquísima bibliografía existente sobre un problema que fue para los antiguos asunto de máxima importancia. Quintiliano conoce directamente los textos filosóficos y retóricos de los autores pasados y contemporáneos: Platón, Aristóteles, Isócrates, Teofrasto, Ermagora, Apollodoro, Teodoro, Varrón, Cicerón, Celso, etc. Quintiliano ofrece en esta obra una visión orgánica del arte de la retórica y coloca la filosofía entre los saberes esenciales para la formación del aspirante a orador.

Durante la Baja Edad Media y todo el Renacimiento, la *I. O.* de Quintiliano fue un pilar básico de formación intelectual y humana. Fue traducida a todas las lenguas romances, y los mejores humanistas (Erasmo, Moro, Nebrija, Vives, etc.) tuvieron esta obra como libro de cabecera. La *I. O.* ha marcado un hito en la historia de la educación europea.

---

[25] QUINTILIEN, *Institutio Oratoria.* T. I. Les Belles Lettres, Paris, 1975. Introduction de J. COUSIN; DOLÇ, M., *Marco Fabio Quintiliano. Libro Décimo*, Barcelona, 1947.

[26] QUINTILIANO, *I. O.*, I, VI. Introducción. Edición de Rino Faranda. Unione Tipografico-Editrice Torinense, 1968. I y II.

La *I. O.* consta de doce libros. En el primero trata de la educación y de la instrucción del niño en su casa y en la escuela. El libro segundo versa sobre los primeros elementos de la retórica y de la naturaleza de este arte.[27] A lo largo de los libros tercero y undécimo Quintiliano desarrolla: a) las cinco partes de la retórica: invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación; b) las cinco partes del discurso: exordio, narración, prueba, refutación y peroración o conclusión; c) los tres tipos de elocuencia: demostrativa, deliberativa y judicial. El libro noveno está dedicado a los tropos y figuras. El libro décimo, el más interesante desde el punto de vista de la crítica literaria, está dedicado a los ejercicios que ha realizar el juez para la adquisición del hábito o facultad oratoria. Estos ejercicios abarcan la *lectura* (conocimiento de la lengua, de los autores, de la oratoria, de la filosofía y de la historia), la *escritura* (selección de temas para la imitación) y la *oratoria*. Por último, en el libro duodécimo traza Quintiliano la figura del orador ideal: *vir bonus dicendi peritus* o unión de cualidades intelectuales y morales[28].

Quintiliano recomienda al orador evitar el estilo extremoso, tanto el asiánico o abultado como el ático o lacónico, y seguir el estilo medio ciceroniano: mezcla de estilo simple y sublime, según convenga en cada caso. Para ser perfecto orador Quintiliano recomienda unir los dos estilos: el estilo literario y el estilo de vida u honestidad[29].

Dado el valor autobiográfico de la *I. O.*, se deduce que Quintiliano era un hombre de carácter dulce, moderado, benevolente y humano, pues de lo contrario no habría recomendado estas virtudes al *perfecto orador*[30]. Quintiliano emplea ejemplos y consejos cargados de sentido moral: «La autoridad debemos merecerla con el ejemplo de nuestra vida[31].»

---

[27] «Algunos han dicho que la retórica se identifica con la política. Cicerón la llama parte de la ciencia de gobernar (pero la ciencia de gobernar es lo mismo que sabiduría), otros, como Isócrates, la consideran una rama de la filosofía. Nosotros convenimos con la definición de Cleantes: la ciencia de hablar bien. De esta manera se dan juntas todas las virtudes del discurso, incluida la moralidad del orador, si es cierto, que sólo el hombre honesto puede hablar bien», en *I. O.*, II, 15, 33.

[28] *I. O.*, XII, 1,1.

[29] «La naturaleza se hubiera comportado como una madrastra si tras haber sido generosa con los hombres dándoles lo que no ha dado a los animales, hubiera inventado la elocuencia para ser cómplice de los delitos, contraria a la inocencia y enemiga de la verdad», en I. O., XI, 1, 2. «Nosotros, que nos hemos propuesto formar al perfecto orador, y que deseamos que sea, ante todo, un hombre honesto...», en *I. O.*, II, 15, 33.

[30] *I. O.*, XI, 1, 42.

[31] «Hay que hacer triunfar lo justo y lo verdadero», V, 14, 29. «Es indigno de un hombre de bien acudir a medios malos», VI, 1, 7. «Para el hombre honesto el sentimiento del honor es un freno más potente que el temor», IX, 2, 76. «Todo exceso es poco elegante», XI, 2. 91; IV, 2, 125.

En sus relaciones con los demás Quintiliano es un hombre de talante liberal: defensor de sus propias ideas y al mismo tiempo respetuoso con las ideas de los otros[32]. Quintiliano no perteneció a ninguna secta o escuela filosófica, ni fue un hombre servil en el seguimiento de sus autores preferidos. «Cicerón, con toda su autoridad, no me persuadirá», escribe[33].

La *I. O.* es una *Summa* de retórica greco-romana. En ella están incluidas todas las artes liberales, tal como pasaron a la cultura medieval bajo la denominación de *Trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). En este sentido, el programa formativo de Quintiliano es más enciclopédico que el de Cicerón[34]. Éste no incluyó entre las ciencias formativas del orador la música y las matemáticas. La música, escribe Quintiliano, es útil para el estudio de los ritmos, de los gestos, de la poesía; y las matemáticas son útiles cuando el orador tiene que dar explicaciones sobre superficies y medidas. Cicerón, en cambio, dio gran valor a la historia como ciencia del pasado. Quintiliano sólo concede a los escritos de historia un valor estilístico. En síntesis: mientras la retórica de Cicerón es inseparable de su actitud crítico-filosófica porque es una retórica forense (elocuencia), Quintiliano le confiere carácter pedagógico e instructivo (preceptivista).

La *I. O.* es una obra unitaria, un sistema de formación integral del futuro orador. La base filosófica o antropológica de la *I. O.* es ecléctica: una síntesis de las filosofías de Platón, Aristóteles y, sobre todo, del estoicismo medio (Panecio). Quintiliano va más allá que Cicerón respecto del valor formativo de la filosofía, al considerarla como una exigencia ineludible para el buen orador. Cicerón considera la filosofía sólo como un complemento para el buen orador.

Siguiendo la tradición de los filósofos estoicos, Quintiliano divide la filosofía en tres partes: Física, Moral y Lógica o Dialécticas[35].

a) *La Física.* «El mundo es un ser animado»[36], sujeto a un Orden[37]. En la idea de Cosmos de Quintiliano late un estoicismo difuso. Para Aristóteles el Cosmos es un orden evolutivo; para Quintiliano el Cosmos es un sistema, un plan, una simultaneidad esencial y una solidaridad. Todo está sujeto a un orden interno actual e inmodificable.

---

[32] «Hablaré tal como lo siento», V, 12, 30. «Aunque me equivoque, no trato nunca de engañar a los lectores, pues también indico la opinión contraria a la mía», VI, 3, 112. «Son libres de seguirlo, si ellos lo creen así». «Yo solamente he mostrado lo que me parece razonable», IX, 4, 109.

[33] *I. O.,* IX, 4, 10.

[34] «Testis temporum, lux Veritatis, vita memoriae, magistra vitae», en CICERÓN, *De Oratore*, II, 36. «Ne quid falsi dicere audeat ...; ne quid veri non audeat», *ibíd.,* 62.

[35] *I. O.,* XII, 2, 10.

[36] *I. O.,* V, 14, 12.

[37] *I. O.,* VII. Proemium.

b) *La Moral y la Religión.* El hombre es un animal mortal y racional; por eso ocupa un lugar intermedio entre las bestias y los dioses[38]. Quintiliano no se pronuncia sobre la inmortalidad del alma, pero al hablar de la figura lógica llamada *epiquerema* pone como ejemplos de argumentación cuestiones sobre la inmortalidad del alma[39]. Claro que Quintiliano usa sólo el epiquerema para cuestiones verosímiles. Al recordar la muerte de su esposa y de sus hijos, Quintiliano no menciona la existencia de una vida ultraterrena. Toda su esperanza la concentra Quintiliano en la obra que está escribiendo[40].

Del corazón de Quintiliano no brotan sentimientos religiosos. Ni siquiera cree en la «inspiración» divina de los poetas. Según él, todo tiene una explicación psicológica: «Las felices improvisaciones no encierran ningún misterio, pues la causa está clara»[41]. A pesar de todo, Quintiliano habla de la existencia de los dioses e incluso de Dios «*padre de las cosas y hacedor del mundo*»[42]. Esta fórmula es un resabio de la teología popular estoica, lo mismo que la creencia en la Fortuna (el fato) y en la Providencia[43]. Esos dioses están muy alejados de los hombres como para que éstos crean y confíen en ellos.

De todas formas, la frialdad religiosa de Quintiliano choca con el uso frecuente que hace de expresiones religiosas. Así, Quintiliano reconoce el valor veritativo de las proposiciones fundadas en el consentimiento general, como: «los dioses existen» o «hay que respetar a los padre»[44]. No se puede asegurar que Quintiliano sea un escéptico absoluto. Lo verdadero, escribe, es un estado individual; y la verdad y certeza residen en el testimonio de los sentidos y en el consentimiento universal. Quintiliano coincide en este punto con los estoicos y los epicúreos.

En cuanto al Estado, Quintiliano afirma que si el mundo está gobernado por una Providencia, es lógico que el Estado sea dirigido por las gentes de bien; y si nuestra alma tiene origen divino, los hombres debemos tender a la virtud y no ser esclavos de nuestras pasiones corporales. Siguiendo la tesis estoica de Zenón, de Cleantes y de Crísipo, Quintiliano reconoce en todos los hombres la existencia de una tendencia natural hacia el bien

---

38 *I. O.,* VII,3, 15.

39 *I. O.,* V, 14, 10, 12, 13.

40 «¿Qué tengo que hacer alma? ¿O qué puedo esperar sintiéndome odioso por los dioses?», en *I. O.*, VI, Proemium. Es la página más patética de toda la *I. O.*

41 *I. O.,* XI, 1, 9.

42 *I. O.,* II, 16, 12.

43 «Llámala naturaleza, destino, fortuna; todos esos nombres son manifestaciones del poder de Dios» en SÉNECA, *De Benevolentia,* IV, 7-8.

44 *I. O.,* V, 10, 12.

y la virtud. El hombre es un ser moral por naturaleza, y la tendencia al bien está más firmemente arraigada que la tendencia al mal[45].

La felicidad consiste en la virtud, y ésta radica en la razón o conocimiento de la Naturaleza, como dicen los estoicos. Con todo, Quintiliano insiste en el conocimiento de uno mismo y de nuestras propias posibilidades (*Ingenium*), porque el autoconocimiento aleja del hombre la acción de la Fortuna. El hombre no es virtuoso sin la colaboración de la voluntad, hasta el punto que para los estoicos la virtud ha de ser heroica, como corresponde a hombres en los que la voluntad asume el peso específico de la personalidad. Quintiliano es consciente de que no todos los hombres están llamados al heroísmo. En todos los hombres existe un camino medio cuyo seguimiento asegura una vida, si no heroica, sí al menos prudente[46]. El equilibrio *(decorum)* de una persona es el resultado de combinar pasión (búsqueda de lo útil) y virtud (honestidad). La naturaleza nos lleva a buscar las dos cosas, pero debemos separarlas y dar preferencia a la honestidad sobre la utilidad[47].

En el proyecto educativo de Quintiliano la *Retórica* es tanto arte como virtud, porque su objeto es ayudar al hombre a desarrollar por igual sus facultades intelectuales y morales. De ahí que la definición catoniana del orador como «*vir bonus dicendi peritus*» la interprete Quintiliano en sentido material (buen orador) y en sentido moral (un orador bueno). Esta conjunción de lo intelectual con lo moral es una característica del ideal humanístico de la cultura latina, que se pone de manifiesto en la distinta concepción que de la retórica tenían los griegos y los romanos. La retórica griega derivó hacia la sofística, entendida como un conjunto de procedimientos de carácter técnico y pragmático; la retórica romana, en cambio, se convirtió a partir de Cicerón en una nueva forma de cultura, la *Elocuencia*, la cual está personalizada en el *juris prudens* (el Prudente): el hombre que sabe derecho, que conoce a fondo las leyes, las costumbres, los modos de enjuiciamiento y, sobre todo, que sabe crear jurisprudencia aportando soluciones justas y humanas. La sabiduría del Prudente no está hecha de argucias, sino que se apoya en un elevado sentido de la justicia, del bien y del orden. Al principio, esta sabiduría era algo intuitivo; después, con la aportación de la filosofía griega, en especial de la armadura lógica de Aristóteles y de la riqueza moral del estoicismo, se convirtió en un arte o saber teórico-práctico.

---

[45] «Si se obedecen los preceptos de la naturaleza, la educación resulta fácil, pues nos han creado dotándonos de los mejores sentimientos. Por eso, es fácil aprender lo bueno, si de verdad lo deseamos. Sin embargo, nos seguimos admirando de que existan personas malas» en *I. O.,* XII, 11, 12.

[46] «Y lo mismo se diga de las demás cualidades. Sobre todo se tenga en cuenta que de ordinario la vía más segura es la del medio, porque los dos extremos son peligrosos» en *I. O.,* XII, 11, 80; IV, 2, 35; VII, 3. 17; VIII, 3, 41; XII, 1, 10; XII, 10, 80.

[47] *I. O.,* XI, 1, 9.

c) *La Dialéctica.* Una parte importante de la retórica es la *argumentación.* Pero, a diferencia de la filosofía y de la ciencia, cuyos razonamientos entrañan evidencia y necesidad, la retórica es el discurso de lo probable, de lo posible y de lo verosímil. Mientras la filosofía trata de convencer, la retórica busca los medios para persuadir. No siempre han estado claras las diferencias entre retórica y filosofía. La historia de sus mutuas relaciones ha sido bastante turbulenta. Actualmente existe una tendencia que busca la rehabilitación de la retórica como una parte de la filosofía[48]. Para conocer mejor la magnitud de la *I. O.* de Quintiliano en este punto, hacemos un poco de historia.

Con el advenimiento de la sociedad democrática ateniense, todos los ciudadanos disfrutaron de la «igualdad de derecho a la palabra» (*isegoría*). Naturalmente, no todos los ciudadanos podían ejercer ese derecho por carecer del arte de hablar en público. Así es cómo surgieron los primeros profesionales de la palabra: abogados y oradores. Tan importante era el papel que desempeñaban en aquella sociedad los abogados y los oradores, que la adquisición del arte de la palabra se convirtió para los griegos en el primer valor educativo. Los primeros sofistas aparecieron como maestros en el arte de la palabra, llegando incluso a monopolizar esta clase de educación. Con el tiempo, los sofistas fueron perdiendo el valor unitario de la educación al hacer excesivo hincapié en los valores formales del discurso en detrimento de los valores morales. Poco a poco la retórica fue degenerando en una habilidad dialéctica cuyo objetivo final era el triunfo sobre el adversario aún a costa de la verdad.

No existen leyes absolutas, afirmaban algunos sofistas. En el hombre todo es artificio, convención y, por tanto, aprendizaje. Así pues, si la naturaleza no encierra un *ethos* (carácter), aquella queda reducida a un conjunto de tendencias y de instintos fácilmente manipulables desde el exterior. Pero, no todo fue negativo en los sofistas. Platón, su gran adversario, dejó a la posteridad una negra imagen de la mayoría de los sofistas, olvidando aportaciones decisivas de aquellos a las ciencias del lenguaje. El choque dialéctico entre el filósofo Platón e Isócrates (retórico, no sofista) acerca de la superioridad de uno u otro saber fue en realidad una lucha por hacerse con la educación de la juventud ateniense. A los ojos de Platón, Isócrates representaba una amenaza para la filosofía, puesto que si la educación quedaba bajo la dirección de un orador tan prestigioso y bri-

---

[48] PERELMAN, Ch. y OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989, p. 16: «La retórica forma parte, por tanto, de la filosofía, ya que ésta no contiene demostraciones sino argumentaciones; la diferencia entre filosofía y retórica es sólo de grado: mientras que la argumentación retórica va siempre dirigida a un auditorio concreto y particular, al que pretende persuadir, la argumentación filosófica se dirige a un auditorio ideal y universal, al que intenta convencer. Mientras la persuasión connota la consecución de un resultado práctico, la adopción de una actitud determinada o su puesta en práctica en la acción, el convencimiento no trasciende la esfera mental».

llante como Isócrates, la cultura griega corría el peligro de orientarse hacia el brillo y el éxito práctico del individuo, prescindiendo de los valores superiores. Por el contrario, el ideal de formación representado por la filosofía consistía en la recuperación del carácter intelectual de la educación, la cual tiene su culminación en el descubrimiento del bien y del mundo interior o moral del hombre. La filosofía, por tanto, es el conocimiento de lo verdaderamente bueno, valioso, justo y bello.

Siguiendo a su maestro Platón, Aristóteles reprochó a Isócrates que se ocupara excesivamente de las formas. Pero, emulado por la importancia que había adquirido la escuela isocrática en cuanto a la teoría y práctica del discurso, Aristóteles llevó a acabo una sistematización de la retórica que sirvió de didáctica y de praxis de esta disciplina en los siglos posteriores. Aristóteles no comparte la actitud negativa de Platón y admite la utilidad y hasta la necesidad de la retórica, porque proporciona para cada asunto posibles medios de persuasión. La retórica, dice Aristóteles, es un arte (*téjne*), y en cuanto tal no está ligada ni a la ciencia ni a la moral. Es cierto que todo hombre tiene una conciencia que seguir, y como ciudadano tiene unas leyes que obedecer, pero si es abogado u orador debe poseer el arte de la oratoria.

Platón escribe en el *Fedro* (257 B) que la Retórica ha de ser dialéctica, sujeta al método de la síntesis y análisis. Su objeto es la verdad o la definición esencial, nunca lo verosímil, como afirman los sofistas, los cuales hacen descansar la retórica en la fuerza del discurso (267 A). Por eso elimina Platón de su República la enseñanza de la poesía, porque su dominio pertenece más a lo verosímil que a lo verdadero, afecta más al sentimiento que a la razón.

La reacción de Aristóteles fue sustraer la retórica del ámbito de la moral (ciencia absoluta, según Platón) y considerarla como la ciencia de lo relativo, de lo opinable, que engloba la mayor parte de los asuntos de la vida. Esta forma de entender la retórica no significa consagrar un relativismo universal, sino reconocer que la vida humana se desarrolla sobre opiniones y que éstas tienen su propio margen de verdad que la retórica ha de descubrir mediante una técnica adecuada.

Ante el Tribunal que decide las sanciones que se deben imponer a los que quebrantan las leyes, o ante la Asamblea popular que delibera sobre la salvaguardia del Estado, el orador o abogado necesita una técnica argumentativa para refutar las opiniones contrarias o demostrar que su opinión es más firme que la contraria. Lo que se pone en juego son las opiniones, no los hechos que son competencia del juez y de los testigos. Ahí está la eficacia de este arte o *téjne*. Además, si se desea combatir la inmoralidad, el mejor remedio es conocerla. El orador ha de conocer los *pro* y los *contra* y saber concluir en los dos sentidos.

La forma argumentativa de la retórica es llamada por Aristóteles «sofisma contingente». Hay dos formas de silogismo: el científico, fundado en

premisas verdaderas y conclusión necesaria, propio de la demostración científica, y el silogismo contingente, fundado en premisas y conclusión posibles. Este silogismo lo denomina Aristóteles entimema, porque sus premisas son la opinión, el ejemplo y el indicio. Como las opiniones son cambiantes y contradictorias, el entimema es un argumento que puede concluir tanto sobre el *pro* como sobre el *contra*, puesto que el valor moral ha sido puesto entre paréntesis. Para Aristóteles, retórica y dialéctica no son la misma cosa, pero sí son análogas porque coinciden en el hecho de fundarse en verdades de opinión: «La retórica es análoga a la dialéctica. Ambas se ocupan de los objetos cuyo conocimiento es, en cierto método, propio de todos los hombres, y no de una ciencia específica»[49]. Por último, Aristóteles señala que las premisas de los silogismos, dialécticos y retóricos, se extraen de los *tópoi* (lugares), que son de dos tipos: comunes y propios.

La tradición retórica de los griegos llegó a Roma en el siglo II a. C. Tras la primera reacción capitaneada por M. Porcio Catón (161 a. C.) contra la intrusión de los filósofos y rétores griegos en la cultura romana, los romanos acabaron descubriendo el valor cultural de la filosofía y de la retórica helénicas y aceptando su enseñanza. La Casa de los Escipiones se convirtió en un círculo intelectual en donde la cultura, el pensamiento y la civilización griegas encontraron decidido apoyo, produciéndose una sensible metamorfosis y transmutación de valores, preferencias e ideales. El poeta Horacio lo expresó así: «La vencida Griega cautivó al fiero vencedor (*Graecia capta ferum victorem cepit*)»[50]. En Roma se repitió el mismo fenómeno cultural que en Grecia: la filosofía y la retórica se disputaron la supremacía en la educación. Durante la época republicana la retórica encontró un ambiente muy favorable, y la habilidad discursiva constituyó el *summum* de la fama política y profesional.

Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.) fue el primer escritor latino que destacó en retórica, después de que Roma hubiera desatendido durante siglos el arte de bien decir. El manual de retórica más antiguo escrito en latín fue *Rhetorica ad Herennium* (84 a. C.), atribuido a Cicerón. Es una obra destinada a popularizar la retórica y un esfuerzo por adaptarla a las necesidades de Roma, empleando ejemplos sacados de la historia romana. Cicerón, formado en la tradición griega, consideró a la filosofía y a la retórica como ideales supremos de la cultura. Por eso, al «*vir bonus dicendi peritus*» añade Cicerón la formación filosófica. El retórico, dice Cicerón, ha de poseer el saber filosófico, pero no a la manera del filósofo. Esto no quiere decir que exista oposición entre retórica y filosofía; existen sólo diferencias de método. Cicerón conduce la filosofía y la retórica hacia la unión que desde Isócrates había desaparecido. Ambas disciplinas son necesarias: la retórica enseña a decir, y la filosofía enseña a pensar.

---

[49] ARISTÓTELES, *Retórica,* I, 1, 1354 a

[50] HORACIO, *Epistolae,* II, 1, 156.

Si el arte de la oratoria fue originariamente «*ars recte dicendi*» (arte de hablar bien), Cicerón añade a este arte una reflexión sobre los «deberes» del orador, de acuerdo con el alto contenido político de la *Elocuencia,* verdadero fundamento de la vida social. Por eso añadió al arte de hablar la virtud, porque el orador debía aparecer como la expresión máxima de la sabiduría y de la elocuencia.

Para los romanos la sabiduría llegó a ser sinónimo de *Elocuencia.* Ésta sustituyó a las virtudes militares y se convirtió en la categoría cultural suprema durante la época republicana. La *Elocuencia* encierra un alto ideal cultural que culmina en la *Humanitas* latina, síntesis de talento, cultura literaria, filosofía, historia, política y arte de la palabra. En la *Elocuencia* el arte oratorio está unido a la filosofía, porque ésta ayuda a convencer. Sin la filosofía la oratoria quedaría en mera opinión: «No dudo que mucho más rico en elocuencia ha de ser aquel que habrá comprendido la naturaleza de todas las cosas y la teoría de todas las artes»[51].

Cicerón llevó a cabo en la cultura romana un cambio transcendental. Los romanos tenían una predisposición hacia lo real, lo concreto; eran poco inclinados a la indagación desinteresada, a preocuparse por lo desconocido y lo imprevisto. Esto se traducía en cierta atonía e incapacidad para la admiración de las bellezas del mundo exterior y para el sondeo de la vida interior del hombre. Para romper con este atavismo, Cicerón recomendó a los gobernantes el «otium cum dignitate»: no un ocio despreocupado, sino el ocio que permite pensar (cultivar el espíritu) de cara al perfeccionamiento de su acción.

En su obra *De Republica* desarrolla Cicerón este equilibrio entre acción y contemplación. El político, escribe, debe asegurar ante todo el buen funcionamiento de la ciudad. pero el político necesita también la contemplación, porque ésta le proporcionará altura de miras sobre los problemas concretos. De esta forma, el político actuará guiado por exigencias superiores y universales, como son el bien común de Roma y la salvaguarda de los principios republicanos, el sentido de la justicia, la ecuanimidad, la honestidad, la incorruptibilidad, la filantropía, etc. La grandeza de aquel «elocuentísimo hombre» llamado Cicerón estriba en haber convertido la lengua latina en una obra de arte, y la retórica latina en una fuente de humanismo universal.

Un siglo después de Cicerón, Quintiliano recuperó el noble ideal de la retórica ciceroniana. La *I. O.* de Quintiliano es fundamentalmente una obra de formación retórica, pero a lo largo de la misma su autor va desgranando sus conocimientos filosóficos, en especial de historia de la filosofía, de la moral y de la retórica aristotélica. Quintiliano dedica el Libro V

---

[51] CICERÓN, *De Oratore,* I. XVII, 78.

de la *I.O.* a la argumentación retórica. A la división aristotélica (*Rhet.,* I, 2, 1355b) de las pruebas en extratécnicas y técnicas, Quintiliano añade las prejudiciales, propias de la judicatura romana (V, 1, 1). En cuanto a las clases de argumento, Quintiliano asume las que emplearon Aristóteles y Cicerón: el entimema, el epiquerema y el ejemplo, dando especial énfasis al último (V, 11). El entimema es un silogismo cuyas premisas son verosímiles (no necesariamente verdaderas). Suele omitirse la premisa más obvia: «También tú puedes equivocarte, pues eres un ser humano». Aquí se omite una característica que comúnmente se atribuye a los seres humanos: «Todos los seres humanos pueden equivocarse». El epiquerema es el silogismo incompleto pero conduce a la conclusión a través de una serie más larga de premisas. Quintiliano lo prefiere al entimema (V, 14). Respecto a la relación entre retórica y moral, Quintiliano se muestra más influido por Cicerón y por el estoicismo (Panecio) que por Aristóteles.

Anteriormente hemos señalado cómo Quintiliano distingue entre la retórica o arte de los medios que conducen a la persuasión, y la justicia. El orador aprovecha los márgenes de verdad que existen entre dos opiniones contrarias (no se entra en los hechos, que son inmodificables) para hacer prevalecer la suya. Al juez le corresponde la grande responsabilidad de juzgar qué opinión presenta más verosimilitud (estamos en el campo de lo opinable)[52]. Ahora bien, ¿es moralmente lícito que el orador cargue excesivamente el peso de su discurso sobre los sentimientos del auditorio y el juez? Aristóteles analiza las formas de suscitar emociones (*Rhet.,* II), pero señala que debe hacerse dentro de ciertos límites, aunque él no entra en la cuestión moral del problema.

Cicerón y los estoicos unen utilidad y honestidad. Lo mismo hace Quintiliano. Según el calagurritano, las emociones tienen su lugar en el exordio y en la peroración final. Es útil suscitar emociones en el auditorio, pero dentro de un uso moral de las mismas, como corresponde al *decorum*, una virtud que no debe faltar en ningún acto de la persona:

> «La elocuencia se funda en la sabiduría; en el discurso como en la vida no hay cosa más difícil que advertir lo que conviene *(quid deceat)*. Los griegos lo llaman "to prépon", nosotros podríamos llamarlo *decorum*[53].»

El *decorum* funciona como un transcendental de naturaleza ética y estética: no puede faltar en ningún acto de la vida del hombre, ya sea el hablar, el pensar, el actuar o el escribir. El *decorum* se confunde con la mesura, y ésta es una virtud.

> «Si la belleza del cuerpo atrae la atención de los ojos por la armoniosa disposición de los miembros, y si agrada debido a que todas sus partes se

---

[52] *I. O.,* II, 17, 34.

[53] CICERÓN, *De Orat.,* 70, ss.

> armonizan con encanto, así también si en nuestra vida reina lo conveniente, suscitará la aprobación de aquellos con quienes vivimos, debido al orden, equilibrio y mesura de nuestras palabras y de nuestros actos[54].»

Quintiliano ha recuperado el ideal romano de la *Elocuencia*. Él mismo se considera «*quasi eloquentiae parens*» (como un padre de la elocuencia), pues nadie desea el fin de un arte que en otro tiempo fue grande. Quintiliano quiere formar oradores sabios, prudentes, entregados al bien de los ciudadanos mediante la acción política. Por eso alaba la elocuencia como «el mayor don concedido a los hombres por los dioses y sin la cual todo queda mudo y sin esplendor presente y pasado»[55].

El maestro Quintiliano termina la *I. O.* proponiendo a los jóvenes un ideal moral con fondo estoico, y que más parece estar escrito por el padre de la moral moderna, Manuel Kant, que por un romano de hace dos mil años:

> «Estos son los preceptos de retórica con los que quiero ayudar a la juventud. Aunque su conocimiento no acarree a los jóvenes grandes ventajas, por lo menos suscitará en sus almas el deseo de aplicarse a los mismos con buena voluntad[56].»

Aurelio Prudencio Clemente (348 d.C.?)

El poeta Aurelio Prudencio Clemente, nacido en tierras del Convento Jurídico Cesaraugustano, nos ha dejado en su obra poética fragmentos históricos sobre la primitiva Iglesia cristiana de Zaragoza. Al margen de este valor historiográfico, el valor poético de Prudencio es tan grande que desde los primeros siglos del cristianismo el calagurritano figura entre los más excelsos poetas latinos.

Parece ser que a la romanización de los íberos siguió pronto la cristianización de los hispano-romanos. No se sabe con exactitud cómo se formaron en Zaragoza las primeras comunidades cristianas. Posiblemente el cristianismo llegó «por los caminos del Norte de África como por los de Italia y Galia a través de los soldados y comerciantes, dado el carácter de centro estratégico y de comunicaciones que la ciudad romana de Zaragoza significaba en todo el cuadrante nordeste de la Península»[57].

---

[54] Cicerón, *De Offic.*, I, 28, 98.

[55] *I. O.,* XII, 11, 5.

[56] *I. O.,* XII, 11, 30-31.

[57] AA.VV. *El espejo de nuestra historia. La diócesis de Zaragoza a través de los siglos, Zaragoza,* 1991-92, p. 103; Eugenio Romero Pose, «Sobre los orígenes del Cristianismo en Aragón», en *Revista Aragonesa de Teología,* 3 (1996), pp. 55-70; Ricardo García V., *Historia de la Iglesia en España*, I, Madrid, BAC, 1979; Manuel Sotomayor, «Leyenda y realidad en los orígenes del cristianismo hispano», en *Proyección,* 36 (1989), pp. 179-198; Javier Arce, «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV», en *Príncipe de Viana*, 32 (1971), pp. 245-255: AA.VV., «Prisciliano y el priscilianismo», en *Cuadernos del Norte,* Oviedo, 1981.

La primera alusión a la comunidad cristiana de Zaragoza data del año 254, y proviene de san Cipriano, obispo de Cartago. Se trata de una carta de este obispo en respuesta a las cartas que le dirigieron los obispos de León-Astorga y de Mérida. En esa carta cita a Félix de Zaragoza. No se especifica si era obispo o un simple clérigo. De todas formas, a Félix le cabe la gloria de ser el primer cristiano de Zaragoza que se conoce. En un fragmento de su carta, dice así san Cipriano:

> «Lo cual, como escribía, queridísimos hermanos; como lo afirman también Félix y Sabino, colegas nuestros, y lo indica en su carta otro Félix de Zaragoza, hombre de fe y defensor de la verdad[58].»

A finales el siglo III o principios del IV tendría lugar el martirio de Engracia y de dieciocho compañeros más, cantados por el poeta Aurelio Prudencio Clemente a finales del siglo IV:

> «Tú, Zaragoza, apasionada de Cristo, ceñida la frente con pálida rama de olivo, ornato de la paz, llevarás contigo dieciocho santos[59].»

En el mismo siglo IV aparece Valerio (san Valero), obispo de Zaragoza, firmando las Actas del primer Concilio hispánico en Elbira (Granada) el año 306-310. También hubo dos representantes de la Iglesia de Zaragoza en el Sínodo de Arlés (314). En el año 380 se celebró en Zaragoza el primer Concilio zaragozano y segundo de los celebrados en Hispania, con objeto de hacer frente a los excesos eclesiales de Prisciliano y de sus seguidores[60]. Estos acontecimientos son una clara muestra de que la Sede zaragozana comenzaba a destacar entre las Sedes episcopales hispánicas como ciudad martirial, sinodal y culta. Hasta «la arqueología, por otra parte, corrobora del modo más pleno la integración activa de la Cesaraugusta de la segunda mitad el siglo IV en lo mejor de la romanidad»[61].

---

[58] SAN CIPRIANO, *Carta,* 67, Madrid, BAC, 1964, pp. 631-40.

[59] Aurelio PRUDENCIO, *Obras Completas*, Ed. y traducción de Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez, Madrid, BAC, 1981, p. 547; Lorenzo RIBER, *Aurelio Prudencio,* Barcelona, Labor, 1936.; Guillermo FATÁS, «La primera épica cesaraugustana», en *Aragonia Sacra. Monográfico.* Santa Engracia, espacio diocesano, VI-VII (1991-92), pp. 75-85.

[60] La importancia del concilio cesaraugustano del año 380 no radica tanto en el número de obispos asistentes (doce, entre ellos dos, provenientes de la Galia) cuanto por la trascendencia y preocupación que el movimiento priscilianista acarreó a toda la Iglesia romana. En efecto, Prisciliano se puso al frente de un «confuso» movimiento de renovación ascética, con tendencia hacia el gnosticismo y el maniqueísmo. Al menos, así fue juzgado por sus contemporáneos. Las conclusiones de ese Concilio, según unos condenatoria, según otros no lo fueron, estuvieron en boca de san Ambrosio, de san Jerónimo, de san Agustín, etc. Prisciliano fue ejecutado en Tréveris el año 384-85, y en algunos lugares de España llegó a recibir culto como mártir de la fe. Cfr. I Concilio Caesaraugustano, MDC Aniversario, Zaragoza, IFC, 1981; ESCRIBANO, M.ª V., «El concilio I de Cesaraugusta», en *Revista Aragonesa de Teología*, 5 (1996), pp. 37-52. BELTRÁN, Fco., *Los primeros cristianos*, Zaragoza, CAI 100, 2000.

[61] FATÁS, G., «Caesaraugusta Christiana», en *I Concilio Caesaraugustano*, pp. 135-160; Jacques FONTAINE, «Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del Priscilianismo» en *Culture et spiritualité en Espagne du VI au VII siècle*, London, Variorum Reprints, 1986, pp. 393ss.

Las ciudades de Zaragoza y Calahorra se han disputado el privilegio de ser la ciudad del nacimiento de Prudencio. La discusión surgió a raíz de la traducción de los adjetivos *noster/nostra* referidos por Prudencio a las ciudades de Tarragona, Calahorra y Zaragoza. En el «Himno en honor de los dieciocho mártires de Zaragoza» (*Peristephanon o Libro de las coronas. Hymnus 4*), Prudencio emplea los adjetivos *noster/ nostra* a la vez que muestra su entusiasmo por esta ciudad martirial:

> «Guarda *nuestro* pueblo en un mismo sepulcro, las cenizas de dieciocho mártires; Zaragoza llamamos a la ciudad que tiene tamaño tesoro[62].»
>
> «Este nuevo título de gloria dio el mismo Cristo a *nuestra* Zaragoza para goce propio, para que fuese por mucho tiempo el templo consagrado de una mártir en vida[63].»

Pero, en otra estrofa del mismo himno, Prudencio escribe así refiriéndose a Calahorra:

> «La gloria de Félix presentará la pequeña Gerona, rica en santas reliquias; *nuestra* Calahorra llevará a los dos que veneramos[64].»

Es muy significativo que en el Himno a Zaragoza sólo llame «nuestra» a Calahorra, y no a Gerona, Tarragona y Barcelona, que también menciona. Por otra parte, Prudencio se lamenta en el Himno II del *Peristephanon* de la barrera que «el Ebro vascón» le impide el paso para ir Roma a venerar las reliquias de san Lorenzo:

> «El Ebro vascón a nosotros nos separa, alejados por doble cadena de montaña alpina, al otro lado de las cotidianas cumbres, al otro lado de los nevados Pirineos[65].»

En el Himno I, dedicado a los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio, increpa a las tribus de vascones por haberlos martirizado:

> «¿Crees ya, bárbara gentilidad de los vascones de otro tiempo, cuán sagrada sangre derramó el error cruel? ¿Crees que los espíritus de las víctimas fueron llevados de nuevo a Dios?[66]»

Si Prudencio se hubiera considerado natural de Zaragoza, ciertamente que no hubiera llamado vascón al río Ebro, ni hubiera destacado la dificultad existente para atravesarlo, porque en Zaragoza o cerca de aquí, en Celsa, existía un puente.

La filiación calagurritana de Prudencio no fue puesta en entredicho hasta el siglo XVI-XVII, siendo los hermanos Argensola los grandes defenso-

---

62 PRUDENCIO, *Peristephanon. Hymnus*, 4, 1-4.

63 *Ibíd.,* 4, 140-45.

64 *Ibíd.,* 4, 30-35.

65 *Ibíd.,* 2, 540-45.

66 *Ibíd.,* 1, 95.

res de la filiación zaragozana de Prudencio[67]. Aurelio Prudencio Clemente nació en Calahorra (Calagurris) hacia el año 348 d. C., y viajó a Roma entre los años 401-404, en donde desempeñó algún cargo oficial. Compuso su obra poética en los últimos años de su vida, según se lee en el libro «*Cathemerinon*» (himnario para todas las horas del día), en donde ofrece una síntesis de su vida, niñez, primeros conocimientos, juventud, abogacía y gobierno militar:

> «Diez lustros ya viví, si no me engaño; por sétima vez, tras ellos, el solsticio hace rodar el año, al par que gozo del sol que pasa y toma. Apremia el fin y Dios acerca ya a mi ancianidad el día vecino. ¿Qué cosa de provecho hice en el espacio de tan luengo tiempo?[68]»

Las fuentes de inspiración de Prudencio son religiosas: la Biblia y los Santos Padres, en especial san Cipriano; pero las formas artísticas son totalmente clásicas. Esta actitud receptiva y abierta de Prudencio hacia la cultura clásica contrasta con la intransigencia de algunos intelectuales cristianos, como Tertuliano, que no reconocían ningún valor a la cultura antigua por el hecho de ser pagana. La actitud de Prudencio es preámbulo del ideal monástico medieval: salvar la cultura antigua, tratando al mismo tiempo de cristianizarla e iluminarla con la luz del Evangelio.

Prudencio convierte su trabajo poético en un canto continuado a Dios. Alejado de las preocupaciones mundanas, Prudencio se refugia en la poesía, sin olvidar la trascendencia religiosa y cultural de su trabajo, que busca reconciliar el cristianismo con la cultura antigua. En esto consistió su contribución personal a la comunidad cristiana, según explica Isidoro Rodríguez: «Prudencio comprendió de manera singular los infinitos elementos estéticos de la nueva religión, así como los insuperables cánones del arte del mundo clásico, y los fundió en un abrazo fecundo»[69].

Marco Aurelio Prudencio ha sido llamado con toda razón el «poeta cristiano» por antonomasia, porque supo unir con naturalidad cualidades que parecían excluirse: componer versos antiguos sobre materias nuevas, sin que la idea estorbe al estilo, y sin que el estilo altere la idea[70]. En los versos de Prudencio se hallan presentes los modelos clásicos: Horacio, Píndaro, Virgilio, Lucrecio y Juvenal. Prudencio combina con soltura casi todos los géneros y metros de la poesía latina. Así, en el *Cathemerinon* (Himnario para el día) predomina la lírica, en la *Apotheosis* (Sobre la divinidad de Cristo) y en la *Hamartigenia* (El origen del pecado) la didáctica, en *Contra Simaco* I y II (polémica antipagana) la polémico-satírica, en la *Psychomachia* (Alegoría sobre la batalla del alma) la épico-alegórica, y en *Peristephanon* (Libro de las coronas) la lírico-dramática.

---

67 FATÁS, G., *o.c., p. 145.*

68 PRUDENCIO, *Cathemerinon*. Prefacio, 5.

69 Introducción general a las *Obras Completas de Prudencio, o.c.*, p. 43.

70 *Ibíd.,* p. 43.

En la memoria histórica de los zaragozanos figura Prudencio como el poeta de la gesta cristiana de los primeros mártires de la Iglesia zaragozana. Pero la trascendencia histórica de este hispano-romano nacido en tierras del Convento Jurídico Cesaraugustano abarca otros aspectos religiosos, estéticos y culturales que no podemos olvidar. Recordemos, por ejemplo, que la obra poética de Prudencio fue en toda Europa el modelo de poesía religiosa durante los siglos V-XVI, es decir, hasta finales del Renacimiento. La Iglesia católica utilizó estrofas de Prudencio para el culto divino de las Horas. Otro tanto hicieron algunas Iglesias particulares, como la mozárabe en España y la Iglesia alemana. Los versos de Prudencio fueron fuente de ideas para las artes plásticas y literarias, en especial sus alegorías sobre los vicios y virtudes (*Psychomachia*).

La dulzura poética de Prudencio penetró en todos los ámbitos: en la iglesia, en la casa, en el teatro, en los monasterios y en las escuelas. A él cabe el honor de ser el autor del himnario más antiguo de la poesía latina al Nacimiento y Epifanía del Salvador, «el primer villancico navideño de la musa de Occidente»[71]. Erasmo de Rotterdam obsequió a la hija de Tomás Moro, Margarita, con un comentario a este himno cuando dio a luz a su primer hijo.

¿Tuvo alguna relación el poeta Prudencio con la filosofía? Directamente, no; pero el poeta calagurritano llevó a cabo una difícil labor creadora de imágenes poéticas con las que expresar los conceptos nuevos del cristianismo. Asimismo resulta altamente significativo que Boecio (s. V-VI) en su obra *De consolatione philosophiae* imite el Prefacio del libro *Cathemerinon*. Si Prudencio, al atardecer de su vida, se había refugiado en la poesía para alabar a Dios con cantos, a falta de otros méritos[72], así también Boecio acude a la filosofía como la única que podía consolarle mientras estaba prisionero en la cárcel de Pavía[73]. En el siglo XII, Pedro Compostelano escribió otra imitación: *De consolatione rationis*. En esta obra aparecen dialogando los vicios y las virtudes en su tenaz lucha por apoderarse del alma.

Prudencio, al sentir que su muerte era ya inminente, pide a Dios que le libere de las ataduras del cuerpo, en una clara alusión a las ideas órfico-pitagóricas que consideran al cuerpo como cárcel del alma:

> «Y mientras escribo estos o canto estos poemas, ¡ojalá pudiera volar, libre de aquestos lazos de mi cuerpo, hacia aquella región donde ágil se remontó mi lengua con sus acentos últimos![74]»

---

71 *Ibíd.*, p. 145.

72 «Al fin, empero, de mi vida, despójese de su locura el alma pecadora; a Dios alabe, al menos, con su voz, si ya no puede con sus obras», versos 35.

73 Boecio presenta en dicha obra a un hombre abrumado por las desdichas de la vida a quien se le aparece, personificada, la Filosofía, con la cual conversa sobre los temas teológicos, metafísicos y éticos que consideraba fundamentales.

74 *Cathemerinon*. Prefacio, versos 45.

Si hubiera que resumir en una palabra la grandeza de este poeta hispano-romano, sería la de Maestro y Preceptor de la cultura europea durante muchos siglos. Sus poemas han prestado ideas y colores a las artes plásticas, y fueron estudiados e imitados por monjes, obispos, sacerdotes. Prudencio fue leído en todos los rincones de Europa, como lo prueba la abundancia de manuscritos de sus versos. Generaciones de escolares formaron su inteligencia y su sensibilidad leyendo a «nuestro» poeta Marco Aurelio Prudencio[75].

3. EL FINAL DE LAS PROVINCIAS HISPANO-ROMANAS

Hasta principios del siglo V la vida cultural hispano-romana se desenvolvió con más o menos normalidad. En su *Historia Gothorum* cuenta Isidoro que:

> «El año 408 los vándalos, alanos y suevos invaden España y siembran la muerte y la devastación con sus sangrientas incursiones, incendiando las ciudades y robando y saqueando cuanto existe, hasta llegar la gente por el hambre a comer carne humana.»

Por su parte, los godos, al igual que sus vecinos los suevos, acabaron por afincarse definitivamente en todo el territorio hispano tras la toma de la ciudad de Tarragona en el año 473 por las tropas de Eurico y de Gauterit. Al principio, los suevos y los godos vivieron marginados por la clase aristocrática hispano-romana, la cual se sentía culturalmente superior a aquellos. La legislación prohibía los matrimonios entre romanos y bárbaros. Salviano, en el siglo V, se quejaba de la actitud de muchos romanos que por huir del fisco se mezclaban con los godos. Estos, escribe Salviano, «no miran al refugiarse entre los bárbaros ni a la diferencia de costumbres, ni al lenguaje, ni a la distancia que parece establecer entre ellos el mal olor de sus cuerpos y de sus ropas»[76].

De los matrimonios mixtos surgió una nueva aristocracia urbana que poco a poco fue ocupando los puestos de la administración. Y lo que es más significativo, un nuevo ideal político fue sustituyendo la conciencia

---

[75] RODRÍGUEZ, I., o.c., pp. 62 ss.

[76] ROBLES, L., «La cultura religiosa de la España Visigótica», en *Escritos del Vedat*, V (1975), p. 16. Justo FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1955; Jacques FONTAIN, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique, 2 vols., Paris, 1959; Manuel DÍAZ Y DÍAZ, «Les ars libéraux d'après les écrivains espagnols et insulaires au VII et VIII siècles», en *Ars Libéraux et philosophie au Moyen Age (Actes du IV Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal-Paris, 1969, pp. 37-46; Martín HERNÁNDEZ, «Escuelas de formación del clero en la España visigoda», en *La patrología toledano-visigoda (XXVII Semana Española de Teología, Toledo, 1967*), Madrid, 1970, pp. 65-98.

hispana de romanidad. Este ideal hispano se venía gestando desde muy atrás, según se lee en Orosio:

> «A nuestros abuelos no fueron más tolerables los enemigos romanos que a nosotros lo sean los godos. Que diga España lo que ella misma piensa, cuando durante doscientos años regaba los campos de sangre, y no encontraba, frente a un enemigo que tenazmente le perseguía, fuerzas para rechazarlo ni aun para sostenerse; hasta que destruidas por la guerra sus ciudades y aldeas, sus guerreros, hambrientos por los largos asedios, después de matar a sus mujeres e hijos, no encontraron otro remedio para sus miserias que matarse los unos a los otros. Qué pensaba, en fin, de estos tiempos, que nos lo diga la misma Italia. ¿Por qué se opuso, por qué resistió y luchó España durante cuatrocientos años con los romanos, si la felicidad de éstos no atraía su desgracia, si esta pretensión de los romanos de dominar el mundo no era un obstáculo para la felicidad de todos?[77]»

Consciente de lo que estaba sucediendo, pero, al mismo tiempo, orgulloso de la actitud de los hispanos frente a sus invasores, concluye Orosio con estas proféticas palabras: «los conquistadores de otros tiempos, ¿no comenzaban por hacer la guerra antes de imponer el orden con sus leyes? Así también, éstos que ahora perturban el mundo, si —¡lo que Dios no quiera!— llegan a adueñarse de él, intentarán, igualmente, ordenarlo a su manera, y la posteridad saludará un día, como grandes reyes, a los que nosotros miramos ahora como crueles enemigos»[78].

Dos siglos más tarde, hacia el año 550, se presentó en la Bética el emperador Justiniano con sus ejércitos, pero éstos fueron recibidos ya por los hispanos como extranjeros. El *Laus Hispaniae* de Isidoro de Sevilla es el canto a los nuevos ideales hispanos creados por los visigodos:

> «¡Oh la más hermosa de todas las tierras, de cuantas se extienden desde el Occidente hasta la India, la bendita, la siempre feliz, la madre de príncipes y de pueblos, Hispania! Con razón eres tú ahora la reina de las naciones: que no sólo el Occidente sino también el Oriente recibe de ti su luz. Tú, honra y ornamento del orbe, porción de la más ilustre de la tierra: donde disfruta tanto, donde también florece la gloriosa fecundidad del pueblo godo[79].»

Una vez que los godos lograron insertarse en la sociedad hispana, trataron de atraerse hacia sí, primero a los católicos, que representaban la tradición y la cultura, y después a los judíos y a los bizantinos que poblaban parte del Levante y del Sur de Hispania. La ocupación bizantina duró setenta y cinco años (552-624), y fue beneficiosa para la cultura hispana, porque a través de estas gentes que hablaban el griego los hispanos pudie-

---

77 Laureano ROBLES, *Ibíd.,* p. 16.

78 *Ibíd.,* p. 17.

79 SAN ISIDORO, *Elogium in Laudem Hispaniae.*

ron tener conocimiento de la cultura griega, cuando ya prácticamente esta lengua era desconocida en Europa. Con todo, la huella helénica no debió ser muy profunda, porque vemos que Liciniano de Cartagena, Leandro de Sevilla y Juan de Bíclaro pasan largas temporadas en Constantinopla aprendiendo griego.

La cultura visigoda fue heredera de la cultura romana; sin embargo, no conocemos aún suficientemente sus fuentes directas de inspiración. Tampoco han llegado hasta nosotros todas las obras de los escritores visigodos; muchas de ellas son conocidas por referencias indirectas. «Nuestra experiencia, escribe Laureano Robles, a lo largo de las bibliotecas europeas, nos muestra que parte de la literatura visigótica está camuflada, inserta en la literatura carolingia»[80].

Desde las primeras invasiones de bárbaros en tierras hispanas (409) hasta la celebración del III Concilio de Toledo (588), con el consiguiente reconocimiento del catolicismo como religión oficial del reino visigodo, pasaron dos siglos durante los cuales las instituciones educativas romanas y las mismas instituciones eclesiales se fueron deteriorando paulatinamente. Son muy elocuentes a este respecto las palabras de san Braulio sobre la labor educativa de san Isidoro:

> «Suscitado por Dios en los últimos tiempos para restaurar los antiguos monumentos e impedir que la rusticidad se apoderara de nosotros[81].»

No menos expresivo es el título del libro de san Martín de Braga (510-580), que marcó el rumbo de la pastoral de la Iglesia en el III Concilio de Toledo: *De correctione rusticorum* (Sermón sobre las supersticiones rurales).

Los siglos V y VI no ofrecieron un marco propicio para el florecimiento de escritores de la talla del siglo anterior. Después de la caída del Imperio Romano se extendió entre los cristianos un ambiente de pesimismo y hasta de angustia que quedó reflejado en cierta literatura apocalíptica, y que duró hasta la época de San Isidoro (*Lamentaciones de un alma pecadora*).

4. LA FILOSOFÍA MEDIEVAL CRISTIANA

La filosofía medieval cristiana tiene su arranque inmediato en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, es decir, de aquellos escritores de la Antigüedad cristiana entre los años 100 y 430 que convirtieron la vivencia cristiana en pensamiento para hacerla comprensible a los miembros de la comunidad cultural grecorromana. En un primer momento, los Padres

---

[80] ROBLES, L., *o.c.*, p. 23.

[81] C. H. LYNCH y P. GALINDO, *San Braulio, obispo de Zaragoza*, Madrid, 1950, p. 358.

Apostólicos escribieron para los cristianos convencidos. Más tarde, estos mismos Padres escribieron también para los paganos. Entonces cambió el tono de sus escritos, porque hablaban de la verdad con la terminología y los conceptos del mundo filosófico de los paganos. La conversión de algunos filósofos paganos a la religión cristiana llevó consigo la cristianización de su filosofía. Durante los primeros siglos de la Edad Media, la Iglesia continuó nutriéndose intelectualmente de los *escritores eclesiásticos*, considerados como maestros acreditados.

Los Padres Apologistas griegos (Justino, Taciano, Atenágoras) y latinos (Minucio Félix y Tertuliano) pertenecientes a los siglos II-III fueron los iniciadores de la *filosofía patrística*, los forjadores de una terminología filosófica con la que expresar las verdades de la fe. Este esfuerzo apologético se continuó en los Padres de la Iglesia (siglos IV-V), creadores de una síntesis racional del dogma, presentada como explicación sumaria de la realidad al mismo tiempo que como doctrina de salvación. Ambas Patrísticas, la griega y la latina, culminaron con san Agustín (354-430)[82].

Cuando los Padres de la Iglesia intentaron racionalizar la fe, se encontraron con la necesidad de resolver previamente el problema de las relaciones entre la fe y la razón. De esta forma, pusieron a los escritores cristianos a las puertas de la filosofía, brindándoles la posibilidad de filosofar y ofreciéndoles, además, la problemática de su meditación. Aquí es donde se equivocó Hegel al considerar la filosofía producida por estos escritores cristianos como la filosofía *oficial,* histórica del cristianismo y de la Iglesia, olvidando que las respuestas dadas al problema de la fe no fueron nunca uniformes dentro de la misma Iglesia. En aquellos medios culturales, los dogmas no eran más que el punto de partida de la filosofía, como los axiomas vigentes en cada época. Desde el punto de vista puramente histórico-cultural, lo decisivo es la marcada divergencia que se acusa entre unos y otros sistemas filosóficos; los conceptos de Dios y de hombre que tiene santo Tomás de Aquino son tan distintos de los que tiene Ockham como pueden serlo, por ejemplo, los de Hegel respecto de los que tiene Kant[83].

---

[82] En su *Historia de la Filosofía,* HEGEL acertó a ver el fundamento de la filosofía dentro de la religión: «Por consiguiente, para comprender y aplicar la idea del cristianismo, no cabe duda de que es necesario conocer la idea filosófica de que hablábamos ya a propósito de los neoplatónicos; pero, dentro del cristianismo mismo, el fundamento de la filosofía consiste en que la conciencia de la verdad, la conciencia del espíritu en sí y para sí despierte en el hombre mismo y en que el hombre sienta la necesidad de ser copartícipe de esta verdad. El hombre debe ser capaz de comprender que esta verdad existe para él; y debe además estar convencido de esta posibilidad. Tales son el postulado y la necesidad absolutos; es necesario llegar a formarse la conciencia de que esto y sólo esto es la verdad», en *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*, México, FCE, I, p. 76.

[83] GARCÍA-JUNCEDA, J. A., «La Edad Media y la Filosofía», en *Crisis. Revista española de filosofía*, 61 (1969), p. 85.

De san Agustín de Hipona arrancan las primeras soluciones filosóficas al problema «fe-razón». En su opinión, filosofía y religión no se distinguen en cuanto a su origen porque ambas responden a la misma necesidad vital del hombre: poseer la verdad, base de la felicidad humana[84]. En cuanto a su término, filosofía y religión acaban en la razón, aunque guardando cada una su identidad: la razón religiosa se alcanza con la fe *(nisi crederitis non intelligetis),* mientras que la razón de la filosofía se alcanza con la razón[85]. En último término, la verdad creída y la verdad comprendida descansan en la Verdad: «*Te invoco. Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia*»[86]. Los filósofos judíos y musulmanes desarrollaron también sus propias «escolásticas» o síntesis filosófico-teológicas en torno a la relaciones «fe-razón» y «Dios-mundo».

Durante los seis primeros siglos de cristianismo Hispania contó con importantes escritores cristianos, como los obispos Osio de Córdoba (256-357), Potamio de Lisboa (†360), Gregorio de Elvira (s. IV), Paciano de Barcelona (s. IV), el pensador Eutropio (s. VI), los poetas Juvenco (s. IV) y Prudencio (348-405), el erudito Prisciliano (†385) y la peregrina Eteria (s. IV). A estos hay que añadir la gran floración de escritores de la Hispania visigótica, como Juan de Bíclara, obispo de Gerona (540-621), san Martín de Braga (510-580), san Leandro (540-600), san Ildefonso de Toledo (m. 667), san Julián de Toledo (m. 690), Eugenio de Toledo (m. 657), Liciniano de Cartagena (s. VI), san Braulio (585-651), Tajón (m. 683) de Zaragoza y san Isidoro de Sevilla (566-636). Este último representa la cumbre de la Patrística hispana y el cierre de la Antigüedad occidental[87]. Los Padres de la Iglesia Hispana fueron, ante todo, escritores religiosos, y cuando escribían sobre otros asuntos (filosofía, derecho, historia, música) no ocultaban la finalidad religiosa que los animaba. Algunos Padres intervinieron en las polémicas contra los maniqueos, los novacianos, los nestorianos, los pelagianos y los priscilianistas.

---

[84] «Luego ser dichoso es no padecer necesidad, ser sabio», en *De beata vita,* 4, 33.

[85] «Por tanto, lo que comprendemos se lo debemos a la razón; lo que creemos, a la autoridad», en *De utilitate credendi,* 11, 25.

[86] SAN AGUSTÍN, *Soliloquia* I, 1, 3.

[87] En el catálogo de Ursicino Domínguez del Val se enumeran 73 Escritores Hispanos considerados como Padres de la Iglesia Hispana. «Para nosotros la Patrística española termina con la muerte de Julián de Toledo, último escritor del ciclo isidoriano, aunque no hay inconveniente en prolongarla unos años más, hasta la entrada de los árabes en la Península. Todos estos escritores deben ser recogidos en un catálogo completo de la Patrística española», en *Patrología,* obra compuesta por el Dr. Berthold ALTANER, con una parte dedicada a la *Patrología Española* por Eusebio CUEVAS y Ursicino DOMÍNGUEZ DEL VAL, Madrid, Espasa-Calpe, 1956.

5. LOS ESCRITORES HISPANO-VISIGODOS

Durante el siglo V los escritores hispano-visigodos se caracterizaron por su estilo polémico contra las doctrinas priscilianista y arriana. Destacan los nombres de los obispos Toribio de Astorga, Siagrio (obispo gallego) y Audencio de Toledo (385-395). Pablo de Orosio (s. IV) e Hidacio de Chaves (390-470) crean el género histórico. La *Cronica* escrita por Hidacio es la primera que aparece en Hispania. Por ella conocemos los turbulentos tiempos por los que pasó Hispania con ocasión de las invasiones bárbaras en la primera mitad del siglo V. Frente a la confusión de los sistemas cronológicos de entonces (fechar por el simple nombre de los cónsules romanos o primer año del emperador) Hidacio ideó como cómputo para los acontecimientos de Hispania un punto de partida fijo: la fecha en que Augusto impuso tributo a todos los pueblos del Imperio (38 a. C.). Esta fecha fue adoptada después por otros pueblos.

El siglo V «constituye algo así como un período-puente entre la cultura hispano-romana y la cultura visigótica», escribe Sandalio Aznar[88]. Los centros culturales más importantes están situados en la periferia de la Península (Mérida, Braga, Cartagena, Sevilla), y la poca teología que se elabora continúa siendo apologética y polémica. Con todo, en la segunda parte del siglo se nota cierta reacción en lo que respecta al contenido de los escritos teológicos, que sustituyen el tono apologético por otro más doctrinal y constructivo. Destacan los obispos Justo de Urgel, Eutropio de Valencia y Liciniano de Cartagena, el más filósofo de los tres, como se deduce de la defensa que hizo de la espiritualidad del alma humana frente a la teoría de la corporeidad de todos los seres, excepto Dios. Otros escritores importantes son Martín de Braga, primer abad del monasterio de Dumio y Leandro de Sevilla. El primero escribió un florilegio de *Sentencias* de los Padres orientales para instrucción de los monjes, y el segundo se centró en la formación de los clérigos. Acerca de Martín de Braga, Sandalio Aznar escribe que «los concilios de Braga, presididos por Martín, arzobispo de esa ciudad, constituirán el precedente directo de los concilios toledanos del siglo VII. Isidoro de Sevilla y Gregorio de Tours lo consideran como el letrado más importante de su tiempo»[89].

En conjunto, la cultura visigótica fue esencialmente clerical y religiosa. Los obispos fueron las grandes figuras de la Iglesia y de la vida cultural y política de la Hispania visigoda. También hubo laicos instruidos en los saberes clásicos, como el rey Sisebuto, autor del poema sobre los eclipses

---

[88] AZNAR, S., *San Braulio y su tiempo. El fulgor de un época*, Zaragoza, 1986. p. 38; ID., «San Braulio y la cultura visigótica», en *Aragonia Sacra. Monográfico.* Santa Engracia, espacio diocesano, VI-VII (1991-92), pp. 135-153; ESCRIBANO PAÑO, M.ª V., *Zaragoza en la Antigüedad tardía*, Zaragoza, CAI-Ayuntamiento, 1998.

[89] *Ibíd.,* p. 39.

(*Astronomicum*). A instancia suya escribió san Isidoro el tratado *De natura rerum.* El rey Chindasvinto, aficionado a la poesía, hizo revisar a Eugenio de Toledo el poema cosmogónico de Draconcio (*Hexameron*), y le pidió un epitafio para su esposa. El rey Wamba hizo grabar sobre las puertas de Toledo unos dísticos en conmemoración de la construcción y ensanche de sus murallas.

José Orlandis destaca como índice revelador de la cultura laical el hecho de que de las 44 cartas que integran el Epistolario de San Braulio, 16 están dirigidas a laicos o proceden de ellos[90]. ¿Dónde adquirieron los laicos la instrucción? Estando las escuelas catedrales y monásticas destinadas a la preparación de los candidatos al clero o al monacato, la aristocracia se instruía en la propia Corte toledana, y los demás recibirían la instrucción de maestros o pedagogos particulares. Según un tratado de la época, titulado *Institutionum disciplinae* (atribuido falsamente a san Isidoro), la educación se iniciaba en la infancia con el aprendizaje de las primeras letras, y proseguía luego con el estudio de las artes liberales. Para la formación moral de los jóvenes se recomendaba la práctica del deporte, los ejercicios físicos y el recuerdo de las hazañas de los antepasados, así como la abstención de asistir a espectáculos no recomendables.

El alma de la renovación religiosa de la Hispania visigótica fueron los monasterios. Tras la desaparición del Imperio, éstos se habían convertido en los refugios de la cultura antigua. Sin embargo, los monasterios fueron víctimas de las invasiones de los bárbaros, y tras un tiempo de decaimiento comenzó en el siglo V un movimiento de renovación que alcanzó su cenit a finales del siglo VI con la conversión de los visigodos al catolicismo. El monasterio era un centro de vida espiritual y una escuela de formación cultural. Los más ilustres obispos de esta época se formaron en los monasterios; fueron monjes antes de ser obispos. Esto mismo lo vemos en los obispos zaragozanos de la época visigoda: Juan, Braulio y Tajón.

Al estar los monasterios identificados con la personalidad religiosa y cultural de sus abades, la pervivencia y proyección de aquellos dependía mucho del prestigio de los abades y de su acción pastoral como obispos. Se sabe, por ejemplo, que Leandro educó a su hermano Isidoro en Sevilla; Eugenio de Toledo y Tajón acuden a la escuela monacal de Zaragoza atraídos por Braulio; lo mismo sucede a Julián, que acude a Toledo arrastrado por la fama de los obispos Eugenio e Ildefonso.

Poco a poco, se fue produciendo un desplazamiento en las áreas culturales, pasando de la periferia hacia las ciudades del centro: Toledo y Zaragoza.

---

[90] ORLANDIS, J., *La vida en España en tiempos de los Godos,* Madrid, Rialp, 1991, p. 77; ID., *Zaragoza Visigótica*, Universidad de Zaragoza, 1968.

6. LA CIUDAD DE ZARAGOZA, CENTRO DE CULTURA RELIGIOSA

Con la exaltación de Zaragoza como ciudad martirial, Prudencio había elevado a esta ciudad, y también a toda la Hispania, casi al mismo nivel que Roma, patria espiritual de la Cristiandad. De aquí arranca el ideal hispano que retomarán Pablo Orosio e Isidoro de Sevilla, aunque personificados en la nueva monarquía visigótica. El himno *Laus Hispaniae* de Isidoro de Sevilla es un canto a los nuevos ideales creados por los godos hispanos, y su *Historia Gothorum* es un poema en alabanza de los reyes godos frente a los *milites romani*. Ante el inminente hundimiento de la cultura romana, Isidoro ha encontrado en Prudencio, poeta clásico, cristiano y de origen hispano-romano, justificación a su ideal de Hispania como reino unitario y católico. Esto afectaba indirectamente a Zaragoza por haber sido patria, si no del propio Prudencio, sí al menos de los dieciocho mártires cantados por él:

> «Zaragoza es una ciudad de la Hispania tarraconense erigida por César Augusto, quien también le dio el nombre. Por el encanto de su paisaje y sus delicias es la más insigne de todas las ciudades de Hispania, y la más preclara e ilustre por las sepulturas de sus santos mártires[91].»

La idealización poética de Zaragoza y de sus mártires comenzaba a dar sus frutos. Más que un lugar geográfico, Zaragoza se había convertido para la Europa Medieval que comenzaba a emerger, en un tópico estético y religioso:

> «Este nuevo título de gloria dio el mismo Cristo a nuestra Zaragoza para goce propio, para que fuese por mucho tiempo el templo consagrado de una mártir en vida[92].»

7. SAN BRAULIO (585-651), IMPULSOR DE LA CULTURA CRISTIANA

Este ilustre obispo de la sede episcopal zaragozana está unido a la obra religiosa y cultural de san Isidoro de Sevilla, el hombre que hizo de puente entre la cultura clásica y la medieval. Durante la Alta Edad Media se consideraba completa una Biblioteca *(armarium)* si poseía, junto con la Biblia y la obra poética de Virgilio, a los transmisores de la antigua cultura: Marciano Capella, Prisciano, Beda, Boecio, Casiodoro y las *Etimologías* de Isidoro[93]. Los tres últimos, sobre todo, son considerados como los verdaderos maestros de Occidente. En su haber está la defensa que hicieron

---

[91] ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, XVI, 1, 66. Ed. y traducción de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Introducción de Manuel C. Díaz y Díaz, 2 vols., Madrid, BAC, 1993-1994.

[92] PRUDENCIO, *Himno a los dieciocho mártires de Zaragoza*, v. 140.

[93] GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media,* Madrid, Gredos, 1965, p. 143.

del legado de los clásicos greco-romanos y la planificación de la enseñanza según la estructura escalonada de las siete artes liberales *(Trivium y Quadrivium),* núcleo de la cultura durante gran parte de la Alta Edad Media. La obra de Isidoro, *Origenes sive Etymologiae* es una enciclopedia del saber de su siglo escrita en veinte libros, y en ella trata de gramática, retórica, matemáticas, música, astronomía, geometría, medicina, jurisprudencia, historia, geología, historia natural, navegación, arquitectura y arte.

> «Más claramente medieval que Boecio y Casiodoro es Isidoro de Sevilla. Tras el estudio monumental que le ha dedicado Jacques Fontaine, ya no se puede poner en duda. La España visigoda nos hace asistir a los balbuceos del Renacimiento carolingio. Isidoro no es el último enciclopedista romano; sin lugar a duda, Isidoro está entre los fundadores de la Edad Media[94].»

Dada la relación amistosa que existió entre Isidoro y Braulio, es lógico que nos preguntemos por la parte que pudo tener el obispo zaragozano en la obra compiladora y transmisora del obispo sevillano.

San Braulio nació hacia el año 585 en un lugar que todavía no ha sido determinado. Se suele decir que en Zaragoza o en Osma. Una de las primeras y más seguras noticias acerca de san Braulio la presenta san Ildefonso de Toledo en su obra: *De viris illustribus*, en la que dedica a Braulio uno de los trece capítulos de que consta la obra:

> «Braulio, a la muerte de su hermano Juan, le sucedió en la sede de Zaragoza. Fue varón tan unido al anterior por los lazos de sangre como no muy inferior por sus talentos. Se distinguió por el conocimiento de los cánones y fue autor de algunos opúsculos. Escribió la vida de un cierto monje, llamado Millán: al tiempo que nos conserva el recuerdo. Ocupó el obispado casi veinte años, al final de los cuales acabó su vida terrena. Desempeñó su cargo en tiempos de los reyes Sisenando, Chintila, Tulga y Chisdasvinto[95].»

Braulio pertenecía a una noble familia de origen hispano-romano, tal vez originaria de Gerona. Su padre, llamado Gregorio, fue obispo. Los hermanos de Braulio fueron Juan, abad del monasterio de Santa Engracia de Zaragoza y posteriormente obispo de la ciudad durante doce años (619-631), el cual sucedió a Máximo (592-619), que puso las bases para hacer del monasterio de Santa Engracia un centro de formación religiosa y humanística. Su otro hermano se llamó Frunimiano, y fue abad del monasterio fundado por San Emiliano (San Millán de la Cogolla), en La Rioja. Tuvo además dos hermanas, Pomponia, abadesa, y Basila, casada

---

[94] MARROU, H. I., «Les ars libéraux dans l'antiquité classique», en *Ars Libéraux et Philosophie au Moyen Age*, Montréal-Paris, 1969, p. 27; J. FONTAIN, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959; F. Javier LOZANO SEBASTIÁN, *San Isidoro y la filosofía clásica*, León, Isidoriana Ed., 1982.

[95] OROZ RETA, J., «Sancti Braulionis Caesaragustani episcopi», en *Perficit*, IX, 119-120 (1978).

con un noble, la cual ingresó en un monasterio al quedar viuda. El nombre de Braulio ha quedado unido a la obra de san Isidoro. Braulio da a entender en sus *Cartas* que vivió en Sevilla y que mantuvo un trato familiar con Isidoro. Posiblemente, tras recibir su primera educación en el monasterio zaragozano de Santa Engracia, Braulio marcharía hacia el año 620 a la prestigiosa escuela episcopal sevillana para completar su formación. Así parece deducirse de una carta dirigida a san Isidoro, en la que le dice: «Cuando estábamos juntos, te pedí que me enviaras la sexta década de San Agustín»[96].

De los escritos de san Braulio sólo se han conservado la v*ida de san Millán*, las *Cartas* y la *Praenotatio* a las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla. Quedan, no obstante, algunos testimonios indirectos que nos permiten conocer la talla intelectual de Braulio, como el documento anteriormente citado de san Ildefonso de Toledo. San Fructuoso (m. 665) escribe a Braulio desde las costas atlánticas de Portugal en estos términos:

> «Entre el ronco oleaje del mar embravecido y los torbellinos del océano y la agitación de los mares nutre las entrañas de mi mente, muchas veces secas, y deleita mis pobres oídos la sola noticias de vuestra fecunda actividad, el que vuestra augusta e incansable ciencia ennoblece a vuestra Zaragoza y el que la vida de cada día más floreciente de vuestra excelencia se agiganta en el estudio de la Sagrada Escrituras tanto cuanta es la gloria inextinguible y sincera de buenas obras que os rodea[97].»

La importancia cultural de Braulio, escribe Sandalio Aznar, se revela en el liderazgo que supo abanderar en el movimiento de regeneración cultural del siglo VII. A la producción literaria propia unió un manifiesto y activo deseo de divulgación de los escritos del pasado y de los que en su tiempo se iban produciendo[98]. Naturalmente, tanto la obra cultural de Isidoro como la de Braulio hay que juzgarlas desde la perspectiva del siglo VII, que es esencialmente religiosa.

Con la nueva situación creada tras la conversión oficial de Recaredo al catolicismo (589), Hispania quedó estabilizada políticamente y unificada religiosamente. A partir de esta fecha, se nota entre la aristocracia visigótica un mayor aprecio de la literatura clásica y una mayor integración en la vida de las letras y de la Iglesia. Entre las cartas conservadas de Braulio, hay varias que están dirigidas a aristócratas visigodos o hispano-romanos que han adoptado nombres godos: Ataulfo, Gundesvinda y Givario, Wistremir. Esas cartas están imbuidas de sentido cristiano, signo evidente de que la fuerza vertebradora de la vida cultural no son ya los estudios clásicos sino la

---

96 RIESCO TERRERO, L., *Epistolario de San Braulio*, Sevilla, Filosofía y Letras, 1975, carta 1.

97 SAN BRAULIO, *Epistolario,* Carta 43.

98 AZNAR, S., *o.c.,* p. 82.

cultura religiosa, dirigida fundamentalmente a la formación clerical y monástica. «La formación cultural de la España visigótica es ante todo formación religiosa, cristiana. Aunque en ella encontremos elementos clásicos, éstos quedan asimilados dentro de una perspectiva religiosa»[99]. Por otra parte, la cultura de la Hispania visigótica no fue una cultura de creación sino de conservación y de transformación. «En Braulio no faltan citas clásicas, pero procedentes con frecuencia de San Agustín y, especialmente, de San Jerónimo. Y es que entre los escritores de aquel tiempo era tal el respeto a la tradición que, si para escribir sus ideas del momento tenían una fórmula ya sancionada por la Antigüedad, la tomaban como suya»[100].

Las ciudades de Sevilla, Toledo y Zaragoza pasaron a ser los principales focos culturales de España. Sevilla, por obra de san Leandro y de san Isidoro; Toledo, por ser la residencia de la monarquía y la sede de los concilios; Zaragoza, por la talla de sus obispos, comenzando por Máximo (m. 619) y siguiendo por Juan, Braulio y Tajón. Bajo su protección funcionó en Zaragoza una *escuela* episcopal y monacal de formación literaria y teológica, en la que se formaron, entre otros, san Eugenio de Toledo y Fronimiano, abad de monasterio de San Emiliano (San Millán de la Cogolla), en La Rioja. La base material de esta escuela la constituía la Biblioteca *(armarium)*, iniciada por el obispo Juan. Han quedado testimonios referidos a esta Biblioteca zaragozana:

> «Se han cumplido ya, si no me engaño, los siete años desde que te pedí los libros de los Orígenes por ti compuestos … Ruego pues que te dignes mandármelos transcritos, íntegros, corregidos y bien ordenados[101].»
>
> «En cuanto a los libros que me habéis mandado os remitiera no los he encontrado duplicados; algunos no los he encontrado siquiera ni en un ejemplar: me he dado cuenta de que habían desaparecido de mi biblioteca, y mis ocupaciones no me han permitido proseguir mi investigación sobre ellos. Pero, si Dios quiere y me acompaña la vida, queda la esperanza de encontrarlos y de enviároslos[102].»
>
> «Mas ahora pienso que por divina voluntad, cuando buscaba un libro para algo que se me había ocurrido, al revolver un montón de libros, aquellas notas por largo tiempo perdidas fueron halladas, cuando no las buscaba, pues ya había cesado el deseo de buscarlas, ante la desesperación de ya no encontrarlas[103].»

---

[99] ROBLES, L., *o.c.*, p. 10.

[100] GARCÍA SANCHIDRIÁN, M.ª L., «Braulio de Zaragoza: hombre de vasta cultura y erudición clásica», en *Homenaje a la profesora emérita María Luisa Ledesma Rubio*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1993, p. 343.

[101] SAN BRAULIO, *Epistolario,* Carta 5.

[102] *Ibíd.*, Carta 44.

[103] SAN BRAULIO, *Carta prefacio a la Vida de San Emiliano*, en C. H. LYNCH y P. GALINDO, San Braulio, *o.c.*, p. 174.

Dada la actividad cultural existente en Zaragoza, se supone que junto a la Biblioteca *(armarium)* debió existir un laborioso escritorio *(scriptorium),* especie de taller para la copia y el arreglo de los códices estropeados, convirtiéndose la «escuela zaragozana»[104] en un centro de difusión literaria, como lo atestiguan estos documentos. Braulio, estando casi ciego al final de su vida, escribe así al rey Recesvinto:

> «En efecto, el deplorable estado del códice, que recibí para corregir, puso en orden de batalla a todas sus fuerzas contra la debilidad de mi vista, y en mi esfuerzo por vencerlas, mi vista que empezaba a fallar pareció que se rendía ante el enemigo y en daño propio acrecentaba su debilidad[105].»

> «Aunque este manuscrito ha sido copiado para otro, sin embargo, como no puedo negarme a tu petición, te lo envío a ti[106].»

San Fructuoso de Braga pide encarecidamente a Braulio que le envíe la *Vida de San Emiliano* que acaba de escribir, junto con otras obras religiosas y profanas que le indica:

> «Como en esta región en que vivimos no se encuentran (los libro que indica), suplico encarecidamente a tu merced que enriquezcas este monasterio con las colecciones de Casiano… No nos desprecies a nosotros que estamos ya alejados y hundidos en la tenebrosa región de Occidente[107].»

En los escritos de Braulio no se hallan referencias explícitas a la filosofía, ni esquemas que denoten la existencia de un pensamiento creador. Anteriormente hemos indicado que los siglos VI y VII no fueron siglos de creación sino de recopilación, de síntesis y de comentario, preferentemente de obras religiosas. San Isidoro es muy explícito a este respecto cuando, en una carta dirigida a Braulio, le dice lo siguiente:

> «Ahí te envío, como te prometí, la obra sobre el origen de algunas cosas, compuesta con los recuerdos de antiguas lecturas y comentada en algunos pasajes en el estilo en que escribieron nuestros mayores[108].»

Una vez acabada la pesadilla que fue para la Iglesia católica el Priscilianismo y el Arrianismo, y que le obligó a defenderse de tales herejías empleando un discurso esencialmente apologético (filosófico-teológico), como quedó patente en el tratado *De Anima* del obispo Liciniano de Cartagena (m. 603), los obispos centraron su atención en la formación de los sacerdotes, entre los que abundaban los «iletrados». Con este fin se fundaron las *Escuelas episcopales.* Allí vivían vigilados por el obispo y aprendían lo

---

104 AZNAR, S.,*o.c.*, p. 130.

105 SAN BRAULIO, *Epistolario,* Carta 38.

106 *Ibíd.,* Carta 16.

107 *Ibíd.,* Carta 43.

108 *Ibíd.,* Carta 7.

esencial de su oficio: el salterio, cánticos e himnos y el ritual del bautismo. Las *Escuelas monásticas,* sin embargo, tenían una orientación más doctrinal que profesional. De estas escuelas salieron los grandes obispos letrados del siglo VII: Leandro, Isidoro, Braulio, Tajón, los dos Eugenios de Toledo, Ildefonso de Toledo, Juan de Biclara y Julián.

No parece que el estudio de la cultura clásica fuera considerado un objetivo prioritario para la formación de los sacerdotes. Así parece deducirse de las palabras de reprensión del obispo Braulio a su sacerdote Tajón, al que parece recriminar la vanidad de su erudición pagana, sin que ello suponga por parte de Braulio estar en contra de misma, antes bien, Braulio se muestra un buen conocedor de la cultura pagana:

> «Respecto a tu ensayo elaborado con gran aparato, ¡qué fácil me sería como suele decirse, desmoronarlo de un puntapié, excepto la parte, con perdón de Gregorio, que aunque plagiado, he visto adulterado! Pero, como quiero ser servidor del amor y no perderte, lo dejo todo y no incluyo nada que pueda provocar la risa, para que mis palabras no contengan bromas desagradables, como dice Ovidio, ni parezca, como Apio dice, que ejercito una facundia canina… Por ello, queridísimo, también nosotros debemos apartarnos de aquéllos y seguir estos tan dulces ejemplos[109].»

Si, como parece, Braulio se formó intelectualmente en la Escuela monástica de Sevilla bajo la dirección de Isidoro, se puede suponer con razón que sus conocimientos de cultura clásica no irían a la zaga de los de su maestro. Lynch da por seguro que los conocimientos clásicos de Braulio eran superiores a los de Isidoro:

> «… porque también yo, como dice Horacio, aprendí las letras y muchas veces aparté la mano de la férula y puede decirse de mí: "Huye lejos de él, lleva heno en el cuerno", y también aquel dicho de Virgilio: "También, yo, padre, lanzo dardos y manejo la espada con valor y las heridas que yo hago hacen brotar la sangre"[110].»

Pero, esa superioridad tenía sus limitaciones, como ha mostrado García Sanchidrián: «No pocas veces en el escritor latino Braulio, que es sin duda el mejor conocedor y el que apreció la cultura clásica como tal, su erudición clásica pierde algo de valor al servirse de citas de segunda mano; es decir, de frases estereotipadas y proverbiales que formaban ya parte del acervo de la lengua. Y, claro está, los autores más frecuentemente citados son los eclesiásticos, especialmente los más ricos en doctrinas antiguas. Pero su reputación es mayor en el conocimiento amplísimo que demuestra tener, sobre todo, del Epistolario de San Jerónimo; hemos advertido también alusiones o referencias a las *Sátiras* de Horacio, a los *Fastos* de Ovidio y, finalmente, a la *Eneida* de Virgilio, todas la cuales forman parte,

---

[109] *Ibíd.,* Carta 11.

[110] *Ibíd.,* Carta 11; C. H. Lynch y P. Galindo, *o.c.*, p. 62.

insistimos, del repertorio de San Jerónimo, cuyo dominio de Cicerón y de Virgilio, sin olvidar el Satiricón, es sorprendente»[111].

No es posible asegurar si la Biblioteca de los obispos zaragozanos poseía las obras de los autores clásicos. Por lo que respecta a Braulio, «el lenguaje latino escrito en el Epistolario de nuestro obispo cesaraugustano muestra una marcada tendencia a los usos y empleos clásicos, que justifica la afirmación de que el espíritu clasicista de San Braulio es una realidad»[112].

¿Tuvo Braulio alguna parte en la composición de la magna obra isidoriana? Creemos que, si no una participación material, sí parece que Braulio contribuyó con sus estímulos a que el sabio hispalense la llevara a feliz término:

> «Él (Isidoro) publicó ... el códice de las Etimologías, obra de gran amplitud, que dividió en títulos, pero no en libros; obra que, por haberla hecho a ruego mío *(quem rogatu meo fecit)*, aunque la dejó imperfecta, yo la he dividido en veinte libros[113].»

Este testimonio está corroborado por otros muchos, en los cuales se ve cómo Isidoro escribió las *Etimologías* a instancias de Braulio. El obispo zaragozano pide con insistencia a Isidoro que le mande un ejemplar de las *Etimologías*:

> «Te pido y ruego con todo encarecimiento que acordándote de tu promesa me envíes el libro de las Etimologías que, según he oído, has terminado con la ayuda de Dios, porque sé muy bien que trabajaste en él en gran parte a instancias de tu siervo. Por tanto sé generoso conmigo en primer lugar[114].»
>
> «Pero voy a empezar ya mi exposición. Si no me equivoco, han pasado ya siete años desde que te estoy pidiendo, a lo que recuerdo, los libros de los Orígenes, escritos por ti, y tú, cuando estaba contigo, me engañaste con mil evasivas y, después que me separé de ti, no me has contestado al objeto, sino que con sutiles pretextos, diciéndome unas veces que no estaban terminados, otras, que no tenías copias, otras, que mi carta se había perdido y otras muchas excusas, hemos llegado hasta el día de hoy y seguimos sin que mi petición ya ha tenido resultado[115].»
>
> «Te hago saber en consecuencia que los libros de las Etimologías, que te solicito, están ya, aunque mutilados e incompletos, en manos de muchos. Por eso te ruego que me envíes una copia íntegra, corregida y bien ordenada, no sea que llevado por mi ansiedad, me vea obligado a tomar otros vicios por virtudes[116].»

---

111 García Sanchidrián, M.ª L., *o.c.*, p. 344-45.

112 *Ibíd.*, p. 345.

113 San Braulio, *Praenotatio.*

114 San Braulio, *Epistolario,* Carta 3.

115 *Ibíd.*, Carta 5.

116 *Ibíd.*, Carta 5.

Isidoro, de camino para asistir al concilio de Toledo, comunica a Braulio el envío de las *Etimologías,* con el humilde ruego de que las corrija:

> «Cuando venía de camino te he enviado con otros códices el de las Etimologías y aunque a causa de mi salud, era ya intención ofrecértelo para que lo corrigieras, si lograba llegar al señalado lugar del concilio[117].»

Para la historia de la cultura filosófico-teológica de Aragón es un honor que el nombre de san Braulio haya quedado unido para siempre a una de las obras más representativas de la Alta Edad Media: las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla, una síntesis ordenada del saber de la Antigüedad que sirvió de pauta al Renacimiento carolingio.

8. EL OBISPO DE ZARAGOZA, SAMUEL TAJÓN (651-683)

Son pocos los datos biográficos que han quedado de este ilustre sucesor de Braulio en la sede episcopal zaragozana. En una carta dirigida al obispo san Quírico de Barcelona, a quien dedica los *Cinco libros de las sentencias,* dice llamarse *Samuel,* indicio, según algunos, de su ascendencia judía, aunque también podía responder a la costumbre de añadirse un sobrenombre (*cognomen*) viejotestamentario[118]. Tajón narra en esta carta las difíciles circunstancias que afectaron a la ciudad de Zaragoza mientras él acababa de escribir su obra de las *Sentencias*:

> «Entonces, un hombre detestable y malvado llamado Froya, erigiéndose en tirano y capitaneando a una banda de criminales, se dedicó a atacar al rey Recesvinto, hombre fiel y buen servidor de Dios, y, dejándose llevar por su soberbia, atacó a la cristiana Patria con ánimo de destruirla. Debido a esto, los vascones, gente feroz sublevada en los Pirineos, devastan y asolan la Patria de los Íberos.
>
> Así pues, en estas adversas condiciones que acabo de describir, aunque durante días enteros no se podía hacer nada debido a los crueles peligros que por todas partes nos rodeaban, ni se podía salir (de los muros de la ciudad) a ninguna parte, ni siquiera a cultivar los campos; sin embargo, durante las noches nos dedicamos al cuidado de las cosas espirituales, y con la ayuda de Dios, a partir de los sagrados volúmenes —me refiero a los del papa San Gregorio— extractamos los capítulos de las Sentencias en cinco libros…[119].»

Tajón se formó religiosa e intelectualmente en el monasterio de Santa Engracia de Zaragoza, en donde coincidió con Fronimiano, hermano de

---

[117] *Ibíd.,* Carta 6.

[118] SOLIGNAC, A., «Tajón de Saragosse» en *Dictionaire de Spiritualité*, Fasc. XCLVI-III, Paris, Beauchesne, 1990, pp. 12-14; José ORLANDIS, *Semblanzas visigodas*, Madrid, Rialp, 1992, pp. 128-141.

[119] RISCO, M., *España Sagrada*, Tomo XXXI, Madrid, 1776, pp. 172-73. Recoge los *Sententiarum libri V* de TAJÓN.

Braulio y abad del monasterio riojano de San Emiliano (San Millán de la Cogolla), y con Eugenio, futuro obispo de Toledo. Tajón fue un hombre erudito, compilador de las *Cartas* de Braulio y buen expositor de la doctrina cristiana. Tajón ha pasado a la historia de la teología por su obra sobre *Los cinco libros de las Sentencias* (652-656).

Los escritos de Tajón son un fiel reflejo del método de trabajo empleado en ese siglo y de la mentalidad que lo guiaba. En efecto, el clero visigótico centró el estudio en la comprensión de la Biblia. Por eso predominan entre los escritores visigodos los comentarios a la misma. El propio Tajón cuenta a Eugenio, obispo de Toledo, que también él escribió unos comentarios al *Nuevo Testamento*. Su método de trabajo consistía en «recoger selectivamente» de los escritores anteriores, con el fin de resumir y de abreviar:

> «Debo advertir al lector de esta obra que tenga en cuenta, como ya he indicado anteriormente, que la mayoría de los testimonios y capítulos de esta obra, colocados en diversos lugares, de la misma manera que fueron hallados han sido expuestos y ordenados por mi. Otros testimonios que (San Gregorio) pareció haber introducido en la parte anterior y posterior de la obra, y que repetidamente los ha vuelto a poner con otras palabras y de forma abreviada aunque conservando el sentido, yo he cuidado de unir algunos a los testimonios precedentes, tal como exige la exposición de los mismos, y eliminando otros, en la medida en que lo siguiente se deduce de la anterior o sirve a su mejor comprensión. Pues si todas las sentencias fueran puestas por separado, excedería ciertamente la magnitud de los volúmenes y atentaría contra el sentido de la brevedad y causaría fastidio al lector con las repeticiones[120].»

Teniendo en cuenta el modo de trabajar de los escritores de la época, la originalidad de Tajón radica en la transformación que sufren los textos copiados al ser combinados según el plan trazado por el nuevo autor. Conviene tener presente este dato para no caer en anacronismos, como es llamar «plagiario» a Tajón. «Tajón no es un plagiario, sino un copiador que reconoce que lo es. No pretende ser original, sino ofrecer un buen guía en cuestiones de doctrina, de moral y de lectura bíblica»[121].

Existe una tradición, según la cual el VII Concilio de Toledo dio cuenta de la pérdida de los libros *Morales* del Papa san Gregorio Magno en Hispania[122]. En vista de lo cual, se acordó en dicho Concilio enviar una embaja-

---

[120] *Ibíd.*, p. 169.

[121] SOLIGNAC, A., *o.c.*, p. 14.

[122] *Los Libros Morales* es la obra más extensa del santo, iniciada en Constantinopla hacia el año 583, a petición de Leandro, obispo de Sevilla, y de un grupo de monjes que deseaban escuchar del entonces diácono Gregorio una explicación sobre el libro de Job. Fue terminados siendo ya obispo de Roma, hacia 597. Lo que inicialmente iba a ser un comentario para uso de monjes, pronto se convirtió en lectura formativa para todos los creyentes, hasta for-

da a Roma con objeto de adquirir nuevos ejemplares. Braulio, por su parte, cuenta en una de sus cartas que Tajón fue a Roma con ese mismo objeto, enviado por el rey Chindasvinto. Este dato lo confirma Tajón en su carta al obispo Eugenio de Toledo:

> «Así pues, estando yo en Roma, como buscara con diligencia los volúmenes de (San Gregorio) que faltaban en España, habiéndolos transcrito con mi propia mano, tanto fue la dulzura de sus palabras que inundó mi alma, que descubrí en ella algo especial que no se puede comparar con nada[123].»

Braulio pide con insistencia a Tajón que le envíe dichas obras:

> «Y una cosa, que me es casi más necesaria que todas las demás y aquí había pasado por alto, voy a pedirte: que me envíes rápidamente para copiarlos los códices de comentarios del papa Gregorio, que todavía no existían en España y por tu esfuerzo y empeño fueron traídos aquí de Roma[124].»

El viaje de Tajón a Roma tuvo lugar en el año 646. Desde la Ciudad Eterna escribía alborozado en estos términos:

> «Hemos visto, sí a nuestro Gregorio en su sede romana, no con la visión natural sino con los ojos de la mente. Lo hemos visto con sus notarios y familiares, los cuales le mostraron una dedicación fiel con su ministerio corporal. Todo cuanto me contaron sobre sus virtudes y otras muchas cosas que yo sé, las manifestaré brevemente y con pocas palabras[125].»

Los *Cinco libros de las Sentencias* es la obra más representativa de Tajón. Como su propio nombre indica, se trata de una obra de recopilación y de síntesis de la doctrina *(Sententiae)* de los Santos Padres. El obispo zaragozano recuerda el carácter de *resumen* que tiene su obra:

> «Lo que anteriormente expusimos con comparaciones divulguémoslo ahora con palabras más claras. La exposición que sigue a continuación trata de los opúsculos de ese santísimo varón (San Gregorio), llenas de certeza a pesar de su brevedad, pues juzgué necesario publicar algo sobre sus obras.
>
> Así pues, el desdeñoso al que no le gusta leer, y al aplicado al que tal vez le gusta leer pero no puede poseer tantos volúmenes, no menosprecie el trabajo de nuestra breve obra y no retrase la lectura de este manual[126].»

En la composición de esta obra Tajón sigue de cerca la estructura del libro que san Isidoro había escrito casi con idéntico título: *Sententiarum*

---

mar una verdadera enciclopedia de la vida cristiana. Constan de 35 libros, agrupados en 6 partes de desigual extensión. La primera parte comprende los libros I a V. Cfr. San Gregorio Magno, *Los cinco libros morales*. Ed. de José Rico Pavés, Madrid, Ciudad Nueva, 1998.

123 Risco, M., *o.c.,* p. 168.

124 San Braulio, *Epistolario,* Carta 42.

125 Risco, M., *o.c.,* p. 167.

126 *Ibíd.,* pp. 167 y 174.

libri tres, o *De Summo bono,* pero introduciendo algunas variaciones: cinco libros en lugar de tres, ampliación de la temática y mejor sistematización. Desde luego, Isidoro gana a Tajón en creatividad, pues mientras éste depende literalmente de los autores que extracta (san Agustín y san Gregorio Magno), Isidoro resume por cuenta propia y lo transforma. Más aún, Tajón depende de Isidoro. El obispo zaragozano no ocultó su dependencia de Isidoro, pero ciertamente no tuvo el valor de ser tan explícito al respecto como lo había sido al referirse a san Agustín y a san Gregorio Magno. «Tajón parte de Isidoro, resume a Gregorio y complementa con Agustín, de quien dice expresamente que toma no poco. El único a quien no menciona después de haberlo copiado es Isidoro de Sevilla»[127].

Los últimos años de la vida de Tajón se pierden en el silencio de los siglos. Se sabe que asistió a los Concilios VIII (653) y IX (655) de Toledo, y que falleció en torno al año 683, siendo sustituido en la sede episcopal de Zaragoza por el obispo Valderedo (680-701).

Hay motivo para pensar que Tajón fue un obispo admirado y de gran influencia en la iglesia hispano-visigoda, porque, un siglo después de su muerte, los mozárabes forjaron una leyenda (*Chronica Muzarabica*, siglo VIII) en torno a su viaje a Roma con el fin de copiar las obras de Gregorio Magno y traerlas a Hispania. El escritor mozárabe (un anónimo clérigo hispano) dejó volar libremente la imaginación y transformó la contemplación intelectual de Gregorio Magno de que habla Tajón en una visión sobrenatural, rodeada además de extraordinarias y fantásticas circunstancias (*Visio Taionis*). Otros historiadores fueron agregando nuevos pormenores, como ocurre en la *Historia Gótica,* de Ximénez de Rada, según la cual la decisión de enviar a Tajón a Roma fue tomada por el rey Chindasvinto y el Concilio VII de Toledo (18-X-646), conmocionados porque el manuscrito de los *Morales* de Gregorio Magno había desaparecido de Hispania, («una noticia a todas luces inexacta»). Mas el núcleo de la leyenda había surgido muy pronto, en los albores de la dominación islámica y dentro del ambiente peculiar de los mozárabes de Al-Andalus, ansiosos de hallar razones para la esperanza. La credulidad del hombre medieval y su afición a lo maravilloso o extraordinario explican el éxito que alcanzó el relato de la que fue llamada *Visio Taionis;* y que Tajón consiguiera con su leyenda mucha más fama de la que pudo lograr con las realidades históricas de su vida[128].

Por último, existe otra leyenda, esta vez con más fundamento que la anterior, según la cual Tajón sería un precursor del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo. El hecho de que el obispo zaragozano escribiera una obra con el título de *Cinco libros de las Sentencias*, ha llevado a pen-

---

[127] ROBLES, L., «Tajón de Zaragoza, continuador de Isidoro», en *Saitabi,* 21 (1971), p. 23.

[128] ORLANDIS, J., *o.c.*, p. 137.

sar a algunos admiradores suyos, que Tajón se movía en la misma línea que lo haría después Pedro Lombardo. Sin embargo, las *Sentencias* de Tajón no tienen el mismo sentido ni desempeñan la misma función que las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Aunque ambos empleen la misma denominación, el significado de la obra es distinto. En efecto, entre los siglos V-VII la palabra *sententia* cambia su sentido originario de «sentencia jurídica» o «definición dogmática» por el de «florilegio» o «síntesis ordenada» de doctrinas de los Santos Padres y de escritores eclesiásticos. El florilegio *(flores, excerpta, defloratio)* es una colección de cuestiones (sentencias) sacadas del texto patrístico al hilo de la lectura del mismo. Posteriormente, las cuestiones fueron ordenadas según los argumentos y sus conexiones racionales, a las cuales se añadían comentarios de los maestros. De aquí surgen las *Sentencias* de Pedro Lombardo, de san Anselmo y de otros muchos. En el siglo XII las *Sentencias* se convirtieron en la *Summa* o colección de Sentencias con las que se trataba de exponer y definir la verdad de la doctrina cristiana o de alguna doctrina. En el siglo XIII, la *Summa* era ya una ordenación sistematizada y acomodada para su estudio *(encyclopedia synthetica paedagogica)*. La *Summa theologica* de santo Tomás de Aquino representó en su tiempo el máximo exponente de sistematización y de sentido pedagógico.

Aunque Tajón no poseyó la técnica sistematizadora de los escritores escolásticos, el obispo zaragozano poseía una técnica que le hace ser superior incluso al mismo san Isidoro y, por tanto, ser merecedor de una mención entre los precursores del método escolástico: «La obra de Tajón es más sistemática que la de Isidoro. Es un manual, metódicamente mejor concebido, mejor organizado; pero no llega a ser perfecto. Aún hay capítulos un tanto desplazados o forzada su inserción dentro del esquema general que trazara. Comparado el esquema de Tajón con el que seguirán posteriormente los manuales medievales, podemos ver que hay una mayor coincidencia sistemática y metodológica»[129].

[129] Laureano ROBLES, *o.c.*, p. 20.

III. ISLAMIZACIÓN DE LA PENÍNSULA IBÉRICA
Esplendor de la cultura musulmano-judía de al-Andalus

1. ZARAGOZA, CAPITAL DE LA MARCA SUPERIOR

La dominación de la Península Ibérica por los árabes en el siglo VIII dejó a la mayor parte las tierras peninsulares aisladas de la Europa cristiana en lo político, en lo religioso y en lo cultural. La historia de este acontecimiento empieza en el año 711, cuando Tariq desembarca en la Península y vence al monarca visigodo Don Rodrigo. En el verano del año siguiente, Muza emprende una conquista continuada de tierras por el sur y el oeste (Mérida, Toledo), llegando a las tierras del Valle del Ebro en el año 714. Los árabes se presentaron en los pueblos como auxiliares en una lucha dinástica, no como conquistadores. Por otra parte, la alternativa que presentaban a la población: o conversión al Islam o sumisión, no planteó especiales dificultades a los naturales de estas tierras. La conversión garantizaba el disfrute de los mismos derechos que los demás musulmanes. Los conversos o neomusulmanes recibían el nombre de «muladíes». Los que rechazaban la conversión podían seguir disfrutando de sus bienes a cambio de un impuesto. Los mozárabes y los judíos mantuvieron el culto de sus respectivas religiones, aunque en lo cultural fueron totalmente arabizados.

Lo más significativo de la conquista árabe para Aragón fue la función de Frontera que desempeñó el Valle del Ebro, la cual no consistió en ser límite de la expansión musulmana en la Península sino un territorio con características humanas y culturas propias. Esta frontera recibía el nombre de Marca Superior, en relación con el territorio cristiano que iba de Pamplona a Barcelona; pero, vista desde el lado sur del Ebro, la frontera recibe el nombre de Marca Media. La Marca Superior comenzaba en los límites del nacimiento de los ríos Duero y Tajo, que vierten sus aguas al Atlántico; la Marca Media se extendía en dirección hacia Calatayud y Guadalajara. En conjunto, la Marca trazada por los árabes venía a coincidir con la

provincia Tarraconense de los romanos, y los Conventos Jurídicos de éstos se correspondían con los Distritos creados en torno a las principales ciudades. Ninguna ciudad discutió a Zaragoza (Saraqusta) la primacía o capitalidad de la Marca Superior. Las crónicas árabes pintan a Zaragoza como una ciudad rica en productos del campo y muy bella. Se la llama «Ciudad Blanca» (Medina Albaida), por la luminosidad que desprendían las piedras de sus murallas[1].

La historiografía española ha valorado de distinta manera el contenido y el alcance de la cultura hispano-musulmana. Así, mientras Américo Castro ha destacado que la España moderna es el resultado de un mestizaje cultural cristiano-judío-musulmán, Sánchez Albornoz ha señalado que la España Visigótica nunca perdió su identidad (caso de los mozárabes) ni el contacto con la Europa cristiana a través el Norte de España. En su opinión, la Reconquista fue la recuperación de la España Visigótica y de la religión cristiana como sus señas de identidad[2].

A medida que se va conociendo mejor la época hispano-musulmana, la moderna historiografía española se muestra más abierta y receptiva a la herencia que dejaron los ocho siglos de presencia musulmana en la Península. Aunque resulte tópico repetirlo, durante el siglo X ninguna ciudad europea podía competir con el esplendor cultural de la Córdoba musulmana. Por el contrario, para excusar el estancamiento cultural de los cristianos españoles durante los siglos X-XII, Sánchez Albornoz ha esgrimido la idea de que los cristianos no progresaron por tener que consagrar su esfuerzo a la tarea de pelear. Pero, ¿no les sucedía los mismo a los musulmanes?. «Tan acosados y más estaban los hispano-árabes y, aún así, consiguen alcanzar su siglo de oro cultural durante los siglos XI y XII, cuando los cristianos tenían conciencia ya de vencedores y ellos de vencidos»[3].

Los dos primeros siglos de dominio musulmán del Valle del Ebro fueron muy agitados a causa de las luchas internas. Ésta pudo ser una de las razones por las que los árabes no llevaron adelante su «guerra santa» más allá de la frontera. Mientras tanto, el reino carolingio fue consolidando su influencia entre los grupos cristianos que habían sobrevivido en los valles pirenaicos. Carlomagno llamó Marca Hispánica a la frontera que separaba el territorio musulmán del de los francos. El siglo X fue para al-Andalus el

---

[1] VIGUERA, M.ª J., *Aragón musulmán. La presencia del Islam en el Valle del Ebro*, Zaragoza, Mira Ed., 1988; CORRAL LAFUENTE, J. L., *Zaragoza musulmana*, Zaragoza, CAI-Ayuntamiento, 1997.

[2] CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, México, 1962; *Origen, ser y existir de los españoles*, Madrid, 1959; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1962; *España y el Islam*, Buenos Aires, 1943. Acerca de esta polémica, cfr. GÓMEZ MARTÍNEZ, José L., *Américo Castro y el origen de los españoles. Historia de una polémica*, Madrid, 1976.

[3] CANTARINO, V., *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Madrid, Alhambra, 1986, p. 227.

de mayor esplendor cultural. Pero, desarticulado el califato en lo político y en lo social, son reorganizadas las tierras en reinos taifas, al frente de los cuales se alzaba un caudillo. El reino taifa de Zaragoza se constituyó en 1018 bajo la dinastía de los Tuyibíes, a la que sucedió la familia de los Banuhud, la cual repartió las tierras entre sus cuatro hijos.

Durante este último siglo de dominio musulmán (1018-1118), Zaragoza se distinguió por ser una ciudad atractiva para los sabios musulmanes y judíos de otros reinos taifas, que llegaban aquí buscando seguridad, tolerancia y ambiente culto. Al amparo de sus murallas trabajaron médicos, poetas, filósofos, matemáticos, los cuales dejaron su impronta entre la población zaragozana; algunos de ellos unieron para siempre el nombre de Zaragoza a la historia de la ciencia, de la filosofía, de la literatura y de la mística[4].

La vecina ciudad de Tudela no vivió a la zaga de Zaragoza en cuanto a relevancia cultural. Tudela brilló sobre todo por su aljama judía. Zaragoza y Tudela, unidas por la proximidad geográfica y cultural, fueron los dos principales núcleos de la Marca Superior por lo que respecta a instituciones culturales y a personalidades nacidas en esas ciudades. En el presente trabajo daremos cuenta de las manifestaciones filosóficas y literarias de los escritores que nacieron o que vivieron en cualquiera de las dos ciudades.

Para destacar el engarce de la cultura musulmano-judía del Valle Medio del Ebro con la de otras regiones, peninsulares o no peninsulares, pero pertenecientes a la misma «logosfera», comenzaremos describiendo los aspectos filosófico-religiosos propios del Islam y del Judaísmo.

2. EL PENSAMIENTO RELIGIOSO MUSULMÁN

Mahoma (Muhámmad, 570-632) incorporó las tribus árabes a la historia despertando en ellos el sentimiento de pertenencia a la gran familia de pueblos semitas, elegidos por Dios para revelar al mundo su verdad. El Profeta incluyó a su comunidad, junto con los judíos y los cristianos, entre los «pueblos del Libro».

El hecho coránico es un acontecimiento lingüístico, cultural y religioso que divide la vida de los árabes en un antes de la existencia del Corán y en un después[5]. El Corán contiene todo cuanto un musulmán debe saber

---

[4] Grau Montserrat, M., «Contribución al estudio del estado cultural del Valle del Ebro en el siglo XI y principios del XII» en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 1958, pp. 227-258.

[5] Tornero Poveda, E., *Al-Kindi. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC, 1992, p. 26. La primera parte de esta obra está dedicada a describir el mundo cultural en el que surge el pensamiento filosófico musulmán.

acerca del mundo, de la historia, de sí mismo y de Dios, así como las prescripciones que debe guardar para entrar en el Paraíso. La revelación Coránica es para el musulmán el único y verdadero conocimiento, y la Ley Sagrada (Saria) que regula la vida de la comunidad. Pero, junto al conocimiento revelado al Profeta, Dios ha hablado también a los hombres a través de la naturaleza, la cual es un signo de la creencia divina. La revelación escrita y la revelación de la naturaleza son dos órdenes de revelación igualitarias.

La religión musulmana tiene algo que le hace distinguirse de las otras religiones: el lugar tan nuclear que desempaña la religión en la vida de los musulmanes. Ella es el constitutivo esencial y creador de su cultura. Durante los tres primeros siglos de la Hégira se fue formando el pensamiento tradicional islámico por obra de los *Mutazilíes* (disidentes), encargados de explicar y defender el contenido coránico. Al principio, los mutazilíes o teólogos se dedicaron a la casuística interpretativa. Pero, el contacto con el cristianismo y con la filosofía griega les fue llevando hacia una reflexión racional sobre numerosos problemas teológicos. De ahí surgió el *Kalam* o método de raciocinio.

De los Mutazilíes se derivó otra rama que hizo hincapié especialmente en los contenidos filosóficos que se iban incorporando a la interpretación del Corán. Son los *Mutakalimíes* (los que discuten) Por último, los *Asharies o* seguidores de Al-Ashari (874-936) se singularizaron por la defensa de algunas tesis teológicas, como el voluntarismo divino y el relativismo del conocimiento humano.

3. EL PENSAMIENTO RACIONAL MUSULMÁN

El derrocamiento de la Dinastía Omeya (661-750) a manos de la dinastía Abbasí (750-1250), desplazó el centro político de Damasco (Siria) a Bagdad (Iraq), una ciudad situada en una encrucijada de culturas. Aquí confluyen influencias culturales y científicas de la India, de Grecia y de Bizancio. De la India tomaron los árabes las matemáticas y la astronomía, destacando el sistema decimal (al-Jwarizmi, m. 845). De los persas tomaron su tradición astronómica, y de los griegos tomaron su filosofía y su ciencia a través de los cristianos nestorianos y monofisistas.

Pero, ¿qué fue lo que impulsó a los árabes a apropiarse del saber de las otras culturas, tan alejadas de la *logosfera* religiosa árabe-musulmana? Entre las respuestas que se barajan, se citan las siguientes:

1.ª El propio Corán estimula a los musulmanes a dedicarse al conocimiento e investigación de la naturaleza. Parece ser que en el Corán el conocimiento profano es igualado con el conocimiento religioso, aunque no hasta el punto de proponer el «mundo» como objeto de conocimiento.

2.ª El contacto de los árabes con los cristianos y sus controversias teológicas les llevó hasta él.

3.ª La crisis político-social surgida entre los descendientes del Profeta tras la muerte de éste, y la incertidumbre sobre cómo interpretar determinados textos legales del Corán, arrastró a los musulmanes más inquietos a buscar refugio y orientación en la gnosis neoplatónica, basada en una razón única y universal.

4.ª Ante la necesidad de defender el Islam de los ataques provenientes de otras culturas, buscaron en la lógica griega y en la teología cristiana armas distintas de las que ofrece el Corán.

El sentido de tolerancia de los árabe-musulmanes fue lo que al principio les hizo ser tan receptivos del saber de las otras culturas y lo que facilitó la inculturación de los sabios de otras culturas en la cultura musulmana. Este fue el caso de los grupos de cristianos disidentes de Bizancio, y más tarde de los judíos.

4. EL ENCUENTRO CON LA CULTURA GRIEGA Y CRISTIANA

En su camino de expansión por el Oriente, los árabes encontraron pocos obstáculos. Ciudades y regiones enteras fueron rindiéndose a su paso, a excepción de la ciudad de Constantinopla, capital del imperio bizantino, que resistió el asedio (718). La causa de que las poblaciones no ofrecieran resistencia a las invasiones se debió a la situación de división interna dentro del Imperio.

El emperador Teodosio había dividido el imperio romano (396) entre sus dos hijos, Arcadio y Honorio, el año 396. Anteriormente, Constantino ya había trasladado la capital del Imperio a Constantinopla el año 330. La parte occidental del Imperio acabó en manos de los pueblos germánicos, dirigidos por Odoacro, el año 476. Los siglos IV-VI fueron para el Imperio años de decadencia general. El emperador Justiniano cerró (529) la Escuela de filosofía que había abierto en Atenas el emperador Marco Aurelio. No es que la cultura romana llegase a desaparecer, pero sí se empobreció enormemente. Gracias a la conversión al catolicismo de los visigodos en Hispania y de los francos en la Galia se pudo conservar la cultura clásica, la cual resurgió en el siglo VIII con la dinastía de los carolingios.

En la parte oriental del Imperio, la situación fue más halagüeña. Continuaron abiertas las escuelas en las que se podía aprender la cultura griega, cuya lengua era hablada por la mayoría de la población. El cristianismo había rebasado las fronteras del Imperio, abriendo caminos de penetración desde Siria hacia Mesopotamia y Persia, y desde Egipto a lo largo del Mar Rojo. Desde el siglo IV había comunidades cristianas en Arabia Meridional, en Abisinia y en el Cáucaso (Georgia, Armenia). Pero, las herejías

surgidas en la parte oriental del Imperio a partir del siglo IV, frenaron durante muchos siglos la expansión del cristianismo por el Continente asiático, y facilitaron el dominio y la expansión musulmana a la largo del Oriente y del Occidente. El Islam, no sólo separó Oriente de Occidente, sino que impermeabilizó la comunicación entre ambas culturas estableciendo el mar Mediterráneo como frontera infranqueable.

Las disidencias teológicas tuvieron graves consecuencias para la filosofía. Toda una «cultura griega» se fue elaborando al margen del dirigismo imperial, y lo que es más grave aún, fue sustituida la lengua griega por la lengua hablada en las regiones en donde habían encontrado refugio los disidentes nestorianos y monofisistas: el siriaco y el persa. Los monasterios adoptaron la lengua popular siria tanto para el culto litúrgico como para sus escritos filosóficos. Entre los filósofos nestorianos cabe destacar a Pablo el Persa (m. 571), que escribió en lengua persa un comentario al libro *De la interpretación* de Aristóteles y un tratado sobre lógica de Aristóteles. Otros filósofos nestorianos son el aristotélico Teodoro de Mar (550) y Probus (s. VI). De los monofisistas la principal autoridad es Sergio Reschaiva (m. 536), autor de 37 traducciones de Galeno, y Sergio de Theodosiopolis, que tradujo a Aristóteles y a Porfirio. La producción filosófica siria alcanzó su momento de esplendor a partir del siglo VII, y fue aprovechado por los árabes. El imperio bizantino, incapaz de aceptar a sus disidentes por motivos religiosos, perdió de esta forma una parte importante de su riqueza intelectual.

La ciudad de Alejandría fue otro lugar de encuentro de los árabes con la filosofía cristiana y griega. La escuela filosófica de Alejandría había podido sobrevivir a la actitud antifilosófica de Justiniano, gracias a la refutación que el monofisista Juan Filipón (s. VI) había emprendido contra la filosofía de Proclo (410-485)[6].

Filipón, cristiano y comentador de Aristóteles, se distinguió por su oposición a la cristianización del neoplatonismo llevada a cabo por el Pseudo-Dionisio entre los años 480-510. Este monje sirio, de nombre Dionisio, se hizo pasar por el ateniense convertido por san Pablo; de ahí el sobrenombre de «Areopagita». La influencia de los escritos de este monje en el pensamiento cristiano fue muy grande hasta el siglo XIV. A ello contribuyó la creencia de que se trataba de san Dionisio de Areópago. Su principal mérito histórico fue haber servido de canal para la transmisión del pensamiento griego al Occidente latino, junto con Boecio (475-523) y con los comentaristas árabes en el siglo XIII.

La obra del Pseudo-Dionisio fue traducida al siriaco, y entre los comentaristas sirios de la misma se cuenta el pensador y apologeta cristiano Juan

---

[6] Cfr. Juan DE FILIPÓN, *Contra Proclum de mundi aeternitate.*

Damasceno (650-749), que convivió con los árabes tras la conquista de la ciudad por éstos, y del que se dice que influyó en el *Kalam* musulmán, a juzgar por los puntos de coincidencia existentes entre ambos. La obra del Pseudo-Dionisio está compuesta de un conjunto de tratados en los que analiza el sentido de los nombres que damos a Dios, según se haga por vía afirmativa o por vía negativa. Ningún nombre puede expresar la esencia divina, pues ni siquiera se puede decir que Dios existe, ya que está por encima del Ser. Dios es Uno, y como tal no es cognoscible, porque el conocimiento humano procede mediante distinciones y separaciones[7].

Hasta el siglo IX, el neoplatonismo del Areopagita tuvo influencia en el pensamiento occidental. En el año 827 el emperador de Bizancio, Miguel Balbo, regaló una copia griega de los libros de Dionisio a Ludovico Pío. Carlos el Calvo encargó a Juan Escoto Eriúgena la traducción al latín (850). Los medievales miraron con piedad estos escritos del Areopagita y merecieron ser comentados por san Víctor, Alberto Magno, Tomás de Aquino y el Maestro Eckhart. El sucesor de éste en el *Studium Generale* dominicano de Colonia, Bertol de Moosburg (1360), descubrió la semejanza existente entre las filosofías del Areopagita y la de Proclo. Por último, Lorenzo Valla y Erasmo (s. XVI) desvelaron la falsa identidad del Areopagita con el discípulo griego de san Pablo.

El hecho de que los comentarios a Aristóteles de Juan Filipón no fueran conocidos en Occidente hasta el siglo XIII, en que fueron traducidos del latín al griego por Guillermo de Moerbeke, contribuyó a la pervivencia en Occidente del Aristóteles neoplatonizado. La metafísica racional del Estagirita quedaba difuminada en la mística del Uno, es decir, en una hipersabiduría o unión supraintelectual.

5. LOS PRIMEROS FILÓSOFOS ÁRABES

Acabamos de ver que la filosofía, aun no siendo algo originario del Islam, tampoco es ajena a su esencia. «El origen de la filosofía en el Islam no se puede separar del propio movimiento interno que se operaba en el mundo islámico desde sus inicios y que había hecho surgir los diversos aspectos de la cultura islámica... Hubo filosofía (*Falsafa*), porque previamente había madurado un pensamiento que tenía como núcleo vertebrador las ideas coránicas y de la tradición»[8].

---

[7] «En realidad, Dios no tiene nombre, no es nada de lo que es, ni nada de lo que no es (teología negativa); trasciende a todo ser y a todo conocimiento. Quien comprenda esto habrá alcanzado la ignorancia mística o grado supremo del conocimiento», escribe Josep I. SARANYANA en *Historia de la Filosofía Medieval*, Pamplona, Eunsa, 1989, p. 73-74.

[8] RAMÓN GUERRERO, R., *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 1966, p. 56.

La filosofía islámica nace como continuación del pensamiento griego, pero filtrado a través de la interpretación neoplatónica de Aristóteles. A ello contribuyó el que junto con las obras de Aristóteles fueran traducidas también al árabe los comentarios de Alejandro de Afrodisia, Porfirio, Temistio y Ammonio. La interpretación neoplatónica de Aristóteles se vio alentada, sobre todo, por el hecho de que se consideraban aristotélicos dos escritos de origen neoplatónico: la *Teología de Aristóteles* (un extracto de los libros 4-6 de las *Enéadas* de Plotino) y el *Liber de causis* (extracto de la *Elementatio theologica* de Proclo).

La elaboración, uso y transformación de estos materiales tuvo como resultado la elaboración de doctrinas que se agrupan en tres cuestiones principales:

1.ª La relación entre filosofía y revelación, con la justificación racional de la profecía.

2.ª La explicación de la Unidad suprema o del Ser primero, y la formación del universo.

3.ª La afirmación de la realidad individual y social del hombre, con aplicación directa a la comunidad musulmana.

Los principales autores de esta problemática fueron al-Kindi (800), al-Farabi (871-950) y Avicena (980-1037). Son los primeros filósofos árabes, pues de ellos arrancan los conceptos filosóficos sobre los que las distintas escuelas filosóficas discutieron a lo largo de la Edad Media.

El primer problema filosófico surgió al tratar de explicar la «creatio ex nihilo». ¿Cómo es posible hacer compatible la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo con la creación a partir de la nada? Según Platón, existe la Forma o Esencia (Ser supremo). Todo lo que no es Forma es imperfecto, copia de la Forma, es decir, negación. En este sentido, Platón es un esencialista; por eso dice que la realidad está en lo formal-universal. Desde otro punto de vista, Aristóteles afirma que el ser o substancia es una composición de materia y forma. Esta proviene de la materia primera o potencia, nunca de la nada. Evidentemente, los conceptos aristotélicos de materia y forma no sirven para explicar la creación de algo nuevo, porque la materia primera es principio constituyente del ser, y la nada es anterior a la materia.

Partiendo del concepto de «Ser necesario» del neoplatonismo (el Uno de Plotino), al-Farabi introduce los conceptos de «Ser necesario» (incausado) y «ser contingente» (causado) para distinguir a Dios de las criaturas[9]. En el orden lógico, al «Ser necesario» le corresponde, por definición, la existencia, pero no así al «ser contingente». En este caso la existencia es

---

[9] RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del «Anima» de Aristóteles: al-Kindi y al-Farabi*, Madrid, CSIC, 1992; Idem, *Obras filosófico-políticas de al-Farabi*. Edición bilingüe, Madrid, CSIC, 1992.

accidente. Todos los seres emanan por un proceso lógico del Uno (Ser necesario), del que reciben el acto de ser. Aquí está el punto de arranque de Avicena: «El ser necesario es el ser que sería contradictorio concebir como no existente».

Desde un planteamiento lógico o esencialista, Avicena conjuga los conceptos de «Ser necesario-ser contingente», «esencia-existencia», aplicados a Dios y a las criaturas. El esencialismo del que parte este filósofo no explica con claridad la originalidad del acto creador de Dios, que es libre, no necesario, como afirma Plotino. Hay aquí un primado de la esencia sobre la existencia, de la causalidad sobre la participación.

Por esta razón, santo Tomás (s. XIII) cambiará la concepción del ser. Además de la esencia y existencia, hay que poner el «esse», la razón de ambos. La esencia es esencia por el «esse» (acto de ser). Y el ente tiene existencia por el «esse». El objeto del acto creador no es ni la esencia ni la existencia, sino el «esse» o ser del ente. Es decir, la creación no es la actualización de una potencia (la esencia), sino producción del ser (esse) ex nihilo (*ex nulla potentia praesupposita*).

El contrapunto a la metafísica aviceniana lo puso otro filósofo árabe: Algazel (1058-1111). La especulación filosófica en torno a problemas que afectaban a los artículos de la fe daban al pensamiento de Avicena un tinte heterodoxo. La doctrina de la emanación y lo que ello implicaba: la tesis de un mundo sin origen, el problema de la inmortalidad espiritual y la resurrección de los cuerpos, fueron temas que no podían sino suscitar controversias. Algazel replicó con su famosa obra: *Destrucción de los filósofos*. ¿Qué pretendió Algazel con esta obra?

Si tenemos en cuenta que Avicena se había convertido en el creador de una especie de «filosofía islámica», mezclando filosofía y religión, Algazel quiso separar lo que Avicena había unido, mostrando que se trata de dos lógicas distintas, cada una con su propia racionalidad. Algazel no es un antifilósofo en el sentido de que hubiera renunciado a la racionalidad a causa de su escepticismo, como a veces se dice. Algazel no renuncia a la racionalidad. La religión tiene su propia racionalidad, y Algazel sale en defensa de esta racionalidad que habría sido prácticamente absorbida por la racionalidad filosófica.

La filosofía no desapareció del Oriente islámico a raíz de la obra de Algazel ni éste le infringió un golpe mortal. Fue, más bien, el cambio de régimen político de los Abbasíes por el de los Turcos (1055) y los mongoles (1242), lo que hizo que la *falsafa* (filosofía) fuera perdiendo vitalidad.

6. LA FILOSOFÍA EN AL-ANDALUS

La Dinastía Omeya, expulsada de Damasco, se asentó en Córdoba, siendo Abd-al-Rahman el primero en tomar el título de «emir de los cre-

yentes» (750). Hasta el siglo X, reinando Abd-al-Rahman III (912-961), al-Andalus no conocerá su esplendor. La creación del Califato de Córdoba (929) convertirá a esta ciudad en uno de los principales centros culturales del mundo medieval.

La actividad filosófica de la España musulmana se desarrolló entre los siglos X-XII, es decir, a partir de la desaparición del Califato (1031). En realidad, durante el Califato cordobés sólo hubo una filosofía importante: la de Ibn Hazn de Córdoba (m. 1064). Las grandes individualidades filosóficas musulmanas y judías de al-Andalus se dieron a conocer coincidiendo con alguno de los dos grande momentos de reestructuración autoritaria de al-Andalus: la invasión de los Almorávides (1086) y de los Almohades (1147).

La historiografía filosófica ha funcionado con un esquema un tanto simplificador sobre la implantación de la *falsafa* de Oriente a Occidente. Tal esquema está montado sobre la filiación de tres personalidades filosóficas estelares: Avicena - Algazel - Averroes, como si todo la filosofía musulmana quedara agotada en ellos, o hubiera sido una mera preparación. En realidad, las cosas sucedieron de una manera más simple, porque, así como la dinastía Omeya se prolongó en Córdoba, así también hubo en el terreno cultural una afluencia de libros, de traducciones árabes, etc. desde Oriente a Córdoba. Por tanto, más que un desplazamiento o sustitución, lo que hubo fue una expansión de la filosofía hacia Occidente. Oriente y Occidente no perdieron nunca el contacto, a pesar de que la dinastía cordobesa de los Omeya y la Abbasí de Bagdad estuvieran enemistadas. Los musulmanes españoles viajaban por el Oriente, visitaban la Meca y volvían cargados de nuevos saberes.

El filósofo cordobés Ibn Masarra (883- 931) trajo de sus viajes por el Oriente las doctrinas neoplatónicas y bastantes elementos gnósticos. En su explicación sobre los grados de realidad, introduce el concepto de «materia original» de Empédocles. En todo lo creado, dice, hay dos elementos: el acto creador y el elemento receptor. Esta materia no preexiste al Uno, ni es algo puramente material, sino un fondo receptor a manera de un espejo que refracta o multiplica el acto creador, la Luz. La jerarquía de los grados de existencia resulta de la distinción entre los polos activo y receptivo, por cuanto ambos polos se determinan mutuamente y permanecen siempre iguales a ellos mismos, aunque varía el grado de receptividad de la materia, que puede estar más o menos informada. El último grado de receptividad es la materia del mundo físico o *materia signata quantitate*.

Ibn Hazn o Abenhazan (994-1064), primer filósofo español del que se tienen noticias, viajó por el Oriente[10]. Más que un filósofo en sentido

---

[10] Miguel Asín Palacios señala a Ibn Masarra como primer filósofo andalusí. Cfr. BURCKHARDT, T., *La civilización hispano-árabe*, Madrid, Alianza, 1977.

estricto, fue un teólogo y un jurista, y en sus controversias con los juristas malikitas dio muestras de un buen dominio de los modos de argumentar y de interpretar la Ley. Parece ser que la lógica aristotélica y la gramática eran los dos saberes más cultivados en los círculos intelectuales de Córdoba. La reacción antifilosófica desencadenada por las huestes de Almanzor destruyó casi toda la producción literaria de Ibn Hazn[11].

7. LA FILOSOFÍA EN LA MARCA SUPERIOR

AVEMPACE (1085-1139)

La vida del filósofo zaragozano, Abu Bakr Ibn Bayya, latinizado Avempace, estuvo marcada por la presencia de los almorávides (beduinos procedentes del Sáhara) en España, de cuyo reformismo religioso fue víctima en varias ocasiones[12]. Tras la victoria de los almorávides sobre las tropas del Rey castellano Alfonso VI en Alarcos (1086), adoptaron pronto las costumbres andalusís (arte, forma de vida), con sus vicios y sus virtudes. En general, los almorávides favorecieron con su celo reformador a los juristas, que solían ser enemigos de la filosofía y de la mística, de modo que la vida filosófica y espiritual continuaba sólo veladamente en las tierras ocupadas por ellos. A pesar de todo, la vida filosófica no se detuvo, como lo demuestra el caso de Avempace. Más aún, la filosofía judaico-musulmana alcanzó su momento de máximo esplendor en al-Andalus al término del dominio almorávide, en la segunda mitad del siglo XII, con Ibn Tufayl, Averroes y Maimónides.

Avempace fue el primero que «sentó las bases firmes, mediante la recepción y difusión del pensamiento de al-Farabi, para el desarrollo original del aristotelismo en la España musulmana, que sólo alcanzaría su máxima expresión por obra de Averroes»[13]. El filósofo zaragozano hace hincapié en aquellos aspectos de la filosofía que considera útiles para sus

---

[11] PUIG, J., «The transmission and reception of arabic philosophy in Christian Spain (until 1200)» en *The Introduction of arabic philosophy into Europe*, Brill, Leiden, 1994, pp. 9-30. El Libro de IBN HAZN, *Sobre la buena manera de tratar las categorías jurídicas*, es considerado como el embrión de una teoría de la alocución y de una lógica deóntica. En otra obra, *Aproximación a una definición de la lógica*, expone interesantes análisis sobre la relación entre lógica y gramática. Entre los escritos más famosos de Ibn Hazn figuran el *Libro de las soluciones decisivas acerca de las religiones, sectas y escuelas* , y *El collar de la paloma sobre el amor y los amantes*.

[12] El mismo año que Alfonso I el Batallador conquista Zaragoza (1118) se hallaba Avempace refugiado en Sevilla y ejerciendo la medicina en esta ciudad. Posteriormente pasó a Granada, y de aquí a Marruecos. En la corte de Fez desempeñó el cargo de visir. Se cuenta que los médicos de Fez quisieron desentenderse de él y lo envenenaron por envidia.

[13] RAMÓN GUERRERO, R., *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid, Cincel, 1985, p. 144; CORBIN, H., *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, Ed. Trotta, 1994, p. 211.

conciudadanos, como la política, la moral, la religión y la ciencia física, pero sin haber alcanzado en estos saberes un grado de creatividad que le haga destacar o diferenciarse del pensamiento islámico que venimos considerando. La filosofía de Avempace gravita sobre estos tres ejes: la metafísica-gnoseología, la ética, la política y la religión[14].

a) La metafísica y la gnoseología

El punto de partida de la filosofía de Avempace es la metafísica de al-Farabi, de clara inspiración neoplatónica: la filosofía no es una ciencia puramente racional, sino mística-racional; una combinación de rigor intelectual y de espíritu contemplativo. El neoplatonismo encierra una idea grandiosa, que atrajo poderosamente la atención del pensamiento creyente, tanto cristiano como musulmán: llegar a una reconciliación o síntesis de lo real en la que quedan englobadas la revelación de Dios y las exigencias de la razón. La reconciliación de la filosofía aristotélica con la platónica era posible a través del plotinismo, porque respetaba el Ser, y la pluralidad nace de la Unidad.

La obra principal de Avempace lleva el título de *Régimen del solitario*, que se conserva incompleta[15]. Asín Palacios la define como un «drama psicológico», porque en ella el alma individual se debate por despojarse de la materia para identificarse con el logos plotiniano. El filósofo zaragozano afirma que la realidad comprende innumerables grados de existencia, pues sentimos que somos «cuerpo» físico, que tenemos «alma racional» y que el «espíritu» actúa en nosotros infundiéndonos los principios o formas con las que conocemos las cosas y nos conocemos a nosotros mismos. Nosotros no tenemos poder sobre el espíritu, porque es como el ojo con que vemos sin poder verlo a él.

El neoplatonismo destaca el lugar privilegiado que ocupa el hombre en la escala del ser, porque es en la conciencia donde se realiza de forma refleja el proceso de emanación, jerarquización y ascensión de la Luz que dimana de lo Uno. Por eso dan tanta importancia los filósofos musulmanes al tema del alma y del conocimiento. Todos los grados de la realidad

---

[14] Los principales escritos de Avempace quedaron inacabados. Existen comentarios suyos a las obras de Aristóteles: *Física, Meteorología, De generatione, Historia de los animales.* Otras obras de AVEMPACE: *Régimen del solitario, Carta del adión, Tratado de la unión del Intelecto con el hombre.*

[15] Se conservan dieciséis capítulos. En el siglo XIV, el filósofo judío MOISÉS DE NARBONA lo analizó y mencionó en su comentario a la obra de Ibn Tofayl *Hayy ibn Yaqzan.* En el siglo XIX, S. MUNK le dedicó un breve estudio en *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), pero sirviéndose de traducciones rabínicas. Por fin, ASÍN PALACIOS encontró el texto árabe (Bodleyana de Oxford. Poc. 206, folios 165 r., 182 v.), que publicó en edición bilinguë en la editorial del CSIC, Madrid-Granada, 1946. Maurice-Ruben HAYOUN escribe en su libro *La philosophie médievale juive*, PUF, 1991, p. 6, que fue D. M. DUNLOP quien descubrió el texto árabe.

convergen en el hombre, el cual tiene el poder de decidirse por uno u otro grado, el inferior o el superior. Los grados de perfección con los que el hombre se identifica dependen del nivel de conocimiento conseguido. Del mismo modo que en el hombre se dan los tres grados de realidad: corporal, anímico y espiritual, así también sucede en el orden del ser: desde el grado inferior de la materia hasta el Espíritu universal existe una escala jerárquica de grados de perfección. El símbolo de la escala jerárquica indica que hay unidad y diferencias en el orden objetivo del ser y en el orden subjetivo del conocer. Estas diferencias van de lo material al Espíritu puro, del conocimiento sensible al conocimiento intuitivo o místico. El poeta Dante reprodujo simbólicamente en la *Divina Comedia*, según puso de manifiesto Asín Palacios, la doctrina de los grados de la existencia de los filósofos árabes. Avempace e Ibn Tufayl se centraron en la ascensión del sabio a través de los estados de la conciencia intelectiva hasta llegar a su origen divino. Ambos se oponen a Algazel, al insistir en que el hombre alcanza su fin o felicidad por medio de la abstracción en lo teórico y del desprendimiento de lo material en lo práctico.

Siguiendo a Aristóteles, Avempace identifica al hombre con el entendimiento. Éste está en potencia respecto de las formas inteligibles, necesitando en todo momento de la ayuda del Entendimiento Agente para pasar al acto de entender. Entender es lo mismo que abstraer las formas inteligibles. El entendimiento capta, primero, las formas sensibles a través de los sentidos. Después aprehende las formas universales que dicen relación a la materia. En un momento posterior aprehende estas mismas formas en cuanto universales, es decir, independientemente de su relación a la materia. Así, por ejemplo, el hombre se aprehende a sí mismo como ser-inteligencia. Por último, entra en relación con las formas puras. El conocimiento perfecto es el que no necesita de la abstracción, como es el del Entendimiento Agente, que contiene en sí todas las formas; por eso es llamado «*dator formarum*» (dador de las formas) a los intelectos humanos. Es pensamiento de pensamiento, porque se identifican el inteligible, o cosa entendida, el intelecto que lo entiende y la intelección o acto de entender, que es acto puro sin mezcla de potencia. Cuando el entendimiento humano (material, pasivo o *hylico*) se une con el Entendimiento Agente mediante la intelección de esas formas inteligibles puras que existen en éste, se convierte en entendimiento adquirido o emanado, análogo al Agente, el cual entendiéndose a sí mismo como *substratum* inteligible, sujeto de formas también inteligibles, entiende a su vez a los principio del cual emana y que es Dios[16].

Avempace se mantiene en un difícil equilibrio entre racionalismo y mística. Por una parte, vemos cómo Avempace plantea todo lo concer-

---

[16] Asín Palacios, M., *El régimen del solitario*, o.c., p. 12. Nueva edición, Lomba, J., *El régimen del solitario*, Madrid, Trotta, 1997.

niente a la felicidad del hombre relacionándolo con el entendimiento y la contemplación. La misma religión tiene por función revelar a los hombres que la fuente de la felicidad está en nuestras posibilidades intelectuales. Pero, por otra parte, Avempace reconoce la incapacidad del hombre para conseguir por sus propios medios el fin último de la existencia humana. Por eso postula la necesidad de una «gracia» intelectual divina. Avempace tiene presente el principio neoplatónico de que la filosofía, en cuanto ciencia suprema, no es una ciencia puramente racional, porque siendo el fin del alma humana la consecución de la unidad en la divinidad, la razón humana necesita una impulso extrahumano para conseguirla.

Al final de la carta *La Unión del entendimiento con el hombre*, Avempace afirma que los verdaderos bienaventurados no son los que consiguen ver el Sol, como afirma Platón en el mito de la caverna, sino aquellos que se funden con el sol y cuyas vidas se convierten en Luz pura[17]. Esta unión tiene carácter de recompensa y constituye a los hombres en seres inmortales a través del ser divino. De acuerdo con esta visión místico-racional, Avempace considera a la religión y a la razón como medios con los que el hombre puede ir descubriendo su destino último: la unión con Dios.

Los comentaristas medievales de Avempace chocaron con el problema de la unidad de las almas, agudizado posteriormente con la interpretación de Averroes sobre el texto aristotélico. Avempace y Averroes coinciden en que el hombre puede lograr la unión con el entendimiento activo, que es de naturaleza divina; pero discrepan en algo fundamental: en cuanto a la naturaleza de la inmortalidad del alma. Averroes sólo reconoce la inmortalidad universal o de la humanidad. Además, considera al entendimiento activo como inferior al Primer Motor (Dios), el cual piensa en nosotros mientras vivimos. Su unión con el hombre es, por tanto, accidental. Avempace, en cambio, identifica al entendimiento activo con Dios mismo, y al unirnos a él, adquirimos un nuevo estado metafísico, superior al estado natural. Una vez se ha alcanzado el estado místico, ya no se vuelve al estado anterior. La inmortalidad personal, por tanto, puede ser adquirida en esta vida[18].

b) La ética

El hombre es una unidad psico-física, y sus acciones están orientadas a la realización de las formas que les son propias. En este punto Avempace es un fiel seguidor de Aristóteles. «Bueno», dice Aristóteles, es aquello que

---

[17] En el *Régimen del solitario* faltan los capítulos concernientes a la unión o intelección pura.

[18] LOMBA, J., *Avempace*, Zaragoza, DGA, 1989, pp. 70-73 y 88-90; ID., *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, DGA, 1987; ID., *Avempace*, Madrid, Ed. del Orto, 1995; CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1996. [El volumen 2.º esta dedicado al pensamiento en al-Andalus (siglos IX-XV)].

nos hace felices, y la suprema felicidad consiste en el ejercicio virtuoso de la facultad superior del hombre: la razón. Por lo mismo, continúa diciendo Aristóteles, la suprema felicidad del hombre no consiste en el ejercicio de las virtudes éticas, como la justicia, el valor, la generosidad o templanza, sino en el ejercicio de la actividad contemplativa, por ser la razón teórica el elemento divino presente en el hombre. La razón teórica y la razón práctica son dos formas de vida virtuosas, pero es la primera la que comporta al hombre la plena felicidad.

Pero, ¿qué sucede a aquellas personas que no alcanzan el saber teórico? ¿Estamos ante una ética elitista? Avempace no se distancia de Aristóteles en este punto, y responde que las virtudes prácticas son una preparación para alcanzar la perfección intelectual.

Hemos visto anteriormente que Avempace distingue en el *Régimen del solitario* tres grados de ser: el corporal, el espiritual y el intelectual, y a cada grado de ser corresponde un fin específico. El motor de los actos es la «idea», la cual provoca un sentimiento, pasión o emoción, y a su vez ésta engendra un movimiento que es el acto. Avempace llama a las ideas «formas espirituales», para distinguirlas de las formas que entran en la composición con la materia prima para formar los cuerpos. Asín Palacios las compara con las «ideas-fuerzas» de Fouillé, una especie de estado de conciencia que admite distintos grados de ser. El análisis de la multiplicidad de los actos humanos lleva a la distinción entre actos necesarios o comunes a todo ser, con sus leyes físicas de la naturaleza; actos bestiales o instintivos, llamados también irracionales cuando suceden en el hombre, y actos propiamente humanos o intencionales, que proceden de la voluntad, son libres y, por tanto, son actos éticos. El *Solitario* debe conocer bien todo este andamiaje psicológico para controlarlo e ir superando los actos y los hábitos correspondientes a las formas corpóreas, las espirituales singulares y espirituales universales, hasta elevarse a la intelección pura, fuente de la felicidad. La realización plena de la razón coincide con la unión con el Entendimiento Agente, que es de naturaleza místico-racional. El *Solitario*, símbolo del hombre encumbrado al último grado del conocimiento intelectual, no tiene acomodo en la ciudad humana; pero no porque sea un insolidario, lo cual equivaldría a negar la naturaleza social del hombre, sino porque la sociedad política es imperfecta y, por tanto, no puede ofrecer la felicidad perfecta. El *Solitario* se ve obligado a vivir en la sociedad imperfecta, pero interiormente se siente ciudadano del estado ideal en el que los individuos están en posesión de la sabiduría o unión con el Intelecto. Avempace llama a los Solitarios *brotes*, porque florecen en medio de la maleza. Éstos han conseguido la perfección y la felicidad a título individual. Aunque la ciudad no sea capaz de hacer perfectos y felices a todos sus ciudadanos, sí puede aprender de los Solitarios pautas de transformación social.

Avempace hace algunas concesiones a la concepción ética de Platón y de al-Farabi. Platón propuso la ciudad ideal como el lugar apropiado en el

que el hombre podía encontrar la felicidad. A su vez, Al-Farabi sustituyó la figura platónica del filósofo-rey por el del Imán-filósofo, que condensa en sí todas las perfecciones humanas. De esta manera trató de frenar la disgregación del Imperio Abasí mediante la idealización de la ideología califal. Pero, como la situación política de al-Andalus tras la desintegración del Califato era de anarquía política, Avempace sustituyó la idealización del poder político (al-Farabi) por la autonomía moral del individuo. Así pues, en lugar de construir un proyecto político global, perfecto, imposible de llevar a la práctica, Avempace se centra en la reforma del propio individuo. Su obra el *Régimen del solitario* viene a ser como el método para conseguir la felicidad perfecta del individuo en la ciudad imperfecta, que son todas las ciudades.

c) La política

Desde su origen, el Islam se presentó como una religión y como una organización política al mismo tiempo. El fundamento se halla en el Corán: Dios rige la vida y la conducta de cada hombre y de todos los hombres entre sí. Dios quiere que todos los pueblos le estén sometidos (Islamismo). En el Libro Revelado puede encontrar el hombre cuanto necesita para resolver cualquier problema humano, sea cual fuere su naturaleza. La misma Ley revela cuál es la voluntad de Dios y cómo llevarla a la práctica. La ciudad islámica (Umma o comunidad de fe) habrá de ser necesariamente teocrática.

Debido a esta doble función de la Ley coránica, el mundo musulmán desarrolló su propia teoría política (el Estado islámico en forma de Califato o de Imamato) mucho antes que el mundo cristiano medieval desarrollara la suya propia. A esto hay que añadir el que los musulmanes entraron en contacto con las obras políticas de Platón y de Aristóteles antes que los cristianos. Recuérdese que la *Política* de Aristóteles no fue conocida en Europa hasta el siglo XIII.

La recepción de la política griega por parte de los árabes convulsionó las teorías jurídicas forjadas por los primeros musulmanes. Los árabes descubrieron en la filosofía griega una verdadera sabiduría, una ciencia racional que por su aplicación práctica enseña al hombre a encontrar su felicidad y, por tanto, su perfección. Esa ciencia es la Política. Pero, ¿cómo podía un musulmán aplicar el pensamiento griego (la filosofía) a la realidad histórica que estaba viviendo sin contradecir la Ley coránica? El filósofo al-Farabi admitió la existencia de dos fuentes directivas de la acción humana: la Ley y la razón humana. Ambas fuentes no desembocan en dos verdades distintas, sino en dos expresiones distintas de la misma Ley o Verdad.

Hasta aquí el pensamiento de al-Farabi no entra en contradicción con la Ley coránica. Pero, al reconocer al-Farabi a la filosofía la capacidad de proporcionar al hombre la perfección y la felicidad, está reconociendo

implícitamente la superioridad de la filosofía sobre la religión. Por eso escribe al-Farabi acerca de la política:

> «La política es la ciencia que se ocupa del estudio de la felicidad que es verdadera felicidad, de lo que es felicidad aparente y no verdadera, y de aquellas cosas que, al ser utilizadas en las ciudades, permiten a sus habitantes alcanzar la felicidad, dando a conocer también las cosas que, al ser utilizadas, permiten a sus habitantes apartarse de la felicidad[19].»

Las innovaciones de al-Farabi se resumen en estos cinco puntos:

1.ª Al-Farabi ha modificado los fundamentos de la comunidad musulmana al introducir la razón como fuente de organización de la vida social.

2.ª La razón no culmina en la pura contemplación, sino en la acción, es decir, en la ética y política o dirección de la acción humana.

3.ª La filosofía da el conocimiento de las cosas que capacita al hombre para alcanzar la felicidad.

4.ª la felicidad, en cuanto perfección suprema y última del hombre, no es cosa del individuo aislado, sino que sólo puede ser alcanzada en una sociedad con la ayuda de alguien que le conduzca hacia ella: el filósofo.

5.ª La religión es inferior a la filosofía porque se asienta en la imaginación, una facultad que está por debajo de la facultad racional. Mientras todos los hombres tienen acceso a la verdad por vía indirecta (simbólica), sólo unos pocos tienen acceso a la verdad por vía demostrativa.

6.ª La religión es necesaria porque, además de ser el único camino de que disponen los que no son filósofos para acceder a la verdad, mantiene el orden social en tanto que representa la verdad asequible al pueblo.

La continuidad de la filosofía política de al-Farabi en al-Andalus sufrió una importante inflexión con Avempace, debido seguramente a los desengaños sufridos por éste durante su vida de político. Parece ser que Avempace fue ministro del gobernador de Zaragoza a raíz de la ocupación de la ciudad por los almorávides en 1110. Tras haber huido de Zaragoza, ocupó cargos de responsabilidad política en las ciudades del Sur. Se desconocen los motivos que llevaron a Avempace al abandono de la política, pero lo cierto es que Avempace desconfía de la política como impulsora de los cambios políticos y como camino para que el hombre encuentre la felicidad. Por esta razón Avempace se orienta más hacia la ética que hacia la política, convencido de que la fuente de la felicidad está en el propio

---

[19] AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas, o.c.* «Introducción» de Ramón Guerrero, pp. XVI-XVII.

hombre, en su vida virtuosa, y convencido también de que no hay ciudad perfecta si antes no hay hombres virtuosos. Avempace vuelve al intelectualismo aristotélico poniendo la razón teórica como el mayor bien del hombre. En cuanto persona creyente, Avempace añade a la razón teórica la razón mística, último eslabón en la cadena ascendente al Bien.

d) La religión

Este ideal intelectualista, contemplativo, deja a la religión en un segundo plano. Siguiendo a Aristóteles, Avempace afirma que el fin último del hombre sólo puede serlo la perfección autosuficiente, es decir, aquel estado que constituye la función específica del hombre: la razón. La religión, que por su propia naturaleza es simbólica, mitológica, no tiene valor cognoscitivo y, por tanto, es irrelevante al interés supremo. La religión sólo puede proporcionar felicidad a los que no llegan al nivel del intelecto, que son la mayoría de los hombres. Avempace aprovecha este hiperracionalismo para criticar la falsedad que intuye en algunos comportamientos religiosos, los cuales esconden, a su juicio, hipocresía y engaño. Justifica su crítica a la religión señalando que la verdad siempre es noble, tanto cuando resulta útil como cuando resulta dolorosa. Puesto que las virtudes racionales coronan la perfección del individuo, el Solitario no puede dejar de decir la verdad. La ética y las religión sólo tienen valor instrumental respecto del conocimiento intelectual.

e) Las influencias de Avempace

La imagen del Solitario fue retomada en el Sur de al-Andalus por Ibn Tofayl (1110-1185) en una obra novelada conocida con el título de *El filósofo autodidacto*. En ella afirma Ibn Tofayl que el Solitario es capaz de alcanzar por sí mismo la cima de la ciencia, llegando incluso a la visión intuitiva, mística, con Dios. Al igual que Avempace, Ibn Tofayl desconfía de la sociedad y sólo reconoce a la religión un valor práctico. El sabio, escribe Ibn Tofayl, sigue el camino de la ciencia, superior a la religión. Pero, entre Avempace e Ibn Tofayl hay una diferencia: el filósofo zaragozano es más religioso que el filósofo de Guadix, porque confiere a la razón una prolongación mística.

El filósofo cordobés Averroes (Ibn Rusd, 1126-1198) representa dentro del Islam el triunfo total de la razón. La filosofía, ciencia demostrativa, es superior a la religión porque ésta no pasa de ser un saber persuasivo, retórico. Pero, a pesar de su carácter secundario, Averroes reconoce que la religión es necesaria para asegurar el orden social y, por tanto, la existencia de la filosofía. En este punto Averroes es más condescendiente con la sociedad que Avempace e Ibn Tofayl, los cuales consideran a la sociedad política como un mal menor que el Solitario debe soportar, y si es preciso rehusar.

La presencia de Avempace en Averroes y en el judío cordobés Maimónides (1135-1204) deriva del aristotelismo que todos ellos profesan. Avempace no ejerció su magisterio personal sobre los otros dos filósofos, pero

éstos tuvieron en cuenta su pensamiento, a tenor de las muchas veces que lo citan, bien por coincidir con él o bien por discrepar de él. Esto último fue el caso de Maimónides en cuanto al modo de entender la soledad y la vida política.

El origen de esa diferencia está en la distinta experiencia de Dios que tienen los árabes y los judíos. Los filósofos árabes creen en dos revelaciones de Dios: la realizada a Mahoma, escrita en el Corán, y la revelación constante de Dios a través de la razón humana (la ciencia). Los judíos parten de la revelación de Dios en la historia y en la naturaleza. De acuerdo con estos puntos de partida, los árabes ven en la soledad el medio adecuado para acceder a la unión con el Entendimiento Agente (misticismo racional). A su vez, los judíos ven en la contemplación de la acción de Dios y de sus atributos la más elevada forma de intelección. Como Dios actúa en la vida de los hombres y de los pueblos (historia), el Solitario, en lugar de alejarse de la vida política debe comprometerse con ella con objeto de crear una ciudad virtuosa. En este sentido, Maimónides está más cerca del rey-filósofo de Platón y de al-Farabi que del intelectualismo aristotélico y que de Avempace.

El racionalismo de la filosofía árabe convulsionó la tradición filosófica del mundo latino medieval, por dos motivos: primero, porque a través de Averroes pudieron conocer la filosofía de Aristóteles en toda su pureza; segundo, porque el Comentador de Aristóteles (Averroes) planteaba tesis contrarias a la religión cristiana, como la doble verdad, la eternidad del universo y la unidad del intelecto para todos los hombres, lo que equivalía a negar la inmortalidad individual. Avempace es mencionado y rebatido por los escolásticos del siglo XIII (santo Tomás de Aquino, san Alberto Magno) al referirse éstos a las tesis árabes mencionadas y que también eran defendidas por Avempace.

La influencia de la física de Avempace llega indirectamente a través de los escritos de Averroes hasta Galileo. La conocida fórmula, según la cual la velocidad de un cuerpo en movimiento es igual a la fuerza motriz menos la resistencia del medio, viene del filósofo zaragozano. Igualmente se debe a Avempace el pensamiento de que la fuerza que hace que un fruto caiga del árbol, es la misma que mueve también a los cuerpos celestes, aunque esta comparación tiene un sentido totalmente distinto para los filósofos árabes que para los físicos del Renacimiento. Para Galileo los movimientos de los planetas tienen naturaleza mecánica, mientras que para Avempace la fuerza de la gravedad que domina a los cuerpos inertes es un caso límite de la fuerza espiritual orientada hacia una meta inherente a los cuerpos celestes o al orden de movimientos celestes[20].

---

[20] BURCKHARDT, T., *La civilización hispano-árabe, o.c.*, pp. 208-210; LETTINK, P., *Aristotle´s Physic and reception in the arabic world with an edition of the unpublished of Ibn Bajja´s commentary on the Physic,* Leiden, Brill, 1994.

La muerte de Averroes representó el fin de la filosofía en el mundo islámico. A partir de entonces, la verdadera continuación de la filosofía árabe hay que buscarla en el mundo latino:

> «La actividad de pasar al latín las obras árabes fue de suma importancia para el pensamiento latino, porque: en primer lugar, hizo posible el encuentro entre la filosofía árabe y la latina, que permitió restablecer la continuidad de la tradición neoplatónica y aristotélica; en segundo lugar, porque dio a conocer las obra de Aristóteles en su totalidad, lo que causó una profunda conmoción en el mundo latino al minar las bases sobre las que se asentaba su pensamiento, de tradición platónico-agustiniana; y en tercer lugar, porque introdujo el tema de la razón, tal como éste se había planteado en el mundo árabe, con su autonomía respecto a la religión revelada, lo que permitió la posibilidad del pensamiento moderno. Las consecuencias que todo esto tuvo se manifestaron a través de la diversidad doctrinal del siglo XIII.»[21]

8. LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA DE LOS JUDÍOS

Los hispano-judíos se dejaron inculturar por los árabe-musulmanes en todo menos en la religión. Hablaban la lengua árabe, eran buenos servidores de las autoridades y sobresalieron en toda clase de artes: medicina, artes literarias y artes plásticas. En filosofía, los judíos españoles escribieron obras que están incluidas entre las clásicas de la Historia de la filosofía. Comenzaremos este apartado señalando la especificidad de la filosofía judía y su importancia en la Zaragoza musulmana de los siglos XI-XII.

Ninguna de las tres religiones monoteístas: cristianismo, islamismo y judaísmo, llegaron por su propio impulso al pensamiento filosófico. Para los judíos, la idea de Dios explicaba suficientemente el devenir del mundo y de la historia. De hecho, hasta que no entraron en contacto con los círculos helenísticos, los judíos no sintieron la necesidad de una compulsión racional sistemática.

El Dios de la Biblia no es el «dios de los filósofos», expresión usada para designar al Dios aristotélico. En la Biblia, Dios es una persona moral, es decir, un Dios vivo, que crea al hombre a imagen y semejanza suya y que le trasmite unos principios de conducta. El libro del *Génesis* es la expresión de la intervención directa de Dios en los acontecimientos del Universo y en la historia de los hombres: el sol y los planetas obedecen a Dios; en cambio, el hombre puede desobedecer u obedecer a Dios porque ha sido creado libre. Aquí radica la grandeza de la creación divina: el hombre puede enfrentarse a Dios o dialogar personalmente con Él, como sucedió a Moisés. En otras ocasiones Dios se hace visible o audible por otros signos, como los profetas o los ángeles.

---

[21] RAMÓN GUERRERO, R., *El pensamiento filosófico árabe, o.c.*, p. 177.

Dios estableció una Alianza con el pueblo judío, la cual quedó ratificada en una Ley escrita, llamada *Torá*, convertida en la máxima expresión de la Verdad. Antes de que se desarrollara entre los judíos la corriente de los mutazilíes, el pueblo judío había desarrollado una amplia literatura en torno a la Torá. La importancia de la Torá o Ley Escrita era enorme para los judíos, sobre todo desde la dura experiencia sufrida con motivo del exilio babilónico (s. IV a. C.). Con la destrucción del Templo, la abolición del sacerdocio y del culto, el pueblo quedó carente de su razón de ser. Por eso, los judíos convirtieron la Torá en centro absoluto de la vida de Israel. La Torá sustituyó al Templo y fue tenida por una hipóstasis o encarnación de la divinidad. La religión de Israel pasó a ser la *religión del Libro*.

Con el tiempo, surgieron las primeras disidencias entre los *escribas* y los *fariseos* (defensores del carácter absoluto y normativo de toda la vida de los judíos) a cerca del número de libros que componen la Torá o Ley escrita: los cinco del Pentateuco o los veinticuatro libros del canon bíblico, es decir, toda la Ley escrita, incluidos los libros recibidos por la tradición oral. Los *saduceos* rechazaban esto último.

La Ley oral fue creciendo con las nuevas disposiciones emanadas por los cuerpos legislativos e interpretaciones de los sabios. Por ello, fue necesario crear un cuerpo de especialistas o *Rabinos* (*Rab* significa maestro) encargados de interpretar la Ley oral para el pueblo, que de esta forma quedó sujeto al dictamen de los rabinos. Los rabinos emprendieron una gran labor compiladora de las numerosas disposiciones y normas contenidas en la Ley oral con objeto de evitar en lo posible las contradicciones y discrepancias entre los sabios. Fue muy importante la colección de Rabbí Yehuda el Príncipe (135-217 d. C.) llamada *Misnah;* (en hebreo *repetición,* por el método seguido en el aprendizaje y transmisión de las normas). En las escuelas rabínicas se enseñaba la Misnah; su contenido era interpretado y su significado discutido. El resultado de esa actitud académica realizada durante varios siglos fue la *Gemarah* («Acabamiento»). La *Misnah* y la *Gemarah* forman el *Talmud* (*enseñanza*), la gran obra de los rabinos, y su contenido son normas civiles y religiosas.

La historia de la filosofía judía señala dos recepciones de la filosofía por parte de los judíos. La primera tuvo lugar en la época helenística con Filón de Alejandría, uno de los fundadores del neoplatonismo y uno de los pensadores que más contribuyeron a la génesis del gnosticismo.[22] Para

---

[22] FILÓN nació, posiblemente, el año 20 a.C. en Alejandría, el más importante centro filosófico en aquella época. Escribió obras de exégesis bíblica y de contenido filosófico, entre ellas el *Tratado sobre la Eternidad del Mundo*, de la que se conserva la primera parte. Filón fue educado en la filosofía helenística pero prevaleció en él el sentimiento religioso del judaísmo. Aunque admiraba la filosofía griega, Filón consideraba la Ley de Moisés superior a todas las filosofías, y por eso se propuso armonizar ambas partiendo de la dependencia de los griegos respecto de Moisés.

unos, Filón representa el primer intento profundo de reconciliar la filosofía griega y la Biblia acudiendo al método alegórico (proceso interpretativo que busca el sentido oculto por debajo del sentido literal) para salvar las diferencias. Aplicando este procedimiento, Filón es capaz no sólo de poner a Moisés de acuerdo con los filósofos, sino de hallar contenida en la Biblia toda la filosofía griega. Según otros, el intento de Filón de concordar el pensamiento bíblico con el griego a través del método alegórico, debe considerarse como la expresión de una mente judía enunciada con categorías y términos del helenismo[23].

El filósofo alejandrino apenas tuvo seguidores entre los judíos; en cambio, su influencia fue enorme entre los escritores cristianos de los primeros siglos, debida, sobre todo, a su doctrina del *Logos*. Filón, tras afirmar la trascendencia de Dios, necesita mostrar cuál es la relación entre Dios y sus criaturas. Para ello introduce una serie de seres intermedios: Logos, Potestades, Ángeles, Demonios, etc. a través de los cuales organiza el mundo. ¿Se trata de seres reales o de atributos divinos? No está claro, aunque sí parece que ese conjunto de seres intermedios corresponde al mundo inteligible de Platón; sin embargo, en su concepto mezcla nociones platónicas, de Heráclito y de los estoicos.

Anterior al *Logos* es el Ser, del cual procede aquel. El Logos tiene existencia en la triple dimensión: a) en el ser divino, b) entre Dios y el mundo como ser incorpóreo, c) en las cosas como inmanente. Dios creó el mundo a través del Logos; pero la creación no es un proceso temporal. El mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. El tiempo y el mundo comienzan a ser a la vez.

Para poder conciliar el judaísmo con el platonismo y el estoicismo Filón modificó la concepción de éstos sobre el Universo. En Platón el Demiurgo es inferior a las Ideas subsistentes; en los estoicos Dios es inmanente al mundo, quedando dentro de él (Física). Filón pone a Dios fuera del Universo y por encima de las Ideas. Tras el Logos están las Potencias o Virtudes y el mundo sensible. De esta forma, Filón combina el fondo religioso del judaísmo (presencia de Dios) con el de la filosofía platónica (Demiurgo) y estoica (logos inmanente), y «suministra el esquema que adoptarán, con escasas variantes, todas las ramas del neoplatonismo, y que se prolongará a la Filosofía árabe, extendiendo su influjo hasta la escolástica cristiana»[24].

La segunda y definitiva recepción de la filosofía llegó a los judíos a través de su contacto con los musulmanes. Hasta el siglo IX, el judaísmo rabínico se había centrado en la conservación y enriquecimiento de la tradi-

---

[23] Valle Rodríguez, C. del, *El mundo judío*, Madrid, UNED, 1976, p. 175.

[24] Fraile, G., *Historia de la Filosofía*, I, Madrid, BAC, 1967, pp. 697-698.

ción, evitando toda comunicación con el pensamiento helenístico y dando preferencia a las cuestiones jurídicas y teológicas sobre las filosóficas. Pero en el siglo IX, los judíos inmersos en el medio cultural musulmán entraron en contacto con el pensamiento racional de los árabes. Coincide este momento con una gran proliferación de sectas dentro del judaísmo, destacando entre ellas la de los *Caraítas* (en hebreo *lectores* de la Biblia, para distinguirlos de los seguidores del Talmud o Rabanitas), los cuales sustituyeron la autoridad del Talmud y de los Rabinos por una interpretación personal de la Ley escrita.

Algo similar sucedía entre los musulmanes. De las polémicas y discusiones habidas entre las diversas sectas fue abriéndose camino la necesidad de llegar a un acuerdo o criterio común, es decir, a una razón o conjunto de evidencias independientes de la religión. Unos entendieron esa razón en sentido estrictamente racional, como los musulmanes al-Kindi y al-Farabi, padres de la filosofía musulmana; otros la entendieron en sentido teológico-apologético (mixto de filosofía y religión). En estos últimos predomina la preocupación de concordar la Palabra (en árabe *Kalam*) con la razón. Por eso fueron llamados mutazilíes (*hombres de la unidad y de la justicia*).

Dentro de la filosofía y teología del *Kalam* hay que situar al judío egipcio Saadia Gaón (882-942 d. C.). En un momento de proliferación de las sectas religiosas y de filosofías, Saadia no se refugió en la Torá, sino que creó un sistema de pensamiento racional capaz de responder a los ataques y de demostrar la superioridad del judaísmo. Saadia es optimista en cuanto a la posibilidad de armonizar la fe y la razón. Su obra *Fe y Razón* es el intento de transformar a sus lectores de simples hombres de fe basada en la autoridad, en hombres de fe confirmada por la razón. La preocupación fundamental de esta corriente de pensamiento sigue siendo a la vez religioso-apologética y ética. Por tanto, ni libre uso del razonamiento analógico en las ciencias religiosas, ni tampoco dejarse llevar por la curiosidad racional respecto de algunos misterios, como la creación del mundo o la naturaleza de los cuatro elementos.

La filosofía medieval judía es esencialmente teológica, tanto entre los cultivadores orientales (Egipto, Irak, Yemen) como entre los occidentales (Francia, España e Italia). Dos fenómenos contribuyeron poderosamente a la aparición de la filosofía medieval judía: la actividad de los traductores que acuñaron una terminología filosófica hebrea de clara inspiración árabe y la exégesis alegórica o comentario filosófico de la Biblia. Hubo traducciones de dos clases: a) traducciones al hebreo de las obras de Aristóteles y de los comentaristas árabe-musulmanes (Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Algazel, Ibn Tufayl); b) traducciones al hebreo de obras escritas en lengua árabe por los judíos (Saadia, Jusa ha-Levi, Abraham Ibn Daud, Maimónides). Muchas obras árabes se han conservado gracias a estas traducciones, entre ellas *El régimen del solitario* de Avempace, cuya versión árabe permaneció desconocida hasta que la descubrió Asín Palacios.

Traducción e interpretación alegórica fueron la base del pensamiento racional o filosofía judía, pero dentro de la misma circulan tres corrientes: a) la *racionalista* (rabínica y caraíta); b) la *cabalística* (la española y la de Isaac de Luria); c) el *hasidismo* renano o corriente judeo-pietista cuya obra cumbre es *Safer hasidim* (*Guía de los devotos*). En la presente exposición nos limitaremos a la actividad filosófica y teológica desarrollada por los judíos en la Marca Superior y en el Aragón de los primeros siglos.

9. LA FILOSOFÍA JUDÍA EN LA MARCA SUPERIOR

Tanto los hispano-musulmanes como los hispano-judíos arabizados deben sus raíces filosófico-teológicas a sus hermanos orientales. Los judíos hispanos cultivaron primeramente la gramática hebrea, la exégesis bíblica, los estudios talmúdicos y la poesía, alcanzando en el siglo X un notable desarrollo. Los pensadores hispano-judíos elaboraron su pensamiento filosófico a partir de los escritos filosófico-teológicos de los judíos orientales (Saadia Gaón e Isaac Israelí), de ciertos textos neoplatónicos árabes no bien determinados aún, de los tratados místicos de los Hermanos de la Pureza y de algunas otras obras de mística musulmana. Los siglos XI y XII fueron para los judíos hispanos de gran actividad filosófica.

Los dos primeros pensadores hispano-judíos fueron Ibn Gabirol (latinizado Avencebrol o Avicebrón) e Ibn Paquda. Ambos están relacionados con la ciudad de Zaragoza. El primero fue decidido seguidor de una corriente neoplatónica muy acusada, y el segundo fue un hombre preocupado por las cuestiones prácticas de la vida religiosa. Si Saadia Gaón había proporcionado a la fe judía una armadura racional con vistas a trasformar la simple adhesión o creencia en un asentimiento racional, todavía faltaba, a juicio de Ibn Paquda, diseñar los caminos de purificación intelectual que permitieran al creyente superar el legalismo y el interés que se esconde tras el cumplimiento de las prescripciones de la Ley, hasta que el creyente aprenda a obrar con total pureza de intención.

La Ciudad del Ebro (Saraqusta) gozó de unas condiciones políticas y culturales excepcionales mientras estuvo gobernada por los Tuyibíes hasta 1039, y a partir de esa fecha por los Banu Hud. Entre los personajes judíos que encontraron refugio en Zaragoza están Yonah Ibn Yanah (filólogo), Moseh Ibn Chiquitilla (filólogo y poeta), Ibn al-Taqanah (poeta), Yehudah Ibn Bil'am e Ibn Gabirol (filósofo y poeta). La presencia en Zaragoza de las dos principales figuras de la filosofía judía española, Ibn Gabirol e Ibn Paquda, invita a pensar que no se trataba de una mera coincidencia sino de algo más firme, como pudiera ser la existencia de ambiente u orientación filosófica que tenía sus seguidores y cultivadores en la Ciudad del Ebro[25].

---

[25] LOMBA, J., *La filosofía judía en Zaragoza*, Zaragoza, DGA, 1988.

IBN GABIROL (1022-1053/58)

El poeta Moseh ibn Ezra dijo de él que nació en Málaga (1022) pero se formó en Zaragoza[26]. Ibn Gabirol fue un hombre excepcionalmente dotado para la poesía y la filosofía. De su obras poéticas se han conservado *La Corona real* y *El collar*. Entre sus obras metafísicas y morales sobresalen *La Fuente de la vida* (Fons vitae), *Selección de perlas* y *La Corrección de los caracteres*. Esta última fue escrita en Zaragoza. Junto con los poetas judíos Semuel ha-Naguid (933-1056), Yehudah ha-Levi (1075-1141) y Moseh Ibn Ezra (1055-1135) constituyen la gran Escuela de poesía hebraico-española.

Ibn Gabirol es el primer filósofo hispano-judío. Dentro de las corrientes que contribuyeron a la formación de la filosofía judía medieval, Ibn Gabirol representa la corriente neoplatónica. Aunque este movimiento filosófico se hallaba difuso en la mayoría de los pensadores y poetas judíos, fueron el egipcio Isaac Salomón Israelí (850-922) y el hispano-judío Ibn Gabirol los primeros en construir una filosofía judía neoplatónica.

a) La «Fuente de la vida»

Los tres ejes en torno a los cuales Ibn Gabirol desarrolla su pensamiento son: la metafísica o filosofía pura, la poesía religiosa y la ética, unidos por una clara voluntad de homogeneidad temática. Esta unidad tiene su fuente en el propio Ibn Gabirol, en quien se dan inseparablemente unidos una profunda religiosidad con una inagotable curiosidad metafísica. Ibn Gabirol desarrolla su filosofía en la *Fuente de la vida*, una obra que su autor escribió en árabe[27]. En esta obra filosófica no hay referencias a la Biblia ni a la religión, algo que resultaba extraño a la mentalidad judía. Aparentemente, la *Fuente de la vida* es una obra filosófica que versa cobre

---

[26] «Asimismo a Abu Ayyub Sulayman ben Yahya ben Gabirol, el cordobés, nacido en Málaga y educado en Zaragoza...», tomado de la obra de Ángel SÁENZ-BADILLOS, *El alma lastimada: Ibn Gabirol*, Córdoba, El Almendro, 1992, p. 24.

[27] No se ha conservado el texto original árabe. En el siglo XII fue traducida al latín con el título de *Fons vitae* por JUAN HISPANO y DOMINGO GUNDISALVO. Moisés Ibn Ezra ha trasmitido una traducción abreviada en hebreo. En el siglo XIII, Sem Tob Ibn Josef Falaquerah tradujo al hebreo algunos extractos de esta obra, los cuales sirvieron al erudito Salomón Munk para identificar al autor de la *Fons vitae*, que no era otro que el judío Ibn Gabirol, latinizado como Aven Cebrol o Avicebrón. Hasta entonces, Avicebrón había sido considerado un filósofo cristiano. La obra fue editada por S. MUNK, París, 1859. Cfr. Noboru KINOSHITA, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988. Existe una traducción española del libro de Ibn Gabirol *La fuente de la vida*, realizada por Federico DE CASTRO Y FERNÁNDEZ (1834-1903), conocido krausista y persona muy preocupada por la historia filosófica nacional. Por esta razón MENÉNDEZ PELAYO lo alabó por encima de los demás krausistas: «hombre de más lectura que otros krausistas y no tan despreciador como ellos de la ciencia nacional de las pasadas edades». Cfr. *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1965, vol. VI, p. 471. Esta edición ha sido revisada por Carlos DEL VALLE y publicada en la editorial Riopiedras, de Barcelona, 1987.

la ciencia de la materia y de la forma como principios de las cosas. Pero fueron los filósofos cristianos quienes descubrieron la intención religiosa que encierra esta obra filosófica. Algunos escolásticos vieron un gran paralelismo entre los problemas básicos de la *Fuente de la vida* y los de la teología cristiana.

La *Fuente la vida* está escrita en forma de diálogo, un género muy usado por los árabes en aquella época. Con ello, el autor trataba de imitar a Platón. Pero, con una diferencia: en la *Fuente de la vida* el maestro y el discípulo no tienen vida propia; aquí, el maestro habla y el discípulo propone cuestiones. La obra está dividida en cinco libros. Se trata de una ontología, pues tiene por objeto tratar del ser y de los principios constitutivos de la realidad. Por eso, también puede ser considerada una obra de física, dado que todo el peso de la argumentación recae sobre la demostración de los principios físicos, es decir, de la materia y de la forma.

Ibn Gabirol describe los dos principios de la materia y la forma como los dos factores constitutivos del reino espiritual y físico. Todo está compuesto de materia y forma. Los neoplatónicos suponen que todo lo existente forma parte de esa corriente que fluye desde lo Uno. Por eso, la materia también es espiritual en su origen, pero su lejanía de la Fuente divina se traduce en corrupción y multiplicidad.

Para Ibn Gabirol no existe contraposición entre fe y razón; por eso armoniza a su manera la filosofía «emanatista» del neoplatonismo con el «creacionismo» de la Biblia. La emanación (los seres emanan necesariamente de Dios) y la creación (Dios crea libremente los seres) no se contraponen. Ahora bien, siendo Dios pura forma, eterno, ¿cómo puede obrar en el tiempo? Ibn Gabirol responde con una ontología que va de arriba abajo: de Dios emana la Sabiduría o «fuente de vida»; de la Sabiduría emana la Voluntad, a la que corresponde «extraer el ser de la nada como se extrae la luz que sale de los ojos». El ser está compuesto de dos principios constitutivos: la forma y la materia. Todo lo creado está compuesto de materia y de forma, tanto si es espiritual como si es corporal. Pero, según sea la proximidad o lejanía de la Unidad o Simplicidad divina («fuente de vida»), los seres serán más o menos materiales. El proceso emanativo está escalonado en nueve grados, que proceden unos de otros, y están distribuidos en tres ámbitos: Dios, el mundo celeste o supralunar (las esferas celestes) y el mundo terrestre o infralunar (sujeto a la generación y corrupción).

Debido a su naturaleza espiritual, el entendimiento humano posee toda la ciencia desde el momento de su creación; pero su dependencia del cuerpo le impide vivir el proceso emanativo. De ahí la necesidad que tiene el entendimiento de independizarse del cuerpo para poder integrarse conscientemente en la corriente eterna que emana de Dios y vuelve nuevamente a Él.

El conocimiento humano es un proceso purificativo en busca de la Unidad. Las ideas de la mente llevan el sello de lo material y de lo formal,

y dependen de los sentidos. Mediante el proceso de abstracción puede alcanzar la mente concepciones más puras. Una idea absolutamente pura consistiría en el elemento primigenio de forma, mejor aún, la pura forma se reflejaría en ella. De ahí que en la mente humana la forma primigenia esté representada por la categoría de Unidad, que está presente en todo lo que nuestra mente aprehende. La mente escudriña y clarifica los datos de los sentidos por medio de conceptos; pero, como todo concepto es inseparable de la materia de los datos proporcionados por los sentidos, la unidad absoluta es una meta a la que sólo podemos acercarnos por grados, como la curva de una parábola se acerca a las coordenadas pero sin llegar jamás a ellas.

En la medida en que el hombre conoce la unidad interior de toda existencia, su alma se acerca a Dios, «fuente» única de toda creación. Esta visión de la Unidad sólo la puede alcanzar la razón humana por vía negativa y gradualmente, superando la multiplicidad proveniente de la materia y de los datos de los sentidos:

> «DISCÍPULO: ¿Cuál es el fruto que obtenemos de este estudio?
>
> MAESTRO: La liberación de la mente y el alcance de la fuente de la vida.
>
> DISCÍPULO: ¿Qué es lo que nos ayuda a realizar esta elevada aspiración?
>
> MAESTRO: El apartamiento, desde el principio, de todas las cosas de los sentidos y la concentración del alma en las cosas de la razón, así como la unión íntima con quien dispensa el bien. Si quieres hacer esto, Él alzará tu rostro para verte y te favorecerá, conforme con su naturaleza divina[28].»

La voluntad humana, en cambio, puede remontarse directamente a la «fuente» única, porque la voluntad es una chispa de la voluntad divina que todo lo penetra, siendo por ello superior a la razón en el orden del ser. La unión de la voluntad con la Fuente es por vía amorosa y mística:

> «Pues la voluntad, que es el poder del Creador, se extiende a través de todas las cosas y penetra en ellas. No hay nada fuera de ella, pues de la voluntad derivan la existencia y permanencia de todas las cosas[29].»

Gabirol ha reproducido el esquema platónico al mostrar la creación como una totalidad orgánica en la cual la Voluntad de Dios es la fuerza creadora. A su vez, la obra creadora de Dios queda reflejada en la estructura de la persona humana: sentidos, razón y voluntad. Los sentidos llevan a la razón, la razón a la piedad, y la piedad a la unión mística y a la voluntad divina. El proceso descendente de la creación se convierte en el hombre en un proceso ascendente cuando la razón comienza a liberase del hechizo de las cosas materiales y se predispone a apreciar la voluntad y majestad divinas (la piedad).

---

[28] IBN GABIROL, *La fuente de la vida*, Tratado V, párrafo 42 (final).

[29] *Ibíd.*, V, 39.

Una transposición práctico-religiosa de la ideas metafísicas contenidas en la *Fuente de la vida* se puede apreciar en la obra poética de Ibn Gabirol: *Corona real*. En esta obra poética Ibn Gabirol no aplica a Dios categorías filosóficas, tales como «esencia primera», «autor primero», etc.; por el contrario, designa a Dios con atributos bíblicos: uno, eterno, existente, sabio, poderoso, fuente del conocimiento, etc. Es una versión poético-religiosa de la obra metafísica la *Fuente de la vida*. De ahí que, quien no hubiera leído antes la *Fuente de la vida,* no podía descubrir el contenido filosófico-religioso que encerraba la *Corona real*[30].

La intención de Gabirol al escribir la *Corona real* fue, posiblemente, superar la existencia de dos sistemas paralelos (la metafísica y la religión) mediante la síntesis de ambos. Los filósofos medievales judíos no captaron esta oculta intención de Gabirol, y por eso sólo tuvieron en cuenta la *Corona real*. En general, ni los judíos de su tiempo ni los posteriores captaron el sentido complementario que tenía la *Corona real* (visión poético-alegórica) respecto de la *Fuente de la vida* (visión filosófica). En cambio, los escolásticos cristianos vieron en la *Fuente la vida* un camino velado para abordar el tema, para ellos crucial, de las relaciones entre filosofía y revelación o fe. Maimónides, que no compartía el neoplatonismo de Gabirol, se sirvió abundantemente de la *Fuente de la vida* en su magna obra *Guía de perplejos*[31].

b) La «Corrección de los caracteres»

La vida de Ibn Gabirol estuvo rodeada de circunstancias difíciles: orfandad, emigración y temprana enfermedad. Parece ser que Ibn Gabirol tenía su cuerpo desfigurado. Su carácter irascible, emotivo y violento era reflejo de una disconformidad interior[32]. Estando viviendo aún en la ciudad de Zaragoza escribió su obra psico-ética titulada la *Corrección de los caracteres*:

> «Este libro de la corrección de los caracteres, hecho según la opinión de los más ilustres sabios antiguos, ha sido compuesto por el docto, virtuoso y sabio Sulayman ibn Yabirul, el israelita, el filósofo, Dios santifique su espíritu. Lo compuso en la ciudad de Zaragoza en el mes de Nissan del año 1428 de la era alejandrina[33].»

---

[30] ID., *Poesía secular* (bilingüe). Prólogo de Dan Pagis. Selección, traducción y notas de Elena Romero. Madrid, Alfaguara, 1978.

[31] Juan Fernando ORTEGA MUÑOZ, «Presencia de Gabirol en Maimónides», en *Philosofica Malacitana*, III (1990), pp. 177-200.

[32] No todos los intérpretes de Ibn Gabirol conceden valor real a las expresiones sobre sus «llagas» (posible referencia a una enfermedad cutánea) que hallamos en sus versos. La temprana muerte de Ibn Gabirol vendría a confirmar, según otros, el carácter enfermizo del poeta-filósofo.

[33] IBN GABIROL, *La corrección de los caracteres*. Traducción del árabe e introducción por Joaquín Lomba, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1990, p. 59. Esta obra fue vertida al hebreo por Yehudah ibn Tibbon (1167). La expresión «corrección de los caracteres» no responde exactamente ni al título ni al contenido de la obra «ya que lo que el autor pretende en reali-

Gabirol mezcla en esta obra elementos introspectivos, teorías médicas, ideas morales griegas, aforismos orientales y ética sapiencial bíblica. En su otra obra moral: *Selección de perlas,* aparece Ibn Gabirol como un profundo moralista, dominador de un arcano saber cuya eficacia está probada por una experiencia secular. En la *Corrección de los caracteres* Ibn Gabirol se muestra más psicólogo.

La obra no contiene un desarrollo sistemático de principios éticos, ni tampoco contiene una concepción total del cuerpo humano de la que poder desgajar una moral natural o utilitaria. Tanto la *Selección de perlas* como la *Corrección de los caracteres* están guiados por una intención religiosa: la adquisición de las virtudes o la victoria sobre los vicios es algo necesario para servir a Dios con corazón limpio. El microcosmos que es el hombre ha de aspirar a que sus acciones reflejen equilibrio entre las partes del cuerpo, y entre el cuerpo y el firmamento. Porque el equilibrio es orden, el orden es perfección y la perfección se traduce en felicidad.

En la *Corrección de los caracteres,* Ibn Gabirol dibuja un cuadro de virtudes y vicios en relación con los cinco sentidos y con los cuatro humores. El objetivo de la obra es moral y educativo: conocer la propia naturaleza y corregirla para lograr un equilibrio psicosomático, soporte del equilibrio espiritual. La teoría humoral de Gabirol no es original, pues remonta a través de Isaac Israelí hasta Galeno, Hipócrates y Aristóteles. Gabirol añade a la misma un fin ético. Es interesante por su valor didáctico el gráfico o tabla de las relaciones entre cualidades morales, sentidos, humores y elementos, que figura en el texto original. Ibn Gabirol desarrolla con cierta amplitud en el Preámbulo de la obra el contenido del gráfico, y declara que su exposición, además de ser racional, está basada en la Escritura.

Aunque la *Corrección de los caracteres* no es una obra estrictamente filosófica, sí posee un fundamento filosófico, puesto que desde el principio de la misma Ibn Gabirol expresa la importancia que tiene el conocimiento en la vida del hombre. Éste es el ser más completo de la creación por el hecho de poseer alma racional inmortal. Las dos capacidades fundamentales del hombre, el razonamiento y la palabra, hacen de él un ser igual a los ángeles. Ahora bien, este privilegio no está exento de dificultades y de peligros. El hombre puede ser ángel si sabe dominar sus instintos y subordinarlos a la parte espiritual; pero también puede convertirse en bestia si da rienda suelta a los mismos. Esta diferencia explica por qué hay diferentes categorías de hombres.

---

dad es enderezar o mejorar las cualidades naturales del modo de ser del hombre, estimulándole a proceder siguiendo las que le son beneficiosas, y evitando las perjudiciales». Cfr. Ángel SÁENZ-BADILLOS, *o.c.*, p. 146.

Moisés Ibn Ezra llamó a Ibn Gabirol «caballero de la palabra y maestro de la poesía»[34]. En efecto, Ibn Gabirol se muestra metafísico en la *Fuente de la vida*, psicólogo y moralista en la *Corrección de los caracteres* y en *Selección de perla*s, exquisito poeta y místico en la *Corona real*. El racionalismo aristotélico que se adueñó del pensamiento hispano-judeo-musulmán en los siglos siguientes, no logró hacer olvidar el nombre de Ibn Gabirol. Sus poemas alcanzaron el privilegio de ser incorporados a la liturgia de las celebraciones judías, y su obra filosófica la *Fuente de la vida* pervivió en el mundo escolástico cristiano a través de autores como Guillermo de Alvernia (s. XIII), de Alejandro de Hales (s. XIII) y Juan Duns Escoto (s. XIV), los cuales aceptaron sus tesis sobre el hilemorfismo universal y el voluntarismo cósmico y divino. En cambio, la escuela dominicana (Alberto Magno y Tomás de Aquino), defensores de los planteamientos aristotélicos, sólo tuvo en cuenta a Ibn Gabirol para atacarlo.

Ibn Paquda (1040?)

No existe certeza histórica de que Ibn Paquda naciera en Zaragoza. Así, al menos, lo afirma Georges Vajda: «En cambio, basándose en indicios extremadamente frágiles, diversos autores le hacen vivir en Zaragoza o en Córdoba»[35]. Otros, en cambio, dan por cierto que vivió en Zaragoza o en sus proximidades. Parece ser que fue director espiritual (*Daian* o juez) de la comunidad judía de la ciudad. Además de hombre religioso fue también un hombre de ciencia y un filósofo. En torno a los años 1110-1156 compuso en lengua árabe su magna obra titulada *Libro de la doctrina de los deberes de los corazones*[36], un libro que se convirtió en un clásico popular de la piedad judía. Aunque en esta obra se reflejan elementos neoplatónicos, está lejos de las sistematizaciones filosóficas (neoplatónica y aristotélica) que desarrollaron los judíos españoles, entre ellos Ibn Gabirol y Maimónides. Por eso, aunque cronológicamente Ibn Paquda pertenece a la época de los grandes sistematizadores, espiritualmente está más cerca de la línea teológica de Saadia. De ahí que los argumentos empleados por Ibn Paquda para probar la existencia y unidad de Dios estén extraídos del *Kalam* o teología musulmana ortodoxa. También se refleja en la obra de Ibn Paquda la literatura sufí o *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*.

---

[34] Gonzalo Maeso, D., «Salomó Ibn Gabirol, filósofo y teólogo», en *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Coord. de Andrés Martínez Lorca, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 265.

[35] Vajda, G., *La teología ascética de Bahya Ibn Paquda*, Barcelona, CSIC, 1950, p. 4.

[36] Esta obra fue traducida al hebreo por Jehudah ibn Tibbon el año 1160, habiendo sido numerosísimas las ediciones que de la misma se han hecho desde entonces hasta hoy. Cfr. Ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*. Traducción e introducción de Joaquín Lomba. Prólogo de José Luis L. Aranguren. Madrid, FUE, 1994.

Los deberes de los corazones no es una obra filosófica (un sistema de pensamiento racional) sino una minuciosa aplicación del pensamiento religioso y filosófico a los problemas reales de la vida del individuo. Este tipo de literatura, conocida con el nombre de *Musir*, considera las ideas como fuente de acción, y examina no tanto las consecuencias mutuas que pueda haber entre las ideas cuanto su significado para la vida del hombre. El propósito de Ibn Paquda es ayudar a dirigir la atención hacia el «servicio interior» que el hombre debe a Dios, sacando a relucir los componentes emocionales e intelectuales de la piedad, sin los cuales la observancia mecánica de los Mandamientos carece de sentido. Los mandamientos del corazón son éstos:

> «Para que creamos en un Creador que hizo el mundo de la nada y que es incomparable; para que reconozcamos la significación de su unidad; para que lo sirvamos desde el fondo de nuestros corazones; para que reflexionemos sobre la maravilla de sus creaciones, de modo que éstas sean signos para nosotros, que nos lo señalan; para que confiemos en Él, nos rindamos a Él y le temamos; para que temblemos y nos avergoncemos, reconociendo que Él comprende el sentido recóndito de todos nuestros actos; para que anhelemos hacer su voluntad; para que consagremos todas nuestras acciones a la santificación de su nombre; para que lo amemos y amemos a quienes lo aman, a fin de que podamos acercarnos a Él, que odia a sus enemigos[37].»

Para servir a Dios no basta repetir las fórmulas prescritas por la Ley; también hay que servir a Dios con la razón, que es el mayor don que Dios ha concedido a la humanidad. ¿Quién puede servir mejor a Dios que aquel que comprende el significado de los atributos divinos? Por tanto, la especulación filosófica constituye un elemento integral de la piedad. Más aún, siendo el conocimiento o ciencia el mayor regalo que Dios ha hecho al hombre, se convierte en el mejor camino para llegar hasta Él:

> «De este modo, se nos ha demostrado con toda claridad, mediante razonamientos, mediante la Escritura y mediante la Tradición, la obligación que tenemos de especular teóricamente con nuestra razón, para conocer con evidencia la «unidad», en cuanto nos sea posible[38].»

Ibn Paquda divide la ciencia en física, matemática y teológica. Ésta última «versa sobre Dios, sea honrado y ensalzado, sobre su Libro y sobre el resto de las cosas inteligibles, tales como el alma, el entendimiento y las personas espirituales»[39]. El fundamento de la religión radica en la creencia en la unidad de Dios. Quien no comprenda esta principio o se aparte de él, no será persona religiosa ni obrará rectamente, pues así lo ha revelado el mismo Dios: «Yo soy el Señor tu Dios... No tendrás otros dioses rivales

---

[37] *Ibíd.*, Prefacio.

[38] *Ibíd.*, art. tercero, 31.

[39] *Ibíd.*, Prefacio, p. 4.

míos». Después lo corroboró por medio de los Profetas mediante la afirmación: «Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno»[40].

Pero, no todos los hombres llegan al último eslabón, a la concepción de un Dios no material. La mayoría de los hombres entienden a Dios con categorías de la imaginación, es decir, de una forma material. Para éstos la religión es filosofía llevada al nivel del entendimiento de las masas:

> «El hombre de corazón y de entendimiento procurará apartar del tema las vainas de las palabras y su materialidad y elevarlo alto en su pensamiento, paso por paso, hasta que alcance tanto de la verdad de él como le sea posible. Pero el necio piensa que Dios es tal como se le parece a su comprensión literal de las expresiones del lenguaje[41].»

Si al filósofo Ibn Gabirol le preocupaba el problema de la singularísima unidad de Dios, porque consideraba que no se puede ser devoto de Dios sin conocer la entraña de la idea de la unidad divina, Ibn Paquda afirma que carece de sentido hablar de la unidad de Dios sin haber probado antes su existencia y su poder creador. El filósofo zaragozano comienza su argumentación demostrando que el mundo tiene un creador, y concluye con la demostración de la unidad de Dios. A lo largo de diez capítulos expone que Dios es único y que el hombre debe creer con todo su corazón en la unidad de Dios. Se ocupa también de la representación humana de la divinidad, de lo que el hombre ha de pensar sobre el Ser supremo. Al discurrir sobre la divinidad, Ibn Paquda no prescinde de las cosas del mundo; considera que es necesario observar las cosas del mundo para descubrir la sabiduría de Dios, pero esto se ha de hacer con sentido metódico, no de cualquier forma. Sólo así podrá el hombre evitar los errores provenientes de un falso conocimiento. También se ocupa Ibn Paquda de las recompensas y de los castigos, de la libertad y del destino del hombre, porque éste es un compuesto de alma y cuerpo.

La fe en Dios se fortalece con el conocimiento de la unidad divina. El hombre que tiene fe y esperanza es capaz de realizar su destino, cosa que no sucede al incrédulo o al desesperado. Pero la fe humana en Dios no significa que el hombre no deba confiar en sí mismo. Todo lo contrario, el hombre tiene encomendada la gran tarea de ordenar su conducta de acuerdo con la ciencia de Dios. Las reflexiones de Ibn Paquda son propias de un teorizador y, al mismo tiempo, de un moralista práctico.

Siempre que Ibn Paquda habla de la conducta humana, subraya la necesidad de que el hombre tenga presente la existencia de Dios. El filósofo judío desarrolla todo un sistema escalonado de normas de conducta humana, tales como la pureza de intención, la humildad, el arrepentimiento, el examen de conciencia y otras clases de ascesis que tienen por objeto purificar la fe.

---

[40] *Ibíd.*, cap. 1, p. 25.

[41] *Ibíd.*, cap. 1, art. 10, p. 50.

La obra concluye con un capítulo dedicado al puro amor a Dios. En él expone una tesis que tiene algún parecido con la que más tarde propusieron otros filósofos judíos, como Maimónides (s. XII), León Hebreo (s. XVI) y Espinosa (s. XVI) acerca del *amor Dei intellectualis* (coincidencia de pensar y querer).

Ibn Paquda habla de Dios en términos abstractos pero desde una conciencia profundamente religiosa, como se puede ver en los últimos capítulos de su obra. Dios lo abarca todo y está presente en todos los acontecimientos y actos de la vida del hombre (microcosmos) y de la naturaleza (macrocosmos). El intelectualismo de Paquda está dirigido hacia la espiritualización de la fe judía. La razón es una ayuda para la comprensión del significado de la Torá y una guía que conduce al hombre sincero hasta el encuentro con la verdad total. La fe precede a la razón; por eso, ésta busca confiada y acaba encontrando la fuente del saber. Esta escala de vida espiritual guarda mucha semejanza con la de algunos místicos musulmanes, como Algazel, Ibn Arabi y los Sufíes. Parece innegable la presencia de la mística musulmana en la religiosidad judía, profundamente marcada en España por la cultura árabe.

Con la expresión «los deberes de los corazones», Ibn Paquda ha querido enseñar a los judíos que el verdadero culto a Dios es el que se profesa en el corazón, y que las prácticas, mandamientos y tradiciones que componen la Ley son sólo pasos iniciales en la aventura de la piedad:

> «Cuando el creyente se empeña en observarlos con corazón y conciencia, alcanzando a través de ellas la consumación espiritual de que sea capaz, el Señor le abrirá el portal de los grados espirituales a fin de que pueda alcanzar, por medio de ellas, los niveles que están por encima de su capacidad[42].»

Abraham ibn Ezra (1089-1164)

Las ciudades de Zaragoza y Tudela fueron durante los siglos XI-XII los principales focos judeo-musulmanes del Valle Medio de Ebro. La comunidad hebrea (*aljama*) de Tudela llegó, probablemente, a superar en importancia a su homónima de Zaragoza. En ambas ciudades existió una estrecha relación entre los miembros de las comunidades musulmana y judía. Recordemos que el reino de los tuyibíes abarcaba desde Tudela hasta Lérida, alargándose por el sur hasta cerca de Valencia.

Abraham ibn Ezra es una de las últimas personalidades brillantes del judaísmo español, a pesar de vivir ya en el declive de una época de 200 años de esplendor. Es, además, un sabio que sirvió de puente entre la cultura hispano-judeo-musulmana y la Europa cristiana. No se conocen deta-

---

[42] *Ibíd.*, cap. 8, art. 10, p. 250.

lles de su infancia y juventud, aunque parece ser que la primera parte de su vida, hasta 1140, transcurrió en el Sur de la Península (Córdoba, Toledo) y en el Norte de África. Se relacionó con personas influyentes y cultas del judaísmo hispánico: Josef ibn Saddiq (poeta y filósofo), Abraham ibn Daud (filósofo aristotélico), Moisés ibn Ezra (poeta) y Yehudah ha-Levi, del que nos ocuparemos después.

Mientras vivió en la Península se dedicó a la poesía, a la que dio un tono realista, frente al formalismo y la idealización de los poetas anteriores a él. Ibn Ezra ve la vida con humor y con una sátira un tanto amarga al mismo tiempo. En sus poemas aparecen mendigos y tahúres, juegos de azar o de ajedrez, disputas sobre las propiedades de las diversas plantas y animales, etc. Más que inspiración y profundidad lírica, Ibn Ezra recurre con frecuencia al virtuosismo formal, escribiendo los poemas en formas gráficas muy curiosas[43]. Es muy conocida su *Elegía por las aljamas andalusíes*, escrita a raíz de la destrucción que sufrieron las comunidades judías en 1146 a manos de los almohades:

> «¡Ay! sobre Sefarad ha caído del cielo la desgracia; "mis ojos, mis ojos vierten aguas".
>
> Mis ojos lloran, cual manantiales, por la ciudad de Lucena;
>
> libre de tacha, sola, allí vivió la comunidad exiliada,
>
> sin cambio alguno durante mil setenta años.
>
> Mas le llegó su día, huyó su población, se quedó viuda, sin ley, sin Escrituras, sellada la Misnah, estéril el Talmud, perdió toda su gloria.
>
> Sicarios y hombres violentos van de acá para allá;
>
> el lugar de oración y de alabanza se convirtió en casa de orgía.
>
> Por eso lloro y golpeo las manos; en mi boca hay perpetua elegía...[44].»

Su obra poética se compone de elegías, de poemas místico-amorosos y de poesía secular. Entre todas sus composiciones poéticas destaca *Hayy ben Méquits* (Viviente hijo del despierto), un poema en prosa inspirado en la obra de Avicena *Epístola de Hayy ibn Yaqzan*. Aunque inspirado en este modelo árabe, el poema de Ibn Ezra rezuma espíritu bíblico (*Libros sapienciales* y *Cantar de los cantares*). Ibn Ezra intercala también en esta obra ideas filosóficas, pero expresadas con vocabulario religioso. El poeta, el filósofo y el teólogo se dan la mano en esta obra. Los intérpretes de Ibn Ezra han podido reconstruir su sistema filosófico gracias a que éste se encuentra esparcido entre sus comentarios a los textos sagrados.

El contenido de la obra *Hayy ben Méquits* (Viviente hijo del despierto) es el siguiente: en su búsqueda del mundo inteligible, el alma humana

---

[43] SÁENZ-BADILLOS, A., *Literatura Hebrea en la España Medieval*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad-UNED, 1991

[44] *Ibíd.*, p.150.

encuentra a Hayy, el último Entendimiento Separado, el cual tiene por tarea ayudar a las almas a superar su impotencia. Hayy es descrito con rostro de anciano aunque su aspecto general es de hombre joven. Hayy se parece a los ángeles. Ante la pregunta del alma, aquel le revela su misión. Al descubrir cuál es el deseo del alma, Hayy le recomienda que desconfíe de los sentidos.

A causa de la dependencia del alma respecto del cuerpo, el avance hacia la unión total con el Entendimiento Agente es lento y gradual, habiendo de superar los tres niveles de ser o los tres mundos: primero, el mundo sublunar o de los cuatro elementos; segundo, el mundo intermedio ocupado por las ocho esferas celestes impulsadas por una novena esfera y por las almas humanas, cuya parte racional es inmortal; finalmente, las inteligencias separadas que rigen a los esferas correspondientes. En este punto, Ezra desarrolla una verdadera «angelología» filosófica, dado que los entendimientos separados son mensajeros divinos. El mensaje final de Hayy apunta a la necesidad de desprenderse de la parte corporal que obstaculiza la unión del alma con el Entendimiento Agente.

A partir del año 1140 Ibn Ezra visitó las principales ciudades de Francia (Narbona, Beziers, Rouen, Dreux), de Italia (Lucca, Mantua, Verona, Roma) y de Inglaterra (Londres). En uno de sus viajes al Norte de África estuvo acompañado por su compaisano Yehudah ha-Levi. El objetivo de las visitas de este sabio itinerante era entrar en relación con los más renombrados exegetas religiosos y hombres de ciencia de su tiempo. Por esta razón Ibn Ezra escribió sus obras indistintamente en latín y en hebreo, según quienes fueran los destinatarios de las mismas: los cristianos o los judíos. En este sentido, Ibn Ezra fue un renovador de la lengua hebrea en unos momentos de total dominio del árabe y del surgimiento de las lenguas romances. Dominador del estilo elíptico, Ibn Ezra picó la curiosidad de sus lectores con alusiones a «ciertos secretos» filosóficos y astrológicos, a los que añadía la muletilla: «el inteligente entenderá». Seguramente, no se trataba tanto de secretos cuando de ocultación de sus más audaces ideas.

El filósofo Baruch Espinosa (s. XVII) cita con cariño a Ibn Ezra en el capítulo VIII del *Tratado teológico político*, alabando precisamente su audacia intelectual (heterodoxia)[45]. Califica a Ezra de «hombre de genio libre y de una erudición poco común». Espinosa está convencido de que coincide con Ezra en algunos puntos conflictivos, como en la cuestión sobre quiénes son los autores del *Pentateuco* y en la defensa de cierto panteísmo.

El nombre de Abraham ibn Ezra ocupa un lugar prominente en la historia de la exégesis judía medieval bíblica. Ibn Ezra criticó con dureza el

---

[45] «Por este motivo, Ibn Ezra, hombre de talante más liberal y de no mediocre erudición, y el primero, que yo sepa, en haber señalado este prejuicio, no se atrevió a explicar abiertamente su pensamiento...», en *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 221-222.

método exegético empleado por los cristianos y los caraítas. Criticó a los primeros porque en nombre del método alegórico, usado de una forma absoluta, dejan sin sentido positivo a la Ley mosaica y se pierden en la búsqueda de misticismos ocultos que, según ellos, prefiguran la venida del Salvador. En todos los textos bíblicos, dice Ibn Ezra, los cristianos creen ver prefigurada la venida del Salvador. A los segundos critica su actitud liberal y destructora de los aspectos fundamentales de la Torá, como el calendario y la fijación de las fiestas.

Ibn Ezra no rechaza el método alegórico, aunque lo critique. Ezra reconoce la existencia de un sentido profundo, espiritual en la Biblia además del sentido literal. Más aún, Ibn Ezra piensa que si Dios ha dado al hombre la razón es para que la aplique a la comprensión de la Biblia, porque la Ley ha sido dada a los seres racionales. Ahora bien, la exégesis debe hacerse sin excesos, aceptando como verdadero el sentido literal de aquellos textos que no contradicen los principios racionales. Así se evita caer en el subjetivismo.

Ibn Ezra pone el énfasis en la importancia que tiene el conocimiento de la lengua hebrea (filología) para lograr una buena exégesis. En este sentido, Ibn Ezra es consciente de su superioridad respecto de los exegetas cristianos, que se sirven de traducciones, y de los mismos judíos cuando éstos desprecian el sentido literal. Un perfecto conocimiento del sentido literal de la Biblia basta para encontrar el llamado sentido oculto.

A pesar de sus críticas a los defensores del alegorismo total de la Biblia (exégesis cristiana) y a los defensores de la libre interpretación de la misma (racionalismo caraíta), Ibn Ezra incurre en los defectos que critica, puesto que introduce sus propias ideas filosóficas en la exégesis. Pero, gracias a su *heterodoxa exégesis,* hoy podemos reconstruir el pensamiento filosófico de Ezra.

En la filosofía de Ibn Ezra hay una marcada influencia de Ibn Gabirol. De él tomó algunas ideas típicas del neoplatonismo. En más de un pasaje habla de la Voluntad creadora, que identifica con la Sabiduría y el Verbo divinos. Destacamos tres ideas fundamentales de su pensamiento filosófico:

1.ª *La creación.* De acuerdo con la filosofía plotiniana de la emanación y con la filosofía platónica sobre la materia preexistente, Ezra afirma que Dios creó el mundo sublunar, pero no *ex nihilo* (de la nada) sino a partir de una materia preexistente. En efecto, en el orden de los seres hay tres grados: en la parte superior está Dios coronando el edificio ontológico; en él habitan los seres superiores, los ángeles y los entendimientos separados o motores de las esferas; en el medio está el mundo inteligible emanado de Dios y dotado de una sustancia pura y simple; abajo está el mundo sublunar de los cuatro elementos mantenido por el movimiento que procede del mundo superior. Dios, por tanto, no entra en contacto directo con la materia sino que le da una forma, lo cual equivale a darle la existencia. Dios crea sirviéndose del movimiento circular de las esferas, las

cuales, a su vez, han recibido su existencia de las inteligencias separadas (las estrella fijas y los siete planetas). Las esferas se mueven según el orden fijado por Dios.

Ahora bien, si tanto las inteligencias que forman el mundo superior, como las esferas subordinadas a ellas y los cuatro elementos preexisten a la creación, ¿se puede afirmar que todos ellos son coeternos con Dios? Ibn Ezra repite frecuentemente que no tendrán fin. Pero, ¿han tenido comienzo? Desde luego, si han tenido un comienzo, éste no es temporal. Por tanto, hay que hablar de un origen, puesto que todo tiene su origen en Dios, pero entendido en el mismo sentido que la serie de números tiene su origen en la unidad, pero sin formar ésta parte de la serie. Por tanto, todo (ángeles, esferas, elementos) tiene su origen en Dios.

Para explicar las relaciones de Dios con el mundo de las formas puras y el mundo material, Ibn Ezra acude a la teoría del género, de la especie y del individuo. Todos los individuos pertenecen a un género definido por una especie. El género es como la unidad en aritmética: contiene en potencia todos los individuos o la serie entera. De igual modo, Dios contiene el mundo de forma general, no particular; lo conoce en su generalidad al conocerse a sí mismo, pero no en su particularidad.

2.ª *La Providencia y el determinismo astral.* Ibn Ezra afirma la existencia de un determinismo astral, pero reconociendo al mismo tiempo el poder de Dios para actuar en contra de ese determinismo.

Conviene distinguir en este campo lo que es idolatría de lo que es religión. El astrólogo sabe lo que va a suceder porque conoce la ley o destino asignado a cada astro, y puede prevenir a los hombres, pero no puede cambiar la marcha de los acontecimientos interviniendo en la vida de los astros. La idolatría consiste en dirigirse a los astros como si ellos tuvieran poder de decisión. Por el contrario, el hombre religioso reconoce el poder natural asignado por Dios a los astros. La influencia de los astros no es libre ni consciente, porque ellos mismos están sometidos al mundo superior. La tierra y el pueblo de Israel, escribe Ibn Ezra, están bajo el poder del planeta Saturno, «un planeta superior y de movimiento lento». Pero, tampoco en este caso existe determinismo, porque algunos mandamientos positivos, como los sacrificios, han sido establecidos por Dios para librarnos del influjo de Saturno y de otros planetas nefastos, y disponernos para recibir la influencia de los planetas beneficiosos. Así pues, Ibn Ezra afirma la Providencia de Dios aunque al hombre le resulte difícil llegar a reconocerla. Ibn Ezra compara la acción de la Providencia en el mundo con la acción del alma en el cuerpo humano, que se nos hace más presente en las facultades superiores que en las inferiores. Según esto, quien posea más conocimientos sobre sí mismo y sobre las cosas estará más preparado para recibir y para captar la Providencia divina.

En cuanto a la universalidad de la Providencia, Ibn Ezra asegura que Israel no es sujeto privilegiado de la misma, porque cualquier persona

puede descubrir en su corazón el primer mandamiento de la Ley, y al cumplirlo se hace merecedor de la acción providencial de Dios sobre su vida. Un caso de acción providencial de Dios sobre Israel lo vemos durante el destierro sufrido por el pueblo elegido. Según el determinismo astral (Saturno) que rige los destinos de Israel, éste debería haber permanecido mucho más tiempo en el desierto, pero Dios oyó las plegarias de Moisés y lo sacó de aquella situación. Por último, Ibn Ezra afirma que la Providencia actúa tanto sobre las colectividades como sobre los individuos.

3.ª *La inmortalidad del alma.* El hombre posee el privilegio de entrar en contacto con el mundo superior a través de su alma racional. Para ello el hombre dispone de tres medios: la Biblia, la ciencia y la Profecía. Los tres caminos son complementarios. A través de la Biblia el hombre conoce las prescripciones que Dios le ha revelado. A través de la ciencia el hombre puede llegar al conocimiento de los principales principios morales y de razón depositados en el corazón humano. Por último, los Profetas, dotados de especial sabiduría, pueden actuar en la marcha de los acontecimientos humanos porque conociendo las causas por las que se mueven los astros pueden revelarlo a los hombres para que éstos actúen en consecuencia.

Ibn Ezra no afirma explícitamente la inmortalidad del alma individual, sino sólo la inmortalidad colectiva a través del Alma del mundo, con lo cual Ibn Ezra parece inclinarse hacia el panteísmo, como ya lo advirtiera Baruch Espinosa. La mayoría de los historiadores de la filosofía judía han separado en Ibn Ezra la filosofía de la astrología. Sin embargo, conviene recordar que a raíz de haberse convertido la filosofía de Maimónides en la filosofía hegemónica del mundo judío, durante los siglos XIII-XV los filósofos judíos tuvieron necesidad de volver al pensamiento astrológico de Ibn Ezra para romper con el cientificismo de la filosofía maimonideana, dando entrada en la filosofía a cierto sentido humano y misterioso. Un ejemplo de esto lo vamos a ver en el gran poeta tudelano Yehudah ha-Levi.

YEHUDAH HA-LEVI (1075-1141)

Yehudah ha-Levi forma parte del grupo de poetas judíos que dio lugar al llamado *siglo de oro* de las letras hispano-hebraico en el siglo XI. Nació en Tudela en fecha no posterior a 1075, en el seno de una familia adinerada, lo cual le permitió recibir una educación plural en distintos lugares de la Península: educación hebrea en Tudela, musulmana en Zaragoza, y cristiana en Toledo. En esta ciudad ejerció el oficio de médico, pero hubo de abandonar la ciudad tras el asesinato de su protector, Ibn Solomon Ferrizuel. Recorrió las ciudades del Sur: Córdoba, Granada y Almería, dejando en todas ellas muestras de su talento poético. Visitó el Norte de África acompañando a Abraham ibn Ezra.

La biografía intelectual de Ha-Levi está marcada por las siguientes facetas: poeta, autor de la obra apologético-filosófica *El Cuzari*, peregrino.

1.º *El poeta*. Yehudah ha-Levi escribió unos cuatrocientos poemas seculares, empleando casi todos los géneros habituales en la poesía árabe. En todos ellos se aprecian imágenes de gran belleza, delicados sentimientos y fervor religioso. También escribió otros cuatrocientos poemas litúrgicos; algunos de ellos han sido muy empleados en las sinagogas durante las celebraciones litúrgicas. Son especialmente llamativos sus poemas a la Paloma, símbolo de la comunidad de Israel[46].

2.º *El pensador*. La obra apologético-filosófica titulada el *Cuzari* fue escrita en árabe con el título de *Libro de la argumentación y demostración de una religión menospreciada*, siendo traducida al hebreo en 1167 por Judá ibn Tibbon[47]. Según palabras del propio Ha-Levi, el motivo de escribir esta obra fue combatir la secta de los caraítas y, en general, la orientación racionalista y aristotélica de la filosofía. En efecto, en la España del siglo XII la secta de los caraítas (librepensadores) y la filosofía aristotélica eran un verdadero peligro para el judaísmo rabínico. Yehudah se hace estas preguntas: ¿Por qué la verdadera religión del judaísmo era seguida por una minoría despreciada y perseguida, mientras que las otras religiones hermanas se repartían el mundo occidental? ¿La superioridad numérica de las otras religiones garantiza que su verdad debe prevalecer sobre el judaísmo? ¿Acaso el judaísmo no ha buscado la conversión de otras personas a la religión hebrea en la misma medida en que lo han hecho para sus respectivas religiones los cristianos y los musulmanes? Ha-Levi responde a estos interrogantes en *El Cuzari* acudiendo a la metafísica, a la historia y a la religión. El objeto perseguido por el autor consiste en mostrar que en cualquier contienda noble el judaísmo puede mantener invulnerable sus posiciones contra la competencia de cualesquiera religiones y la atracción de la filosofía secular.

Ha-Levi toma como punto de partida de *El Cuzari* un suceso ocurrido en el siglo VII. Aunque se trata de una ficción literaria, está comprobado que el autor ha tenido en cuenta algunos hechos históricos. Parece ser que los Cázaros era un conjunto de tribus nómadas judías de origen turco que llegaron a formar un estado independiente al Norte del Mar Negro y del Mar Caspio entre los siglos VII y X. En el siglo X, Hasday Ibn Shaprut mantuvo correspondencia con el rey de los cázaros, y Ha-Levi tuvo acceso a éstos y otros documentos que no han llegado hasta nosotros.

---

[46] *Yhudah ha-Levi. Repercusiones de su obra*, por Aviva Dorón, con una semblanza de Yehudah ha-Levi por Fernando DÍAZ ESTEBAN, Barcelona, Riopiedras, 1985. *Yehuda ha-Levi. Poemas*. Introducción, traducción y notas de Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios, Aviva Dorón. Edición bilingüe, Alfaguara, 1994.

[47] No existe traducción completa en español de *El Cuzari*. Nos hemos servido de traducciones parciales y de la versión francesa: Juda HALLÉVI, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, Lagrasse, Verdier, 1995; AGUS, J. B., *La evolución del pensamiento Judío*, Buenos Aires, Paidós, 1969.

El rey de los cázaros, de nombre Bulan, se había convertido con los suyos al judaísmo. Ha-Levi imagina que el rey Cuzari tuvo un sueño en el cual un ángel le dijo que su intención era grata al Creador, pero no sus obras. El rey comenzó entonces a indagar los opiniones y creencias, consultando a un filósofo, a un cristiano y a un musulmán. Al principio, Cuzari excluyó de sus consultas a los judíos pensando que la precaria situación en la que vivían éstos era una prueba evidente de la falta de consistencia de su religión. Pero, al no satisfacerle ninguna doctrina, pasó a comprobar que los hijos de Israel eran «la demostración y la prueba para todo el que tiene religión, de que representaban la Ley del Creador en la tierra».

El monarca interrogó a un doctor judío, y éste le hizo conocer los fundamentos de su fe. El rey, los suyos y todo el pueblo abrazaron el judaísmo y se dedicaron al estudio de su Ley. Así quedó probado que los injustos sufrimientos del pueblo judío se convertirían en el germen de una futura liberación, y que los autores de tales atrocidades eran, sin ellos quererlo, instrumentos de la Providencia divina.

El Cuzari es una obra antiaristotélica, escrita en la misma línea crítica que la de Algazel contra la versión alfarobo-aviceniana de Aristóteles. Yehudah ha-Levi y Algazel rechazan el intento de conciliar filosofía y religión, porque siendo la religión una fe o creencia en verdades absolutas resulta por ello incompatible con la filosofía, que representa el dominio de la duda. Yehudah ha-Levi antepone el Dios revelado al Dios de la razón filosófica. La filosofía aristotélica, escribe Ha-Levi, niega dos atributos divinos: la voluntad y la omnisciencia. La voluntad, afirman los aristotélicos, indica cambio y, por tanto, imperfección. Además, también niegan la omnisciencia a Dios porque, según ellos, Dios no conoce las cosas en sí mismas sino en su propia esencia divina, porque no es causa de las mismas. Tanto Ha-Levi como Algazel rechazan este emanatismo plotiniano que niega a Dios la causalidad de las cosas y de las leyes naturales; igualmente rechazan la introducción de una dualidad en la esencia de la Divinidad: entendimiento agente y alma del mundo.

Ha-Levi critica la identificación que han hecho los filósofos musulmanes (el filósofo tudelano tiene presente al filósofo Avempace) entre religión y política. Según éstos, todas las religiones son iguales porque tienen el mismo fin: organizar la sociedad civil de forma tal que los filósofos puedan alcanzar en ella el fin último del hombre, es decir, la unión con el Entendimiento Agente. De esta forma la religión queda subordinada a la filosofía, quedando ésta como el camino de acceso del hombre a la Divinidad.

El filósofo tudelano tiene un concepto puro, vivo de religión, en la cual Dios nada tiene que ver con el Nous platónico o aristotélico. Yehudah ha-Levi sustituye el Entendimiento Agente de Aristóteles (medidor entre la Divinidad y el hombre) por una especie de facultad divina o realidad divina (Amr Ilahí) que Dios concede excepcionalmente a algunas personas o pueblos para que puedan experimentar la acción de Dios. Por tanto,

la comunicación con Dios no es por vía racional sino por vía experiencial. No son las ideas las que llevan a Dios, sino la religión, la experiencia de lo divino. Ha-Levi cree que el pueblo de Israel es el actual depositario de esa experiencia divina manifestada a través de la historia, de los Profetas y de la propia lengua hebrea.

¿Qué razón ha llevado al pueblo judío a la seguridad de sentirse elegido por Dios como el depositario de la revelación? ¿Por qué el Dios de bondad, que ama a todos los hombres, ha elegido a la raza judía y la ha dotado de la intuición de lo divino? Ha-Levi responde acudiendo a la historia, esto es, a la historicidad de los hechos bíblicos y a la hegemonía espiritual alcanzada por Israel sobre los demás pueblos vecinos.

Para resaltar la diferencia entre filosofía y religión, Ha-Levi destaca la inferioridad de la primera respecto de la segunda. La filosofía, escribe, es por su propia naturaleza una incesante búsqueda de la verdad. La religión revelada, en cambio, es la transmisión de la verdad por vía profética. Esto evita al creyente tener que buscar razones que avalen la verdad de lo creído. Yehudah ha-Levi piensa que si los filósofos comenzaran aceptando el contenido de la revelación, darían más firmeza a sus argumentos racionales. Así, por ejemplo, si Aristóteles hubiera conocido lo que afirma la Biblia sobre la creación del mundo *ex nihilo* (de la nada), no se habría empeñado inútilmente en probar la eternidad del mundo contingente.

Yehudah ha-Levi es un hombre profundamente religioso. Su alma no se conmueve por las meras abstracciones. A Dios, escribe, hay que sentirlo. Este es el origen de algunas expresiones irracionalistas de Ha-Levi: «Aquel que acepta la ley religiosa enteramente y sin ejercer sobre ella la especulación es preferible al otro que la ha convertido en objeto de especulación y de investigación». Yehudah ha-Levi establece una separación tajante entre la filosofía aristotélica y religión. Más aún, Ha-Levi piensa que la religión se apoya en otra facultad superior a la intelectiva: la facultad profética. Por eso, Ha-Levi niega todo valor a la filosofía, que en aquellos momentos era sinónimo de teología y metafísica aristotélica. Si el filósofo se ocupa de Dios, dice Ha-Levi, lo hace como si se tratara de un objeto cualquiera, ignorando la esencia misma de Dios: su carácter *personal*. Por este motivo Ha-Levi rechaza la física y la metafísica de Aristóteles fundada en la teoría de las esferas y de los cuatro elementos, Una teoría que, por otra parte, no está comprobada por la experiencia.

La Ley, escribe Ha-Levi, nunca puede enseñar cosas que contradigan la experiencia y la demostración. Como quiera que la teoría de las esferas cae fuera de la experiencia, es legítimo, por tanto, acudir a la otra fuente de información: los Profetas y la Biblia, los cuales enseñan que el mundo ha sido creado libremente *ex nihilo* por Dios. Por otra parte, poner en Dios una voluntad, un poder *ad extra*, una capacidad para hacerse entender por el hombre no implica antropomorfizar a Dios, sino reconocer en Dios la dimensión *personal*, que es separable de la dimensión corporal:

> «Decimos que no conocemos cómo el Verbo inmaterial de Dios se convirtió en un sonido audible que podían percibir nuestros oídos humanos, ni cómo el universo fue creado de la nada, ni cómo Dios retiró su Providencia especial a algunas de las cosas de la creación. Pues esto es lo que sabemos: que la Divinidad no carece de ningún poder[48].»

Así, pues, lo que Ha-Levi rechaza de la filosofía es el sistema aristotélico basado en hipótesis, por lo que es incapaz de ofrecer certezas. En este sentido, la filosofía aristotélica es también inferior a las matemáticas, porque éstas ofrecen verdades universales. Ha-Levi no rechaza la filosofía en cuanto tal, pues reconoce que posee un valor específico aunque inferior al de la religión:

> «Pues las argumentaciones llaman a engaño y, por obra del juego malabar de argumentaciones, las gentes pueden llegar a nociones epicúreas e ideas corrompidas... por cuanto existen muchas sendas diferentes de razonamiento, algunas rectas, algunas pervertidas, de las cuales la más exacta es la disciplina de la filosofía…[49].»

Filosofía y religión deben, por tanto, complementarse, evitando de esta forma actitudes irracionalistas como la del apologeta cristiano Tertuliano, cuyo lema «*creo porque es absurdo*» resulta antihumano y antirreligioso. Ha-Levi afirma, por el contrario, que nada falso puede atribuirse a la Divinidad. La Torá no puede enseñar doctrinas que la razón rechaza y declara falsas:

> «Pues los primeros principios de los filósofos no están deducidos de la razón ni son susceptibles de ser probados. Además, no encontraréis que dos de ellos convengan en los mismos principios básicos...[50].»

3.º *El peregrino*. Ante las insuficiencia de la razón filosófica, escribe ha-Levi, Dios reveló su Ley como vía de acceso a la verdad. El pueblo de Israel fue elegido para ser el depositario de la Ley. Por eso, la Tierra de Israel es para los judíos algo más que un lugar geográfico; es un sueño, un lugar privilegiado de encuentro con Dios. Con esta idealización de la Tierra de Israel, Ha-Levi estaba poniendo las bases del Sionismo. Como otros judíos de su tiempo, Ha-Levi esperaba la venida del Mesías el año 1130. Tras el desengaño sufrido al constatar que no se cumplía tal promesa, Ha-Levi se dispuso a visitar la Tierra de sus antepasados y reposar en ella. Hacia el año 1140, a los setenta años de edad, se alejó de la Península con destino a Alejandría.[51] Al año siguiente corrió la noticia de su fallecimiento. Sobre

---

[48] *Ibíd.*, p. 247.

[49] *El Cuzari*, V,3; Cfr. C. B. AGUS, *o.c.*, p. 248.

[50] *El Cuzari*, IV, 25. Cfr. C. B. AGUS, *o.c.*, p. 248.

[51] Ha-Levi escribió algunos poemas sobre las penalidades sufridas en este viaje a causa de las tormentas. «En el Mar», «Sobre el Mar», «Junto al Nilo». Cfr. DORÓN, A., *Yehudah Ha-Levi. Repercusiones de su obra*, *o.c.*, pp. 14-17.

su muerte y sobre su hipotética llegada a Jerusalén circularon muchas fabulaciones[52].

Yehudah ha-Levi ha permanecido vivo en la memoria colectiva del pueblo judío, especialmente a raíz del «diálogo filosófico sobre el Puente del Tiempo» que entabló con él Franz Rosenzweig (1886-1929). Este judío alemán, consciente de la necesidad que tenían los judíos europeos de asimilar los principios de la cultura occidental, pero sin renunciar a su especificidad hebrea, encuentra en Yehudah ha-Levi un ejemplo de este encuentro entre judaísmo y cultura general. Lo que impulsa a Rosenzweig a crear un sistema filosófico sobre una base especial es consecuencia de la profunda necesidad de buscar el conocimiento de la identidad nacional en sí misma y no con respecto al mundo no judío. Entre Rosenzweig y Ha-Levi se da una relación especial: ambos preferían la realidad, la sustancia real, por encima de la esencia espiritual pura; ambos rechazan la actitud reflexiva metafísica y dan preferencia a la experiencia. Igualmente, ambos veían en el pueblo de Israel un fenómeno único en su género, relacionado con el concepto de elección. En síntesis, Rosenzweig halló en Yehudah ha-Levi: a) un interlocutor en el plano filosófico; b) un aliado en la lucha contra la filosofía racionalista que limita el sentimiento, la experiencia y los sentidos; c) el artista que logró realizar en el estrato lingüístico (en la poesía) los tres tiempos que relatan el universo (de acuerdo con la idea de Rosenzweig)[53].

Benjamín de Tudela (1130-1175)

El *Libro de viajes* de este judío tudelano del siglo XII no tiene otro interés para nuestro objetivo que el de aportar un testimonio literario más del nivel cultural de las comunidades judías de la Marca Superior, entre las que sobresalía la de Tudela. Benjamín era un políglota: dominaba el hebreo y el arameo, entendía el árabe y, seguramente, el griego y el latín. Era un persona entendida en negocios financieros y en oficios manuales. Tal vez fueron motivos comerciales los que le movieron a emprender un viaje por todo el mundo conocido. No parece que el libro que se ha conservado sea el original que escribió Benjamín, sino un resumen en hebreo[54]. Por otra parte, no resulta fácil clasificar su contenido en un género determinado: simple itinerario, cronicón histórico, compendio

---

[52] *Id.*, cap. V, titulado «Entre dos patrias: diversas concepciones sobre la actitud de Yehudah ha-Levi hacia Palestina», pp. 121-133. El autor contrapone las dos interpretaciones: la sionista, que busca el establecimiento de un Estado judío, y la del judaísmo como diáspora, defendida por Franz Rosenzweig, según la cual el judío es un pueblo eterno, que existe por encima de la historia y de los vínculos materiales con un país y una lengua, porque es un pueblo elegido, con particularidad y valor propios. Ha-Levi parece inclinarse por lo primero.

[53] Aviva Dorón, *o.c.*, p.119.

[54] Benjamín de Tudela, *Libro de viajes*. Versión castellana, introducción y notas por José Ramón Magdalena Nom de Déu, Barcelona, Ríopiedras, 1989.

geográfico, apología, ensayo costumbrista, etc. De todo esto hay algo en el libro de Benjamín, pero, por encima de todo, sobresalen estos tres aspectos: *a)* descripción de la situación religiosa, económica y política de las comunidades judías en las ciudades que visita; *b)* mostrar las relaciones políticas existentes entre el Occidente cristiano y el mundo oriental islámico; *c)* señalar las rutas comerciales y artesanales entre los dos mundos. En general, el autor de la obra describe con bastantes detalles las ciudades y lugares por donde pasa (costumbres, sistemas de defensa, monumentos, vida comercial, fiestas, leyendas, etc.).

El viaje comienza en su ciudad natal, Tudela, a finales del año 1165 o principios del siguiente; pasa por Zaragoza y, descendiendo por el Bajo Aragón, llega a Tortosa, para remontar por el litoral hasta Barcelona, Gerona, Rosellón, Marsella, Génova, Lucca y Roma. Recorre las ciudades marítimas de Italia, de Grecia y desembarca en Constantinopla. Desde aquí visita las ciudades de Palestina. En otro viaje visita Egipto y, por supuesto, los reinos de nuestra Península. No es seguro, aunque aparezca en su libro, que visitara París y Alemania. Benjamín de Tudela fue un hombre que se interesaba por todo. De ahí que los estudiosos de la Edad Media encuentren en su obra no pocos elementos de interés.

HASDAY CRESCAS (1340-1412)

La vida y la obra filosófica de este judío barcelonés están unidas inseparablemente a la ciudad de Zaragoza, de la que fue rabino (1389-1412) y responsable mayor de los asuntos religiosos y jurídicos de todos los judíos del reino de Aragón. Crescas llegó a Zaragoza tras haber desempeñado en Barcelona un cargo de gran responsabilidad política al frente de aquella comunidad judía. En efecto, a mediados de ese siglo se desencadenó en Barcelona, y en la mayoría de las ciudades de Europa, la «peste negra» (1348), a causa de la cual la ciudad quedó empobrecida y disminuida en el número de sus habitantes. Tal como había sucedido en ocasiones semejantes, la reacción popular contra los judíos no tardó en producirse. Ante esa situación, Crescas, nacido en una familia pudiente y con antepasados que se habían ocupado de los asuntos públicos, quiso ser fiel a sus orígenes sociales y familiares poniéndose a la cabeza de los asuntos políticos concernientes a la *aljama* barcelonesa, para salvaguardar la continuidad e identidad de sus gentes. A pesar de su desinteresada entrega a los demás, Crescas no estuvo libre de viles acusaciones por parte de sus propios correligionarios, quienes le relacionaron con el robo de «hostias consagradas», por lo que hubo de pasar un tiempo en prisión[55].

---

[55] DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*, II, Madrid, 1983, pp. 451-457.

Mientras tanto, el rabino de Zaragoza, Ishac bar Seset Perfet, nacido en Barcelona en 1326, se vio obligado a abandonar la ciudad a causa de su rigidez en la aplicación de la Ley (1385). Este hombre recto y apasionado de la verdad, no aceptaba que la exégesis talmúdica tuviera por fin «facilitar» la vida, en lugar de hacer cumplir la Ley[56]. Crescas llegó a Zaragoza por influencia de la familia Cavallería (Selomó y Benveniste) y de Alazar Gollut (1387) y sucedió a Seset como rabino de la ciudad (1389). Al cabo de un año, Crescas había reconciliado los dos bandos antagónicos que dividían la aljama. «Si Seset quería a toda costa salvar la Torá y el judaísmo normativo, Crescas quiso salvar al Judío, y para comenzar, salvarlo de sí mismo»[57]. La ciudad de Zaragoza, que no había sufrido el azote del cólera de forma tan grave como Barcelona, era un ciudad que se prestaba mejor que ésta a los intereses económicos y culturales de Crescas. La protección de la reina Violante, esposa de Juan I, fue decisiva para que Crescas pudiera cumplir con su cometido de rabino y de defensor de la identidad de su comunidad.

Por desgracia, en el año 1391 se cumplió lo que Crescas venía vaticinando desde hacía años: la casi desaparición de los judíos hispanos, primero por la violencia física, y después por la violencia moral[58]. Si Crescas estaba preocupado por salvaguardar la identidad de los judíos, era porque notaba que se estaba produciendo un cambio de estrategia en las altas esferas de la vida política de los reinos hispanos respecto de los judíos: el antisemitismo. Las antiguas discusiones teológico-religiosas entre cristianos y judíos estaban evolucionando hacia un claro racismo: para el judío no había otra alternativa que bautizarse o la expulsión. España era incompatible con otra identidad política y religiosa que la cristiana. Como quiera que los bautismos eran muy frecuentes entre la gente instruida y las personas ricas, las comunidades judías quedaban sin guías intelectuales. Además, los judíos fieles a su religión eran hostigados por los propios judí-

---

[56] Dentro de la comunidad judía, la aristocracia no perdonó a Seset su «popularismo», por lo que hubo de huir a Valencia, en donde fue rabino (1385). Debido a los tumultos antijudíos de 1391, Seset se vio forzado a recibir el bautismo. Por fin, pudo emigrar al norte de África, falleciendo en Argel, ciudad de la que había sido nombrado rabino en 1394 y jefe espiritual del judaísmo sefardita. Cfr. BAER, F., *Historia de los Judíos en España Cristiana*, 2 v., Madrid, 1981.

[57] Marc TOBIASS-Maurice IFERGAN, *Crescas. Un philosophe juif dans l'Espagne médiévale,* Paris, Cerf, 1995, p. 59.

[58] Es de gran importancia histórica la carta que dirigió Crescas desde Zaragoza a la comunidad judía de Avignon (19 de octubre de 1391) contando el estado de persecución general que se había desencadenado en toda España contra los judíos: «El sábado siguiente derramó el Señor su ira como fuego, destruyó su templo y profanó la corona de su ley, esto es la comunidad de Barcelona, que fue exterminada en aquel día, alcanzando el número de los muertos a 250 personas... Muchos santificaron el nombre del Señor, entre ellos mi hijo único, novio, cordero inocente al que yo ofrecí como holocausto... Nosotros actualmente aquí, en todas las ciudades de Aragón, no tenemos estrago ni clamor por clemencia de Dios hacia nosotros....», en CANTERA, F., *Chébet Jehuda. La vara de Judá*, Granada, 1927, pp. 274-76.

os «conversos». En el plano político, los conversos fueron desplazando de sus puestos influyentes a los judíos. El propio Crescas, a raíz de la subida al trono de Martín I el Humano (1395), perdió el favor real de los anteriores monarcas: Pedro IV (m. 1387) y Juan I (m. 1396). Esta situación de indefensión en que quedaron los judíos fue lo que movió a Crescas a escribir sus dos libros: *Tratado de refutación de los dogmas cristianos* (1398) y *Or Adonay* (La Luz del Señor, 1410).

a) *La refutación de los dogmas cristianos*[59]. Como el propio título indica, este tratado está dirigido a combatir los principios cristianos. Se trata, por tanto, de una obra *apologética*. Sorprende un poco que un tratado anticristiano fuera publicado en lengua romance, estando por medio la Inquisición; sin embargo, parece ser que Crescas lo escribió así porque se lo pidieron unos nobles cristianos liberales que querían combatir la religión cristiana. La obra está dividida en 20 capítulos en los que realiza una crítica de los diez dogmas del cristianismo: el pecado original, la redención, la Trinidad, la Encarnación, el nacimiento de la Virgen, la Transustanciación, el bautismo, el carácter mesiánico de Jesús, el Nuevo Testamento y la demonología. Con un tono sereno y desapasionado, Crescas expone la racionalidad de la doctrina judaica, diferenciándola del dogma cristiano, ininteligible y confuso[60].

b) *Or Adonay (La Luz del Señor)*. Es la obra *filosófica* de Crescas, y en ella trata de combatir la influencia de Aristóteles en la religión judía, pues tanto en las comunidades de Aragón como en las de otros reinos el averroísmo estaba haciendo estragos. Tres puntos conflictivos presentaba la filosofía de Averroes, comentador de Aristóteles, para el judío ortodoxo: 1.º La *materia* es eterna. Por tanto, la expresión «Dios creó el mundo; Dios como Primer Motor, Causa primera, etc.» es metafórica. 2.º La *Providencia divina* se extiende sobre las cosas universales, sobre las leyes universales, pero no sobre las cosas particulares o accidentales, pues no puede haber cambio temporal sin su conocimiento, sin cambio en su esencia. 3.º El *alma humana*, racional, es la facultad de recibir toda clase de perfecciones; es un entendimiento pasivo que, a través del estudio, se hace apta para recibir la acción del entendimiento activo que emana de Dios. Así pues, el alma puede alcanzar la perfección y obtener la bienaventuranza sea cual sea su manera de adorar a Dios. No importa la religión que se profesa.

---

[59] La obra original en lengua romance (castellano, aragonés o catalán) se ha perdido. La traducción al hebreo de YOSEF BEN SEM TOB fue editada en Alcalá de Henares en 1451.

[60] La crítica al cristianismo se basa en tres principios: a) no se puede forzar al creyente a creer proposiciones contradictorias; b) la omnipotencia divina no debe lesionar las principales verdades de razón, como hace el cristianismo; c) la justicia divina tiene como finalidad el bien y la perfección del hombre. Por esas mismas fechas escribió PROFEIT DURAN (1345-1414), médico judío y amigo personal de Crescas, el *Libro de la confusión de los gentiles* (1497), quien lo dedicó a Crescas.

El problema de la racionalización de la religión fue algo común a las tres religiones durante la Edad Media. Entre los musulmanes Algacel trató de contrarrestar la suplantación que los filósofos racionalistas habían hecho de la religión por la filosofía, yéndose al extremo contrario, al misticismo. Crescas no fue un filósofo desilusionado, como Algacel (el escepticismo acompaña a quien ha probado los dos extremos), sino un hombre de sinagoga, que durante años estudió en la Academia talmúdica la oposición al aristotelismo. Por eso, aunque él se esfuerza en demostrar que es la Torá, y no la filosofía, la que tiene el poder de llevar al hombre a la verdad, no por eso se declara enemigo de la filosofía. Crescas no critica a la filosofía, sino la influencia hegemónica que el aristotelismo, a través de Averroes, ejercía sobre el pensamiento judío. Tal vez hubiera que ver en su postura intelectual un intento de sustituir una determinada filosofía por la Filosofía. Entre Algazel y Crescas no cabe parangón: el primero desacredita la ciencia, la filosofía, y exige la renuncia al ejercicio de las facultades racionales para alcanzar la perfección. El escepticismo le lleva a la religión. El segundo no dice que la razón sea impotente, sino que la perfección no se alcanza sólo por la razón, sino también por el Amor, por la voluntad. La reacción de Crescas es contra la presencia del averroísmo entre los judíos, que se prolongó hasta el siglo XIV. Maimónides (judío) y santo Tomás de Aquino (cristiano), dos grandes teólogos dentro de sus respectivas religiones, sufrieron la influencia de Averroes, pero con resultados distintos: Maimónides intelectualizó la religión judía, y santo Tomás descubrió la tergiversación que Averroes había hecho de Aristóteles; por eso le fue fácil «cristianizar» la filosofía del estagirita, y alejarse del peligro de la «doble verdad»[61].

Or Adonay fue escrita en hebreo a lo largo de varios años, y parece que es el resultado de las discusiones que mantenía en la Academia con sus discípulos, muchas de las cuales eran de filosofía, aunque esta materia no era objeto de enseñanza, sino, a lo más, de lectura recomendada. Crescas reacciona contra las enseñanzas de Maimónides en su *Guía de perplejos*, sobre la que pesa excesivamente la influencia de Aristóteles, y sobre su falta de sistematización. La obra está dividida en cuatro libros: 1.º Presupuestos o raíces de la Ley revelada (Torá): existencia, unidad e incorporeidad de Dios. 2.º Los seis fundamentos de la Torá. 3.º Se divide en dos partes: en una trata de las doctrinas verdaderas y de las creencias verdaderas (creencias independientes de los mandamientos y enseñanzas de la Torá), y en otra trata de las creencias dependientes de los mandamientos. 4.º De las opiniones y teorías.

Las discrepancias filosóficas con Maimónides afectan a la Física, a la Teología y a la Antropología.

---

[61] Ernest RENAN, autor de *Averroes y el Averroísmo*, dedica un capítulo al «averroísmo entre los judíos». Madrid, Hiperión, 1992, pp. 129-144.

a) *Física*. En la Cosmología de Aristóteles, pensada de una manera estática, inorgánica y discontinua, no cabe la idea de Infinito, mientras que sí se encuentra en la filosofía atomista y estoica. Crescas es deudor, en este punto, del atomismo: existe lo infinito porque es independiente de los cuerpos, del mismo modo que existe el vacío infinito y el tiempo infinito. El espacio es anterior a los cuerpos, y cada cuerpo equivale a su extensión. Ésta, por virtud de contener al cuerpo, constituye la verdadera esencia del espacio. No existen los lugares naturales, como dice Aristóteles, y todos los cuerpos obedecen a la misma ley del movimiento hacia abajo. Los cuerpos celestes no se mueven por un impulso exterior, sino por la misma ley que afecta a todos los cuerpos.

El tiempo, dice Aristóteles, es la medida del movimiento. A esto responde Crescas que el tiempo es algo en sí, que fluye, que dura, razón por la cual es el movimiento el que sirve para medir el tiempo y el reposo. Esto permite atribuir el tiempo a Dios, no como a nosotros, sujetos a un principio y a un fin, sino como algo infinito: Dios que se hace presente eternamente en su creación.

El principio de causalidad lo interpreta Crescas de manera diferente. Aristóteles necesitaba postular la existencia de un Primer Motor Inmóvil porque el mundo finito no podía ponerse en marcha a sí mismo. Crescas afirma que la cadena causal puede ser infinita, pero no tanto en el orden físico cuanto en el orden metafísico: el mundo es contingente, luego no es necesario sino posible. Debe haber por tanto una causa o sustancia existente necesariamente que da el ser desde la nada. No implica contradicción pensar al mundo como creado y, a la vez, eterno.

b) *Teología*. Si es posible la existencia del infinito en el espacio y el tiempo, con más razón Dios es necesariamente el Infinito, en el número de sus atributos y en la esencia de los mismos, sin que esto atente contra la unicidad divina. Dios no es Entendimiento Puro sino Voluntad, Amor, como corresponde a un Ser creador. Dios conoce lo universal y lo particular, pero su Providencia se extiende sobre el mundo y los hombres de manera distinta, siendo el pueblo de Israel el más protegido por Dios (influencia de Yehudah ha-Levi). Además de omnisciente, Dios es omnipotente, sin que esto suponga que Dios esté por encima de la contradictorio. Los milagros, ni implican una contradicción ni suponen una desviación de la naturaleza, sino que son la expresión del poder ilimitado de Dios, que ejerce constantemente.

c) *Antropología*. El intelectualismo aristotélico es sustituido por el voluntarismo: la felicidad del hombre no consiste en el conocimiento sino en el amor, en la acción, en este caso, en la obediencia a la Ley. La fe, por tanto, está por encima de la razón, aunque normalmente suelen ir unidas. Si el hombre puede desobedecer la Ley, es porque el hombre es libre intrínsecamente, aunque no lo es tanto extrínsecamente debido a nuestros condicionamientos. Según esto, Crescas parece inclinarse por un determinis-

mo sólo relativo, porque el hombre nunca pierde el sentido de la responsabilidad moral y la posibilidad de ser merecedor de una recompensa eterna, incluida la resurrección. La diferencia con Averroes en este punto es total; puesto que Crescas no pone dos entendimientos en el hombre, admite la inmortalidad personal del individuo y la fusión amorosa con Dios. Los comentaristas de Crescas señalan las coincidencias filosóficas del filósofo judío con el filósofo escolástico Duns Escoto (voluntarismo e Infinitud de Dios) y con algunas filosofías del Renacimiento (crítica de la física de Aristóteles).

Hasday Crescas se retiró de la vida pública en torno al año 1405 para entregarse de lleno a la composición de sus obras. De su Academia talmúdica zaragozana salieron buenos discípulos, como Yosef Albo, Ferrer Saladin (Zerahya Halevi), Profeit Duran, Mosé Abenabez, Selomó Bonafed, etc. Yosef Albo, representante de la aljama de Daroca, y Ferrer Saladin, representante de la aljama de Zaragoza, asistieron a la Disputa de Tortosa (1413-14), como veremos más adelante.

YOSEF ALBO (1388-1444)

Este médico y filósofo judío nacido en la villa de Monreal (Teruel) es el representante más directo de Crescas en la lucha por defender la religión judía contra los escritos de los teólogos cristianos. Albo fue un hombre de vasta cultura, que dominó varias lenguas y sobre todo fue eruditísimo talmudista, hasta el punto de ser considerado por sus correligionarios como uno de los jefes espirituales de la comunidad judía aragonesa. En 1413 asistió a la Disputa de Tortosa, enfrentándose a Josué ha-Lorquí (el de Lorca), recién convertido al cristianismo con el nombre de Jerónimo de Santa Fe. Tras los sucesos de Tortosa fue represaliado por el Papa Luna, Benedicto XIII, y se refugió en Soria, donde escribió la única obra que de él se ha conservado: *Sefer Haikarim* («Libro de los Dogmas»), en 4 volúmenes, último tratado de dogmática judía escrito en España[62].

En esta obra Albo se esfuerza por presentar un enfoque liberal, universal de la religión judía frente a las otras religiones bíblicas, caracterizadas por la intolerancia. A diferencia de Maimónides, que había fijado en trece el número de los dogmas mosaicos, Albo los reduce a tres: existencia de Dios, revelación de su voluntad y merecimiento por parte del hombre de premios y castigos. Sin la revelación, los hombres no podrían encontrar por sí solos la verdad, como lo prueba el que los grandes filósofos han escrito auténticas aberraciones en determinados temas, por ejemplo, la «comunidad de mujeres» (Platón). En cuanto al pluralismo religioso, Albo

---

[62] DÍAZ Y DÍAZ, G., *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*, I, Madrid, CSIC, 1980, pp. 123-126.

explica la existencia de varias religiones por la misma ley que rige la existencia de varios idiomas: son distintos pero sirven al mismo objetivo, el entendimiento entre las personas. Así también las religiones conducen a Dios pero desde distintas situaciones históricas. Aquí surge una pregunta: ¿si todas las religiones son iguales en cuanto al término, por qué se aferra el pueblo judío a la suya? La respuesta de Albo es poco racional: porque todos los judíos están convencidos de la verdad de su religión: «Pues la tradición de los propios padres es tan cierta como la evidencia de nuestros sentidos, evidencia en la que debemos confiar, aun cuando la repudie la razón»[63].

Entre las objeciones que los cristianos le formularon, una de las más repetidas se refería a la naturaleza de la Ley y a la inmovilidad de la misma. A la primera responde Albo que la Torá no es un mero código de leyes, sino que tiene su origen en el amor divino, aplicado, formulado y cristalizado en leyes. Ahora bien, replicaban los cristianos, si las leyes del judaísmo estaban destinadas para agradar a Dios, ¿por qué las cambian los judíos? En efecto, Albo era suficiente racionalista para darse cuenta de que el origen de algunas leyes era «dudoso» y que, por tanto, debían ser cambiadas. Además, añadía Albo, no son las verdades de la religión las que cambian, sino algunos preceptos de la Ley cuyo cumplimiento exige tener en cuenta la situación humana. En aquellos aspectos en que Yosef Albo adoptó una actitud racionalista, nunca llegó a ser en el mismo grado que Maimónides, quien afirmaba que la salvación dependía de la adquisición de elevados poderes intelectuales de abstracción y de la sostenida práctica de la contemplación amorosa del Ser Supremo. Según Albo, esto chocaba con el interés tradicionalmente judío por el pobre y el desdichado, por lo que él sugería que la simple fe y el cumplimiento humilde de las leyes bastaba para ser grato a Dios. Afirmar lo contrario era considerado por Albo como antihumano y excluyente.

A pesar de su liberalismo, puesto de manifiesto en tantas cuestiones, Albo no renunció a la idea tan arraigada entre los judíos de sentirse el «pueblo elegido» por Dios. ¿Una contradicción? No, responde Albo, porque la elección de Dios fue un acto de amor, y el amor es inescrutable, imprevisible y arbitrario. Con todo, esa elección no hace de Israel un pueblo con características raciales superiores a las que poseen los demás pueblos, puesto que sólo afecta a Israel como realidad histórica, y a los individuos en la medida en que adecúan sus vidas a la voluntad divina. De hecho, el pueblo judío venía siendo un pueblo desdichado, aparentemente el menos favorecido por Dios; lo cual prueba que la elección tenía por finalidad preparar la venida del Mesías al mundo[64].

---

[63] Yosef ALBO, *Sefer Haikarim*, Libro I, párrafo 19.

[64] AGUS, J. B., *La evolución del pensamiento judío, o.c.*, pp. 206-230.

Abraham ben Shemuel Abulafia (1240?)

La gran obra de la cabalística castellana, titulada: *Séfer ha-zóhar* («Libro del esplendor») y el judío zaragozano Abulafia representan dos escuelas opuestas dentro de la Cábala española. Abulafia pone el acento exclusivamente en la meditación como medio para conocer a Dios, mientras que el *Zóhar* trata principalmente del objeto de la meditación, es decir, de los misterios del mundo inteligible. La doctrina de la Cábala profética (Abulafia) se presenta como la forma más aristocrática del misticismo, mientras que el lenguaje del *Zóhar* es el de un escritor que ha experimentado con más profundidad que nadie los miedos comunes a la toda la humanidad. Abufalia construye una especie de sistema de pensamiento sin referencia a las Escrituras, y el *Zóhar* se mantiene pegado al texto bíblico[65].

El «misticismo» era una corriente muy antigua y bien arraigada en la tradición judía. De las cuatro formas de interpretar la Torá, la mística correspondía a la cuarta; las otras tres eran: la literal, la simbólica y la homilética. La obra más importante de tipo místico durante la época pregaónica fue el *Sefer Yesirah* («libro de la creación»). En él se describen las 32 vías por las que Dios formó el mundo: las 32 letras y los 10 números. Éstas y otras doctrinas de carácter esotérico se fueron trasmitiendo de generación en generación entre los grupos iniciados. De ahí que, cuando en el siglo xii la mística judía hace su eclosión oficial, lo que predomina en ella es su carácter de «recibido», de remoto y de anónimo origen. Por eso recibe el nombre de *qabbalah* (Cábala), en hebreo «tradición»[66]. La Cábala española se diferenció de la Cábala alemana o centroeuropea, en que aquella estuvo dirigida al conocimiento del misterio divino y a la consecución de la unión mística, más que al manejo de las instancias superiores en favor de acciones teúrgicas. El *Zóhar* apareció en Castilla hacia fines del siglo xiii, siendo su autor Moseh de León (m. 1305).

Algunos estudiosos racionalistas del pensamiento judío consideran la Cábala como una aberración, nacida de la ignorancia y de la desesperación; sin embargo, durante muchos siglos la Cábala constituyó la filosofía imperante en la religión judía. Contrariamente a la filosofía, la Cábala se funda sobre el testimonio de la revelación. En su motivación esencial, la Cábala procuraba restablecer la validez del ritual judío contra el reto de la filosofía racionalista (Maimónides). Representa una formulación reflexiva de los principios de la fe ingenua, una mezcla de pasión filosófica, de análisis y consecuencia sistemática con el anhelo religioso de asegurar el favor divino, humanamente ganado. Este poderoso esfuerzo por proporcionar un sólido andamio intelectual a los tiernos temblores de la piedad inge-

---

[65] Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996, p. 227.

[66] Valle, C. del, *El mundo judío*, Madrid, UNED, 1976, p. 223.

nua está en la base de toda la Cábala. La filosofía racionalista había debilitado la piedad y, por contra, exaltaba la realización filosófica por encima de la estricta observancia ritual. Con la Cábala el pueblo judío reaccionaba contra los efectos corrosivos de la crítica racional[67].

Abulafia nació en Zaragoza el año 1240 y pasó los años de juventud en Tudela. Tras la muerte de su padre, emprendió un viaje por el Cercano Oriente. Durante esos años se dedicó de lleno a la filosofía y profesó una profunda admiración por Maimónides, que mantuvo toda su vida. Según escribe Scholem, esta afinidad entre el místico y el gran racionalista tiene un asombroso paralelo en la relación del Maestro Eckhart con Maimónides, que parece haber influido sobre aquél más que ningún escolástico. Mientras tanto fue investigando las doctrinas cabalísticas de su tiempo. Volvió a España y se afincó en Barcelona. Según cuenta él mismo, en esta ciudad se sintió inundado por el espíritu profético, conoció el verdadero nombre de Dios y tuvo visiones proféticas. Abulafia volvió a viajar por España e Italia predicando su doctrina y haciendo prosélitos. En cierta ocasión quiso acceder a la presencia del Papa para exponerle el contenido de sus visiones proféticas, pero no le fue permitido el paso hasta el Papa, y, en castigo, fue encarcelado durante 28 días en el Colegio de los Franciscanos. Su estancia en Italia se prolongó durante varios años, durante los cuales escribió su principales obras (1279-1291). La mayoría de sus textos proféticos se han perdido, pero se han conservado manuscritos en los que desarrolla sus teorías y doctrinas: *El libro de la vida eterna*, *La luz del intelecto*, *Palabras de belleza*, *El libro de las combinaciones*.

Estos libros son unas guías sistemáticas de iniciación a la teoría y a la práctica de este sistema de contrapunto místico. Por medio de ejercicios metódicos, el alma se habitúa a la percepción de formas superiores, de las que se va saturando paulatinamente. Abulafia establece un método que va de la pronunciación de las permutaciones y combinaciones, a la escritura y a la contemplación de los signos escritos y, finalmente, de lo escrito al pensamiento y a la meditación pura de todos esos objetos de la «lógica mística»[68]. Como se puede apreciar, se trata de una técnica llamada «del salto» o de «la alternancia», mediante la cual se va pasando de una asociación a otra según determinadas reglas. Cada «salto» abre una nueva esfera, definida por ciertas características formales, no materiales. El «salto» arroja luz sobre los procesos ocultos de la mente, «nos libera de la presión de la esfera natural y nos conduce a las fronteras de la esfera divina». Abulafia escribe sobre los preparativos necesarios para la meditación y el éxtasis, así como sobre lo que ocurre cuando se ha llegado a la cima del arrebato. Para Abulafia el éxtasis no se refiere a un estado incontrolado de

---

[67] AGUS, J. B., *La evolución del pensamiento judío*, Buenos Aires, Paidos, 1969.

[68] SCHOLEM, G., *o.c.*, p. 159.

semi-inconsciencia, algo que él desprecia, sino a una iluminación superior que recibe el alma una vez que ha abierto los cerrojos que se lo impedían y que sólo se consigue mediante la meditación. Se trata, pues, de una contemplación mística, superior, pero controlada sistemáticamente. El «profetismo» consiste, como ya advirtió Maimónides, en la unión del intelecto humano con el divino o «entendimiento agente», supracósmico. El influjo de este entendimiento activo sobre el alma se manifiesta como una visión profética. Existe un gran parecido entre lo que dice Abulafia y las prácticas místicas de los hindúes (*yoga*), puesto que el judío zaragozano también establece normas para la postura del cuerpo, la respiración y el dominio de la mente durante la meditación. El «gurú» personifica al «entendimiento agente», que actúa como Maestro o guía.

A pesar de su misticismo profético, Abulafia no desprecia la filosofía, porque considera que tanto la filosofía como la Cábala deben su existencia al intelecto activo, con la diferencia de que la Cábala representa una manifestación más profunda del espíritu y penetra en una región más profunda y espiritual. Esto no obsta para que en algún momento de su obra piense que ciertos problemas filosóficos no tienen sentido y que sólo sirven para desorientar al espíritu. Así se explica que, respecto del gran problema filosófico que tenía planteado el judaísmo en su polémica con el aristotelismo sobre la eternidad del mundo, Abulafia diga que el mundo no es eterno, pero que, como tal problema, debe ser descartado por estéril.

El judío zaragozano Abulafia tuvo muchos seguidores de su doctrina, los cuales marcaron una línea propia dentro de la cabalística hispánica. Don Miguel Asín Palacios desdeñó la Cábala como forma de religiosidad, y la consideró inferior a la mística sufí. No sabemos si, con el correr de los tiempos, habrá que modificar esta apreciación, pues no son pocos los que en nuestros días sienten admiración por esta suerte de música callada. Si esto ocurriera, volvería a estar en primera página el gran judío zaragozano Abulafia, como lo estuvo en los siglos XIII y XV. Según Scholem, lo más original de la doctrina de Abulafia ha sido el haber abierto el camino que conduce a la interioridad del hombre, al estilo del precepto socrático «conócete a ti mismo», pues nadie en la historia del judaísmo llegó más lejos en este camino.[69]

---

[69] *Ibíd.*, p. 168.

IV. TRANSICIÓN A LA CULTURA CRISTIANO-LATINA

1. LA CREACIÓN DEL REINO DE ARAGÓN

El debilitamiento y fragmentación del Califato en reinos de taifas coincidió con el fortalecimiento del reino cristiano del Norte, regido por el rey Sancho «el Mayor» de Pamplona entre los años 1004-1035. Las alianzas familiares le permitieron concentrar en sus manos un inmenso territorio que iba desde río Pisuerga (Valladolid) hasta el condado de Pallás. Así llegaron a su poder los condados de Castilla, de Aragón, de Sobrarbe y Ribagorza, los cuales acabaron convertidos en reinos independientes a la muerte de este monarca, quien los había repartido entre sus cuatro hijos. Los reinos de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza acabaron fusionándose. De esta forma, Castilla y Aragón se constituyeron en los dos reinos que protagonizaron la Reconquista y la unidad política de la Península. Ramiro I (1035-1064) fue el primer rey de Aragón y el creador de la familia real aragonesa. Su primera acción de guerra contra los musulmanes fue en 1057. Le sucedió su hijo Sancho Ramírez, muerto en 1094 durante el asedio al castillo de Graus. Sucesores suyos fueron sus hijos Pedro I (1094-1104) y Alfonso I «el Batallador» (1104-1134). Este último culminó la conquista del Valle Medio del Ebro tomando las ciudades de Zaragoza (18 de diciembre de 1118), Tudela (25 de febrero de 1119), Tarazona y Borja (1119), Calatayud y Daroca (1120). «De la actitud meramente defensiva de las montañas de Aragón, se había pasado a la reconquista de las tierras del Sur, para entrar de lleno en la idea de liberación de la Cristiandad oprimida. Ningún rey de Aragón estuvo tan inflamado de un espíritu tan auténticamente religioso y de Cruzada como el rey Batallador»[1].

El ideal de «reconquista» y de «liberación» de las tierras para la Cristiandad era una concepción que los reyes de Aragón heredaron de la monarquía pamplonesa, pero no respondía a una aspiración popular en

---

[1] LACARRA, José M.ª , *Aragón en el pasado*, Madrid, Austral, 1972, p. 58; VIGUERA, M.ª J., *Aragón Musulmán. La presencia del Islam en el Valle del Ebro,* Zaragoza, Mira E., 1988.

Aragón. El rey tenía que ganarse la voluntad de los barones a base de promesas sobre concesiones de tierras y de riquezas. Esto hace que las tierras conquistadas y las personas que ocupan la llamada *Tierra nueva* (desde el prepirineo al Valle del Ebro) queden ligadas al rey por deberes libremente acordados, directamente interesados en su defensa y conservación. Los nuevos pobladores serán aragoneses en cuanto están bajo la soberanía del rey, pero no porque procedan del originario reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza. Tanto la vida administrativa de la *Tierra nueva* como la composición humana (personas de distintas procedencias) tienen poco que ver con lo que era el núcleo pirenaico de Aragón. «El rey es, pues, soberano de distintas entidades territoriales y ciudadanas que hubieran podido seguir trayectorias políticas distintas, entre las cuales no puede menos de producirse una aproximación, precisamente por la extensión y potencia económica de las *Tierra nueva* que se incorpora del siglo XI al XII, y en la que, al afianzarse, van aumentando los intereses de la antigua nobleza, la de los viejos núcleos montañeses»[2].

Respecto a los musulmanes y a los judíos que habitaban en las tierras conquistadas, la «reconquista» fue para ellos el inicio de un cambio casi total en la organización de sus vidas, entrando a formar parte de otra historia en la que todo era nuevo: el calendario, la lengua, la religión, el derecho y el nombre mismo de la comunidad política de la que formaban parte: Reino de Aragón.

Las capitulaciones entre el rey y las poblaciones musulmanas fueron favorables a éstos con el fin de que no se despoblasen las ciudades y pueblos. La población musulmana subsistió muy densa en la zona de Tudela, Valle del Ebro y del Jalón, en el Bajo Aragón y en tierras de Albarracín. Otro tanto sucedió con las *aljamas* hebreas. Los judíos siguieron viviendo dentro de los muros de las ciudades, ya que a ellos no les afectaban las cláusulas de las capitulaciones. De Zaragoza emigró la población musulmana que se podría llamar *oficial* o que estaba a la cabeza de la administración. Los musulmanes que permanecieron recibieron el nombre de mudéjares.

El restablecimiento de la jerarquía eclesiástica fue un factor decisivo para la consolidación de las tierras conquistadas. Los obispados de Tarazona y Zaragoza recobraron sus antiguas iglesias. Otras ciudades, como Calatayud y Tudela, fueron dotadas de iglesias colegiatas. El rey les otorgó la propiedad de todas las mezquitas que fueran convertidas en iglesias, junto con las propiedades y los derechos que tuvieran. Así mismo, el rey reconoció los derechos que tenían las iglesias que habían subsistido durante el mandato musulmán, y concedió el derecho a cobrar diezmos y primicias. A los obispos les concedió el derecho a cobrar los «cuartos» episcopales sobre todas las iglesias de su diócesis.

---

[2] *Ibíd.*, p. 55.

Hemos indicado que la población musulmana y judía que huyó de las tierras «reconquistadas» eran, en su mayoría, gente de ciencia. Pero, también se dio el fenómeno contrario: no fueron pocos los judíos que emigraron de las ciudades musulmanas del Sur a las ciudades cristianas del Norte buscando un ambiente más propicio para ejercer sus profesiones. Aquí los vemos participar en diversos aspectos de la vida pública y económica, desarrollar las instituciones y revitalizar las tradiciones culturales de los propios judíos. Entre las actividades culturales desarrolladas por éstos destacan la poesía, menos lírica que en épocas anteriores, la medicina, las polémicas sobre el problema fe-razón y las controversias judeo-cristianas. Anteriormente hemos hecho referencia a los judíos ilustres que vivieron en la Marca Superior: Yehudah ha-Levi (1075-1141), Abraham ibn Ezra (1089-1164), Benjamín de Tudela (1130-1175), Abraham Abulafia (1240-1291), Hasday Crescas (1340-1412), Yosef Albo (1388-1444). A éstos hay que añadir los nombres de Yisaq Aramaq, rabino de la aljama de Calatayud; de Abraham ben Tob Bibago (m. 1489), traductor y comentador de Aristóteles; de los cabalistas Bahya ben Asere y Yehosua ibn Su'ayb (s. XIV), y de los científicos Abraham bar Hiyya (m. 1136) y Seset ben Yishaq Benveniste (1131-1209), médico de Alfonso II y de Pedro II de Aragón.

2. VIDA RELIGIOSA Y CULTURAL EN LOS VALLES PIRENAICOS

Las noticias referidas a la situación en que quedó la Iglesia visigoda en Aragón hasta la invasión musulmana, no hablan de «huidas de la jerarquía y del clero hacia los rincones apartados del Pirineo», sino de «pacífica subsistencia de las comunidades cristianas visigodas, respetadas en sus creencias, culto y estado jurídico». La minoría mozárabe continuó, como pudo, la tradición cristiana visigoda en medio de la población muladí o de conversos a la religión musulmana, que era la mayoría de los habitantes. A partir del siglo IX los enclaves religioso-culturales de Aragón estuvieron emplazados en el Alto Aragón, y fueron creados por inspiración de la Iglesia carolingia con el fin de que cristianizaran las tierras de su entorno, impulsaran la vida económica de las gentes y expandieran la cultura. Así surgieron los monasterios de Santa María de Alaón (Ribagorza), San Juan de Matidero (Sobrarbe), Siresa (Hecho) y Ciella (Ansó). «La originalidad de la aportación de la Iglesia carolingia del Alto Aragón estriba en el hecho de haber suplido en el país el régimen feudal europeo, hasta tal punto que no será descabellado imaginar el condado de Aragón conformado por una «monocracia» singular y quizá única»[3].

---

[3] DURÁN GUDIOL, A., «La religión y la Iglesia», en *Los aragoneses, o.c.*, p. 194.

Desde el punto de vista cultural, el monasterio de Siresa, fundado el año 834 por el abad Zacarías y el conde de Galindo Aznárez I, sobresalió por el número de monjes de cobijaba y por su biblioteca, según cuenta un testigo que lo visitó hacia el año 848, el mozárabe Eulogio de Córdoba. En su *Liber Apologeticus Martyrum* cuenta Eulogio que durante su estancia en el monasterio navarro de Leyre, «de pronto encontré en la página de un opúsculo esta historieta, de autor desconocido, sobre el profeta impío» (Mahoma). Igualmente, en su carta tercera a Wiliesindo, obispo de Pamplona, cuenta Eulogio las circunstancias de ese viaje: su deseo de visitar a dos hermanos suyos que estaban en Gothia (zona visigoda transpirenaica), la imposibilidad de continuar el viaje debido a las perturbaciones bélicas, la grata estancia en los monasterios pirenaicos, a cuyos abades queda muy agradecido: Fortunio, de San Salvador de Leyre, Atilio, de San Martín de Cillas, Odoario, abad de San Zacarías, en Siresa.

Para nosotros tiene suma importancia lo que cuenta Álvaro en su *Vida de Eulogio*, escrita en latín mozárabe, sobre la fructífera búsqueda de libros llevada a cabo por Eulogio en el monasterio de Siresa:

> «Habiendo encontrado en aquellos lugares muchos libros que allí permanecían, difíciles y casi ignorados por la mayoría de nosotros, los abrazó contra su pecho. Allí gozó de la conversación de san Odoario, a cuyas órdenes había 150 monjes regulares. De allí se llevó consigo, pero no para sí, sino para su comunidad, el libro de la Ciudad, de san Agustín, la Eneida, de Virgilio, los libros de versos de Juvenal, los poemas sobrecargados de Horacio Flacco, los opúsculos ilustrados de Porfirio, los epigramas de Aldhelmo, las fábulas versificadas de Avieno Festo, los brillantes versos de los Himnos católicos, así como muchas ingeniosidades de origen frívolo sacadas de temas sagrados…[4].»

El autor de la *Vida de Eulogio* continúa contando el viaje de vuelta a Córdoba y la alegría que le embargaba por llevar consigo aquel singular tesoro.

La carta al obispo de Pamplona está fechada el 15 de noviembre de la era 889 (851), por lo que el viaje debió ser uno o dos años antes. La frase «abstrusa et pene a multis remota» (difíciles y casi ignorados por la mayoría de nosotros), se ha interpretado como si tales obras fueran desconocidas por los mozárabes. Sin embargo, Díaz y Díaz entiende que «lo que quiere indicarnos es que Eulogio se aprovechó del descuido y abandono en que tenían los libros en algunos monasterios por él visitados para enriquecer las bibliotecas cordobesas y favorecer su conocimiento en lo medios mozárabes».

---

[4] BARCENILLA, A., «Las Bibliotecas de la Alta Edad Media IV. Las Bibliotecas de la Marca Hispánica», en *Perficit*, 2 (1997) Salamanca, p. 116. Contiene el texto latino que hemos traducido.

3. LOS TRADUCTORES

El primer foco cultural hispánico que ayudó a trasvasar la cultura árabe a la Europa cristiano-latina fue el monasterio gerundense de Ripoll. Aquí acudió el abad del monasterio de San Gerardo de Aurillac, Gerberto (930-1003), que posteriormente fue nombrado Papa con el nombre de Silvestre II. El cronista Richer dejó constancia de la vida de su maestro:

> «Gerberto, aquitano de nacimiento, fue educado desde la infancia en el convento de Gerardo de Aurillac donde aprendió gramática. Mientras proseguía los estudios ya adolescente, quiso la casualidad que Borrell, duque de *Hispania Citerior,* fuera al convento para rezar. Fue recibido con mucha cordialidad por el abad del lugar, que le preguntó, en el curso de la conversación, si en *Hispania* había hombres muy instruidos en las artes. Ante la respuesta rápida y afirmativa del duque, el abad le convenció para tomar consigo uno de los religiosos del monasterio y para llevárselo y hacerle aprender las ciencias. Lejos de rehusar, el duque aceptó gustosamente la petición. Se llevó a Gerberto, con el consentimiento de los monjes, y encargó al obispo Ató (de Vic) instruirlo. Bajo la dirección de éste, Gerberto estudió de modo profundo y con éxito las matemáticas[5].»

Gerberto permaneció en Vic y en Ripoll durante los años 967-970. Se desconoce si el futuro Papa llegó a desplazarse a Córdoba y Sevilla. Como su erudición clásica era extraordinaria, hay que suponer que lo que más interesó a Gerberto de la cultura árabe fue la ciencia en su vertiente matemática y técnica. Escribió una obra sobre el astrolabio (*Liber de astrolabio/Liber de utilitatibus astrolabii*) y otra sobre Geometría. La obra de Gerberto despertó gran interés a lo largo del siglo XI, como lo pone de manifiesto el interés que suscitó el astrolabio, un instrumento hasta entonces desconocido en el resto de Occidente.

El avance de los reinos cristianos del Norte de la Península no fue acompañado de una política cultural cristiana capaz de competir con la cultura musulmana. Por esta razón, los reyes cristianos decidieron llenar aquel vacío cultural acudiendo a la ayuda de clérigos europeos. Así, tras la conquista de Toledo por Alfonso VI, Bernardo, abad benedictino de San Fecundo, fue nombrado obispo de aquella ciudad. A la vuelta de un viaje que hizo a Roma, se trajo clérigos franceses para que ocupasen las sedes episcopales de las ciudades recién conquistadas: Braga, Santiago, Segovia, Valencia y Toledo. En esta última sede sucedió a Bernardo el francés Raimundo Sauvetat (1126-1151), quien, junto con el francés Miguel, obispo de Tarazona (1119-1151) impulsaron la acción de los traductores. Esta actividad no estuvo centrada sólo en la ciudad de Toledo; también se desa-

---

[5] RICHÉ, P., «L'enseignement de Gerbert à Reims dans le contexte européen», en *Gerberto. Scienza, storia e mito. Atti del Gerberti Symposium*, Archivium Bobbiense. Studia 2, Bobbio 1985, pp. 51-69.

rrolló en Segovia, León, Barcelona, Pamplona, Zaragoza, Tarazona, Huesca (lugar de nacimiento del judío converso *Pedro Alfonso*) y Tudela, cuna del judío *Abraham ibn Ezra*, pionero en la traducción del árabe al latín y en la transmisión de la ciencia árabe a la Europa cristiana.

Los traductores españoles contaron con la ayuda de traductores venidos de otros punto de Europa. En la ciudad de León trabajó en la traducción *Hermann el Dálmata* (1143); en Pamplona, *Roberto de Ketton*, amigo y colega de Hermann; en Tolosa, *Rodolfo de Brugge*, discípulo de Hermann; en Tarazona, *Hugo de Santalla* (1119-1151), que trabajó bajo la protección del obispo Miguel, de Toulouse. Su obra maestra es el *Tractatus Alfragani de motibus planetarum*, suma de conocimientos astronómicos de Alfragano, Aljwarizmi y Ahmad al-Biruni. De carácter astrológico es el *Fructus* o *Centiloquium*, que tradujo asimismo hacia 1136, dedicándolo al obispo turiasonense Miguel, y que contiene una obra atribuida a Tolomeo.

Otra traducción de Hugo de Santalla, referida a la astronomía, es el *Liber Aristotilis. De 255 Indorum voluminibus universalium tam generalium quam circularium summam continens.* Muy diferente es el *Hermetis trimigestis. Liber de secretis naturae et occultis rerum causis ab Apollonio translatus*, o el tratado de geomancia *Ars geomantiae*, compuesto por Hugo de Santalla como libro de adivinación, y, sobre todo, el texto de alquimia titulado *Tabula samaragdina* (Tabla de esmeralda), primera versión latina de este texto de alquimia de gran difusión y que sería utilizada, entre otros, por san Alberto Magno en su *De rebus metalicis et mineralibus*[6].

La historiografía española ha magnificado la llamada *Escuela de Traductores de Toledo*, cuyo auge se debió al apoyo prestado por el arzobispo Raimundo[7]. Esta labor fue continuada más tarde en la Corte de Alfonso X el Sabio. Pedro el Venerable, abad de Cluny, escribe:

> «Fui pues en busca de especialistas de la lengua árabe que permitió a ese infernal veneno infectar a más de la mitad del mundo. Le persuadí a fuerza de súplicas y de dinero que tradujeran del árabe al latín la historia y la doctrina de ese desdichado y hasta su misma ley que llaman Alcorán. Y para que la fidelidad de la traducción fuera completa y para que ningún error pudiera falsear la plenitud de nuestra comprensión, a los traductores cristianos agregué un sarraceno. Los nombres de los cristianos son: Roberto Ketten, Hermann el Dálmata, Pedro de Toledo; el sarraceno se llamaba Mohammed. Este equipo, después de haber revisado a fondo las bibliotecas de ese pueblo bárbaro compuso un gran libro que se publicó para los lectores latinos. Este trabajo se hizo el año en que fui a España y en el que tuve

---

[6] Cfr. Antonio UBIETO, M.ª Luisa LEDESMA, Isabel FALCÓN, Carmen ORCÁSTEGUI... «La tradición cultural del Valle del Ebro y los antecedentes de la Universidad de Zaragoza», en *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Madrid, Ed. Nacional, 1983, p. 37.

[7] GONZÁLEZ PALENCIA, A., *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, 1942.

> una entrevista con el señor Alfonso, emperador victorioso de las Españas, es decir, en el año del Señor 1142[8].»

En parecidos términos se expresó el inglés Daniel de Morley:

> «La pasión del estudio me había hecho abandonar Inglaterra. Permanecí algún tiempo en París. Allí sólo vi salvajes instalados con grave autoridad en sus asientos escolares teniendo frente a sí dos o tres escabeles cargados de enormes obras que reproducían las lecciones de Ulpiano en letras de oro… Y como en nuestros días es Toledo donde la enseñanza de los árabes, que consiste casi enteramente en las ciencias del Cuadrivio, se imparte a las multitudes me apresuré a llegarme hasta allí para oír las lecciones de los filósofos más sabios del mundo. Como unos amigos me llamaran e invitaran a regresar de España, vine a Inglaterra con una cantidad de preciosos libros…[9].»

Se sabe que las ciudades del Valle Medio del Ebro mantuvieron una relación continua con la Escuela de Chartres, bien mediante la estancia en estas tierras de estudiosos franceses, bien colaborando con judíos procedentes de aquí. Así se entienden los viajes hacia Italia y España de tantos intelectuales, como Adelardo de Bath o Daniel de Morley. Al final del siglo XII, los europeos podían leer en latín las obras de Alkindi (800-870), de los Hermanos de la Pureza (s. X), de Alfarabi (870-950), de Avicena (980-1037), de Algazel (1058-1111), de Ibn Gabirol (Avicebrón) y de los autores griegos que habían sido traducidas al árabe, entre ellas las de Aristóteles, en especial su Metafísica, confundida durante varios siglos con la obra de Proclo *Liber de causis* o de *Summo bono*.

Los mejores difusores de la filosofía árabe fueron los propios traductores a través de sus creaciones filosóficas. Daniel Morley escribió *Philosophia sive Liber de naturis superiorum e inferiorum*, una obra de cosmología en la que recoge la tradición astronómica de la Escuela de Chartres. Adelardo de Bath, autor de *De eodem et diverso*, muestra la tendencia de la ciencia y de la filosofía árabe hacia las cuestiones físicas. Hermann el Dálmata escribió *De essentiis* (1143), una cosmología escrita con estilo desenvuelto, en la que aparece como interlocutor el amigo de Morley, Roberto de Ketton (Chester). Domingo Gundisalvo fue quien mejor asimiló y expuso la filosofía árabe. Escribió varias obras, siendo sus principales aportaciones filosóficas, las siguientes: una nueva clasificación de las ciencias, la reconquista de la noción de metafísica, la filosofía del Uno, la doctrina neoplatónica del intelecto y la ascensión místico-intelectual del alma.

En España y en Italia se llevó a cabo el primer tratamiento del pensamiento greco-árabe, pero los verdaderos centros de incorporación de la contribución oriental a la cultura cristiano-latina estuvieron en otras par-

---

[8] LE GOFF, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 33.

[9] *Ibíd.*, p. 35.

tes: Chartres, París, Laon, Reims, Orleans, ciudades en las que se dasarrollaba el gran comercio, la banca y las ferias. La ciudad de París, sobre todo, se convirtió en el centro neurálgico del nuevo saber.

4. PEDRO ALFONSO (Floruit, 1106-1126)

El renacimiento latino del siglo XII no hubiera tenido lugar sin la introducción de nuevos textos y saberes procedentes de los centros de traducción españoles e italianos. Los traductores fueron los artífices de este renacimiento que cambió las estructuras mentales de los hombres dedicados a la ciencia. En este contexto de expansión de la cultura oriental por tierras de europeas hay que colocar la figura del judío converso oscense *Mosé Sefardí*, latinizado como *Pero (Pedro) Alfonso*.

La ciudad de Huesca fue tomada a los musulmanes por Pedro I (1068-1104) el año 1096. El cambio de autoridad política no parece que llevase consigo algún tipo de represalias. Al contrario, la convivencia entre personas de distinta procedencia geográfica y de distinta religión fue respetada. El propio rey Pedro I firmaba sus nombre con caracteres árabes: *Rex Petro ben Xansho* (rey Pedro hijo de Sancho)[10].

Los únicos datos biográficos de Pedro Alfonso conocidos hasta ahora aparecen en su propia obra latina *Dialogus contra iudaeos*. Ahí se indica que:

> «… me despojé de la túnica de iniquidad y fui bautizado en la catedral de la ciudad de Huesca, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, siendo purificado por manos de Esteban, obispo glorioso y legítimo de dicha ciudad. En el momento del bautismo, además de todo aquello que ya dije, prometí mi fe en los Santos Padres y en la Iglesia Católica. Sucedió esto en el año del Señor mil ciento seis, en el año mil ciento cuarenta y cuatro de la era, en el mes de junio, en el día de la muerte de los apóstoles Pedro y Pablo, de donde, por la veneración y en recuerdo de aquel apóstol, adopté el nombre de Pedro. Fue mi padrino Alfonso, glorioso rey de España, que me sacó de la sagrada fuente, por lo cual, añadiendo su nombre al ya citado mío, me impuse el de Pedro Alfonso[11].»

No se sabe, por tanto, ni cuándo ni dónde nació Pedro Alfonso, ni si era un refugiado del sur de al-Andalus o era nativo de una ciudad del Norte, como Zaragoza o Huesca. De sus escritos se deduce que leía en hebreo y en árabe, y que había sido educado en el Talmud y formado en filosofía y astronomía. Aparte de esta información, únicamente sabemos que en

---

[10] LACARRA, M.ª J., *Pedro Alfonso*, Zaragoza, DGA, 1991, p. 14.

[11] PEDRO ALFONSO DE HUESCA, *Diálogo contra los judíos*. Introducción de John TOLAN, texto latino de Klaus-Peter Mieth, traducción de Esperanza DUCAY, coordinación de M.ª Jesús LACARRA, Huesca, IEA, 1996, p.198.

torno a 1106 se hallaba en Huesca, capital del pequeño reino de Aragón. Tampoco se sabe dónde escribió los *Diálogos contra los judíos*, aunque, a juzgar por las alabanzas que prodiga a su padrino Alfonso I, indica que todavía se encontraba en Aragón. Su conversión fue un duro golpe para la comunidad judía; en cambio, la comunidad cristiana se sintió impulsada por los *Diálogos* de Pedro Alfonso, «el texto antijudío de por sí más importante en el medievo latino»[12].

Existen algunos indicios documentales hallados en Zaragoza y en Tudela (Navarra) que parecen referirse a Pedro Alfonso. De ser ciertos, el oscense volvería a España hacia el año 1121.

a) La ciencia

A juzgar por sus amplios conocimientos bíblicos, parece ser que Mosé Sefardí había sido Rabino de la ciudad de Huesca. Por esta razón, tras la recepción del bautismo Pedro Alfonso emprendió un largo viaje por Europa, evitando de esta forma las reacciones o el escándalo que pudo provocar su bautismo entre los miembros de la comunidad judía. Su lugar de destino fue Inglaterra. Aquí enseñó artes liberales en el monasterio de Malvern y tuvo por discípulo a Walcher (m. 1125), autor de un tratado sobre el calendario y las lunaciones. Quedan aún pendientes de verificación histórica la relación de Pedro Alfonso con el inglés Adelardo de Bath (n. 1090) y con Abraham ibn Ezra (1089-1164). Respecto a Adelardo de Bath, se comenta que Pedro Alfonso le ayudó a traducir del árabe al latín las *Tablas Astronómicas* que diez años antes el propio Pedro Alfonso había traducido. La relación con Abraham ibn Ezra deriva de la común afición a la astronomía.

La labor científica de Pedro Alfonso ha sido reconstruida a través de testimonios recogidos en diversos lugares, puesto que no se conservan sus obras científicas. Los testimonios más explícitos provienen del monje Walcher, prior del monasterio de Malvern en Inglaterra, quien declara en su obra *De Dracone* (1120) sobre el sistema de graduación astronómica, que sus conocimientos astronómicos los debe a Pedro Alfonso. Del científico oscense se conservan once capítulos de unas *Tablas Astronómicas* (1116) precedidas de una introducción y un epílogo. Estas guardan gran paralelismo con la reelaboración que hizo el cordobés Maslama (1008) de la célebre obra astronómica de Aljwarizmi hacia el año 830, traducidas al latín posteriormente por Adelardo de Bath (1126) en colaboración con Pedro Alfonso, como anteriormente hemos indicado. Pero, en toda esta cuestión no se tienen más que hipótesis:

---

[12] *Ibíd.*, p. 184.

> «Las tablas de Pedro Alfonso preceden a la obra de Bath y cabe la posibilidad de que este estudioso contara con la estrecha colaboración del oscense a la hora realizar su traducción. Es probable que Adelardo de Bath se integrara en el círculo de estudiosos formado, entre otros, por Robert Losinga, obispo de Hereford y Walcher, abad de Malvern, y a través de él llegara la influencia del oscense. Podría ser también que, antes de establecerse en Inglaterra, Pedro Alfonso se detuviera durante algún tiempo en Francia, quizá para desempeñar el mismo cargo de *magister artium liberalium*. Allí pudo realizar la traducción de las *Tablas* y redactar la *Carta a los estudiosos franceses (Epístola a los peripatéticos franceses),* que le precedería como prólogo[13].»

La aportación cultural de Pedro Alfonso hay que valorarla dentro del contexto europeo del siglo XII. En unos momentos en que «los estudiosos europeos buscan con afán nuevas fuentes para responder a sus interrogantes», Pedro Alfonso tenía en sus manos una llave del saber por sus conocimientos de la cultura oriental. Su labor como traductor y, a la vez, profundo conocedor de la ciencia árabe, convierten a Pedro Alfonso en un renovador del saber de su época. Las innovaciones que introduce Pedro Alfonso en la clasificación de las siete artes liberales es una prueba patente de ese sentido renovador que imprimió al saber de su época:

> «Uno de los discípulos interrogó a su maestro diciendo: "Ya que son siete las artes, siete las probidades y siete las industrias, querría que me enunciaras tal como son". El maestro: "Te las enumeraré. Estas son las artes: Dialéctica, aritmética, geometría, medicina, música, astronomía; acerca de la séptima hay variadas opiniones. Los filósofos que no siguen a los profetas dicen que la séptima es la nigromancia. En cambio, otros de ellos que creen en las profecías y en la filosofía dicen que la séptima es la filosofía, que precede a las materias naturales o físicas. Otros, que no se dedican a la filosofía, dicen que es la gramática"[14].»

Como se puede observar, Pedro Alfonso incide especialmente en la astronomía/astrología[15], por las dificultades que planteaba a la mayoría de los cristianos al tratarse de un saber que no estaba incluido en la ordenación latina del saber. Aunque todos creían que las posiciones y los movimientos de los planetas afectaban al propio mundo, no todos estaban dispuestos a reconocer el valor científico de la astrología. «Pedro Alfonso,

---

[13] LACARRA, M.ª J., *o.c.*, p. 28.

[14] PEDRO ALFONSO, *Disciplina clericalis*, Introducción y notas de M.ª Jesús LACARRA, traducción de Esperanza DUCAY. Zaragoza, Guara Ed., 1977, p. 54.

[15] En las Tablas Astronómicas distingue tres partes en la astronomía: «La primera es la ciencia que estudia la naturaleza y el tamaño de las esferas del firmamento (...) La segunda, la ciencia del movimiento de los cuerpos celestes y de los astros, que puede conocerse por medio de los números. La tercera es la ciencia de las esferas y los astros y de su significación para las cosas terrestres, los cuales emanan de su naturaleza y de la diversidad de sus movimientos y llegan por medio del *experimentum*». Cfr. TOLAN, J., «La Epístola a los peripatéticos de Francia de Pedro Alfonso», en *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, p. 381.

como los demás que hacían apología del conocimiento astrológico en este siglo, tuvo que convencer a sus lectores de dos cuestiones diferentes: en primer lugar, que la astrología de ningún modo iba en contra del cristianismo; y, en segundo lugar, que la tradición árabe, por la que tanto intercedía, era superior a la antigua latina, representada principalmente por Macrobio».[16]

Durante su estancia en Francia, de vuelta ya de Inglaterra, Pedro Alfonso escribió la *Epístola a los peripatéticos franceses,* en la que trata: a) de convencer a sus lectores de que la astronomía es la más importante de las artes liberales, de ahí que deba estudiarse en profundidad; b) a los que ya están convencidos de su importancia les invita a ser alumnos suyos; c) prueba que los astros tienen realmente influencia sobre los acontecimientos terrenos. Según la división tradicional de las siete artes liberales, éstas se enseñaban en dos ciclos: el *Trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *Quadrivium* (aritmética, música, geometría y astronomía). El Trivium se relacionaba con la comprensión de los textos, la exposición de los conocimientos y la organización del pensamiento, y el Quadrivium se refería a la adquisición de los conocimientos particulares. Pedro Alfonso no emplea las palabras Trivium y Quadrivium; además, elimina dos saberes tradicionales: la gramática y la retórica, aun cuando deja abierta la discusión acerca de la séptima, que según unos es la nigromancia, según otros es la gramática y hay quien piensa que es la filosofía. Así, pues, la clasificación del saber hecha por Pedro Alfonso es la siguiente: Dialéctica, aritmética, geometría, medicina, música, astronomía y nigromancia/gramática/filosofía. También es importante la sustitución del principio de autoridad, que pasa de los autores latinos a los autores árabes.

Sobre la Dialéctica dice que no es útil en sí, pero lo es para las otras artes. La Retórica desaparece y es sustituida por la Aritmética, que pasa a segundo lugar. La Aritmética es útil en sí por sí. Introduce la Medicina entre las siete artes liberales. Este cambio figura entre los que contribuyeron a modificar el ideal del saber y de la ciencia a lo largo del siglo XII. Hasta entonces la Medicina había carecido de representación en el sistema de las artes liberales, por ser considerada como un arte mecánica, es decir, un arte no científica. Sin embargo, el impacto causado por los filósofos árabes, en especial por al-Farabi (m. 950) en la estructura tradicional del saber de los latinos, va a modificar el equilibrio y las relaciones mutuas entre el Trivium y el Quadrivium.

La modificación más decisiva afectó al concepto mismo de ciencia o de saber y a la división de las distintas ramas científicas o disciplinas. Recordemos que al-Farabi había dividido la ciencia en tres ramas, de acuerdo con un supuesto orden natural de las cosas y de su aprendizaje: a) *Ciencias dis-*

---

[16] TOLAN, J., *o.c.*, p. 384.

ciplinares, que corresponden al Quadrivium y están encabezadas por la aritmética, la cual asume el rango de saber principal; b) *Física* o ciencias de la naturaleza, divididas en ocho ramas, entre ellas la medicina (astronomía práctica, medicina, nigromancia, iconografía, agricultura, navegación, alquimia y óptica); c) *Substancia superior*, cuyo estudio lleva al conocimiento de Dios. Como propedéutica, al-Farabi recomienda la gramática, la lógica y la poesía. La división alfarabiana es una síntesis de la organización aristotélica del saber, que tanta impronta causó entre los estudiosos europeos de los siglos XII y XIII. En cambio, en la organización del saber del mundo cristiano, las siete artes liberales aparecen gobernadas por la filosofía, y sobre ésta se eleva la *Sacra Pagina* o teología. Por esta razón ocupaba un lugar tan preponderante la gramática o ciencia del lenguaje, porque era considerada la puerta del saber. Juan de Salisbury la llamaba cuna de la filosofía y la primera nodriza de todo saber, debido a que la lengua nos abre los secretos de la sabiduría a través de los ojos (signos, letras) y de los oídos (sonidos, voces). Junto a la gramática está la dialéctica, una técnica formal que enseña a elaborar argumentos racionalmente válidos.

Con el descubrimiento de todo el *Corpus* aristotélico por los árabes, se revolucionó el sistema tradicional de las siete artes liberales, puesto que las artes tenidas hasta entonces por *illiberales* o mecánicas (medicina, agricultura, etc.), comenzaron a ser cultivadas con la misma intensidad que las *liberales* (especulativas). El *averroísmo parisino* (interpretación naturalista de la filosofía) fue la forma más visible del cambio de mentalidad sufrido por los hombres de ciencia del siglo XIII, quienes pasaron de un saber basado en la Revelación y estructurado formalmente en la lógica de la gramática, a otro saber con contenidos reales y fundados en la demostración científica.

No es posible determinar con exactitud cuál fue la contribución de Pedro Alfonso al cambio de la estructura del saber; pero, dado su magisterio en distintos puntos de Europa, especialmente en Inglaterra y Francia, y su relación con los hombres de ciencia de su tiempo, es de suponer que Pedro Alfonso tendría algo que ver en la formación de la nueva mentalidad científica que acabamos de exponer. Para el científico oscense esa estructura no era nueva, porque él se había formado en la cultura árabe. Nueva era para las personas formadas en la cultura latina:

> «Pues nos vienen gentes diciendo que son enviados por otros que prometen acudir a nuestras lecciones tan pronto como las empecemos. Ya que aquel a quien siempre faltan alumnos no se decidirá nunca a enseñar. Ya hubiera podido haber comenzado hace tiempo si hubiera querido dedicarme a ignorantes, pero deseábamos que desde el principio estuvieran ante nosotros discípulos prudentes que pudieran transmitir, después de nosotros, la enseñanza del arte[17].»

---

[17] PEDRO ALFONSO, «Carta a los estudiosos franceses», en M.ª Jesús LACARRA, *o.c.,* pp. 64-65.

b) Apologeta

Con haber sido tan importante la contribución de Pedro Alfonso a la transmisión del saber árabe al Occidente latino, sin embargo esta faceta fue oscurecida por la de, apologeta. Por fortuna, se han conservado las dos obras que más fama le dieron: *Dialogus contra iudaeos* y *Disciplina clericalis*. En la primera obra Pedro Alfonso continúa una tradición muy hispánica, y de la que quedan numerosos ejemplos. En la segunda obra Pedro Alfonso desciende al terreno de la práctica moral. El converso oscense era un hombre de ciencia experimental, lo que significa que sus conocimientos teóricos se fundaban en la experiencia: la astronomía, la medicina y la moral.

En cuanto apologeta, Pedro Alfonso se incorporó a una tradición cristiana que venía de lejos. En efecto, la polémica cristiano-judía aparece ya en la Patrística hispánica: san Isidoro de Sevilla, san Ildefonso de Toledo y san Julián[18]. Estas disputas cristianas contra los judíos tenían más motivación catequética que polémica, porque pretendían instruir a los judíos para que reconocieran a la Iglesia como único medio de salvación. Con el transcurso de los años y merced a las conversiones al cristianismo de algunos eruditos judíos, se fue ampliando el marco de la discusión al contenido de Talmud (heterogéneo y amplio comentario a la Ley escrita y a la Ley oral).

A finales el siglo XIII y durante toda la centuria siguiente, se manifiestan en la Península Ibérica, junto con pestes generalizadas y drástica recesión económica, diversos movimientos mesiánicos de carácter popular precedidos de falsos profetas. Todo esto contribuyó a despertar entre los judíos el sueño de una vieja idea: el retorno a Sión, a donde habría de llegar el esperado Mesías que les liberaría de todas las calamidades. Entre los polemistas cristianos encontramos algunos de origen judío, incluso rabinos: Samuel el Marroquí, bautizado en 1085, Pablo Cristiano, que aparece en la Controversia de Barcelona (1263), el burgalés Alfonso de Valladolid, convertido en 1320, Jerónimo de Santa Fe, bautizado en 1412. A estos conversos hay que añadir los cristianos *viejos:* Raimundo Martí (s. XIII), autor de *Pugio fidei adversus mauros et iudaeos* (El puñal de la fe contra los moros y los judíos); Raimundo Lulio, autor de *Liber praedicationis contra iudaeos*; Fray Bernardo Oliver, autor de *Contra caecitatem iudaeorum,* y san Vicente Ferrer (s. XV), popular predicador contra los judíos.

Por parte de los judíos, algunos demostraron una sólida formación bíblica, como Moseh ha-Kohen de Tordesillas (s. XIV), el navarro Ibn

---

[18] Cfr. BALLESTÍN, A., «Los diálogos contra los judíos de Pedro Alfonso y su inserción en la tradición de la polémica judeo-cristiana», en *Studium*, 5 (1993), pp. 135-143, y «La tradición de la polémica judeo-cristiana en la antigüedad y en la edad media hispánica», en *Studium*, 1 (1995), pp. 39-51.

Saprut, el barcelonés Hasday Crescas y el aragonés Yosef Albo, participante en la Controversia de Tortosa (1413-1414)[19]. La última gran confrontación cristiano-judía había tenido lugar en Barcelona (1263)[20]. A diferencia de otras Controversias, más literarias que doctrinales, la de Barcelona reunió a los mejores polemistas de ambas partes y estuvo convocada oficialmente por el rey Jaime I. La representación judía la encabezaba Rabí Moseh ben Nahmán, y la cristiana el judeo converso Pablo Cristiano y Raimundo de Peñafort. El tema de la discusión giraba en torno al Mesías y a su llegada. A pesar del aspecto imparcial que se dio a los debates, con estas reuniones se buscaba adoctrinar a los judíos. Los *Diálogos contra los judíos* de Pedro Alfonso no forman parte aún de estas Controversias cristiano-judías, sino que continúan la tradición apologética del cristianismo. Por una parte, Pedro Alfonso sentía la necesidad de dar una explicación pública ante sus correligionarios de los motivos que le habían impulsado a convertirse al cristianismo; por otra parte, quería dejar constancia de que su nueva fe se apoyaba en argumentos más firmes que los que presentaban las otras dos religiones próximas: el judaísmo y el mahometismo.

No es posible saber con seguridad si Pedro Alfonso escribió sus *Diálogos* estando aún en España o durante su estancia en Francia, como piensa J. Reuter, apoyado en el hecho de que casi todos los manuscritos más antiguos se conservan en Francia e Inglaterra. Anteriormente hemos indicado que, a juzgar por las alabanzas que el oscense prodiga a su padrino Alfonso I, parece se encontraba en Aragón cuando escribió esta obra.

Los *Diálogos contra los judíos* están escritos en forma de un diálogo mantenido entre el autor y su antiguo yo, es decir, entre Pedro Alfonso cristiano y Mosé Sefardí judío[21]. Petrus y Moisés, escribe Tolan, se tratan con respeto, mostrando sólo en contadas ocasiones ira o sarcasmo. Ambos buscan la verdad, que razonan al unísono en una dialéctica socrática[22]. Los diálo-

---

[19] Un buen planteamiento de las controversias judeo-cristianas en España es el artículo de MEYUHAS GINIO, A., «La polémica cristiana adversus iudaeos en España a fines de la Edad Media», en *El Olivo* XVII/37 (1992), p. 203-220; SÁENZ-BADILLOS, A., «Fe, razón y hermenéutica en el pensamiento de los judíos hispanos», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996), pp. 7-29.

[20] PACIOS LÓPEZ, A., *La disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid-Barcelona, CSIC, 1957; RIERA i SANS, J., *La crònica en hebreu de la dispura de Tortosa*, Barcelona, 1874.

[21] «Compuse todo el libro en forma de diálogo, para que el ánimo del lector tuviera mayor facilidad para entender. Al defender las razones de los cristianos, utilicé el nombre que ahora, como cristiano, llevo; al presentar las razones del adversario, me presento con el nombre que llevaba antes del bautismo, esto es Moisés. Dividí el libro en doce títulos para que cada lector encuentre rápidamente en ellos lo que desee». Cfr. PEDRO ALFONSO DE HUESCA, *Diálogo contra los judíos*, *o.c.*, p. 199.

[22] TOLAN, J., «Los diálogos contra los judíos», en *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, *o.c.*, p. 185.

gos se dividen en tres partes: el ataque al judaísmo (I-IV), el ataque al Islam (V) y la defensa del cristianismo (VI-XII) Sin embargo, hay un cuarto propósito que atraviesa toda la obra: el ataque contra la duda. Aunque Pedro Alfonso acude por igual a los argumentos de autoridad y de razón, sin embargo siente especial atracción por los argumentos de razón. «Es claro que, al igual que a Anselmo de Canterbury antes que él, le gustaría mostrar que los dogmas básicos de la verdad cristiana pueden ser probados con la única y exclusiva asistencia de la razón (*sola ratione*)»[23].

Debido a los amplios conocimientos que poseía sobre la Biblia y la literatura judía, Pedro Alfonso cambió el contexto de las discusiones judeo-cristianas, centradas hasta entonces en la distinta forma de realizar la exégesis: aplicación del método alegórico, por parte de los cristianos, y aplicación del método literal, por parte de los judíos. Pedro Alfonso somete a discusión todo el Talmud, que incluía la Ley escrita (Torah) y la Ley oral (Misnah). De esta forma, Pedro Alfonso podía atacar a sus antiguos correligionarios con sus propias armas, puesto que empleaba por igual argumentos de la tradición y testimonios de exegetas judíos modernos[24].

La influencia de los *Diálogos* de Pedro Alfonso se deja sentir en Pedro de Blois (m. 1200) y Pedro de Cornwal. Entre los apologetas españoles, Pedro Alfonso influyó en Raimundo Martí, Jerónimo de Santa Fe, Pablo de Santa María, Alfonso de Espina y Joao de Barros. «La explicación trinitaria del tetragrama, que Pedro Alfonso había expuesto por primera vez basándose en una obra judía, aún no identificada, denominada *Secretum secretorum*, fue continuada por Joaquín de Fiore, Ramón Martí, Arnaldo de Vilanova, Pablo de Santa María y por los cabalistas cristianos del Renacimiento. Vicente de Beauvais hizo suyas las ideas fundamentales de los *Dialogi* en su *Speculum historiale*, asegurándoles así una amplia difusión»[25].

El siglo XII representó para Europa una especie de anticipación de lo que sería el Humanismo de los siglos posteriores, debido en gran parte a la asimilación de la ciencia y de la filosofía árabes. En Pedro Alfonso se hallan prefigurados rasgos del Humanismo, como el desvelamiento del propio yo, el deseo de fama, la crítica de la enseñanza formalista, el gusto por lo terreno, etc. Así, en la *Epístola a los peripatéticos franceses,* especie de

---

[23] TOLAN, J., *ibíd*., p. 186.

[24] «Pedro Alfonso escribió sus *Diálogos* para unos lectores cristianos, a pesar de que asegura que se trata de una contestación a sus detractores judíos. Lo que no queda claro es cómo pensó Pedro Alfonso que sus lectores utilizarían sus *Diálogos*: si iban a tomar la obra como instrumento para la exégesis cristiana al AT, como libro de referencia para los polemistas enfrentados al judaísmo y al islam, como mina de información científica o como prueba teológica y racional de los dogmas básicos del cristianismo. Los lectores medievales de Pedro Alfonso la utilizaron extensamente con los tres primeros fines», en John TOLAN, *o.c.*, p. 186.

[25] SANTIAGO-OTERO, H., «Los "Diálogos" de Pedro Alfonso: tradición manuscrita e impresa», en *Azafea*, 1 (1985), p. 37.

prólogo escrito para su obra *De Astronomia*, Pedro Alfonso no se ruboriza de hablar en primera persona:

> «Y yo digo que la dificultad de una materia no debe asustar a los que son idóneos para aprenderla. (…) Por lo demás, en el comienzo de nuestra traducción compusimos un prólogo hablando de la verdad contenida en el arte de la astronomía y del fruto delicioso que de ella se obtiene; fruto que os trasmitimos para que conozcáis que es arte hermosa y deseable y que nosotros somos versados en ella, captados por sus delicias y su belleza[26].»

Tampoco oculta Pedro Alfonso el deseo de fama: «Es intención de nuestra lección lograr obtener fama para después de la muerte»[27]. Pedro Alfonso tiene conciencia de ser superior en conocimientos astronómicos a otros renombrados maestros, porque su ciencia está basada en la experimentación, y la de otros es una ciencia puramente verbal:

> «Porque llegó a mis oídos que alguno de aquellos que estudian las ciencias, según lo que puede ser comprendido por la relación (enseñanza que es dada o relatada), se preparan a ir a regiones remotas para obtener mejor conocimiento de la astronomía. A los cuales yo respondo sin tardanza, si es cierto. Presto y cerca tendrán los conocimientos que desean, si no dudan que yo sé algo de essa materia. Por lo demás, bien conozco la costumbre de los sabios de juzgar sobre cosas que ignoran y refutar lo que todavía no se ha probado. Pero el arte mismo de la astronomía no puede ser comprendido sino por la experimentación, e igualmente nadie puede encontrar un maestro del arte si no tiene experiencia[28].»

Pedro Alfonso emplea con rotundidad los mismos argumentos que, a partir del siglo siguiente, esgrimirán los primeros humanistas contra la enseñanza memorística y formal de los escolásticos:

> «Algunos de estos maestros inexpertos, después de la lectura del Macrobio y de otros que trabajaron en el arte astronómico, parecen satisfechos y creen que han aprendido bastante, pero cuando se les exige demostrar con argumentos lo que creen saber, fallan y no hacen sino referirse a los autores que han leído[29].»

El oscense converso critica el método formalista (*enseñanza relatada*) y repetitivo empleado en las Escuelas, incluidas las de París. Sin embargo, alaba la capacidad dialéctica de los franceses: «Pues es verdad, es la dialéctica arte primerísima y en ella superasteis en sutilidad, en cuanto sé, a los pueblos de todas las naciones y lenguas de este tiempo»[30]. Pero añade a conti-

---

[26] PEDRO ALFONSO, *Carta a los estudiosos franceses,* en M.ª Jesús LACARRA, *Pedro Alfonso,* Zaragoza, DGA, 1991, p. 64.

[27] *Ibíd.*, p. 62.

[28] *Ibíd.*, p. 62.

[29] *Ibíd.*, pp. 62-64.

[30] *Ibíd.*, p. 61.

nuación, que de poco sirve ser experto en dialéctica, ciencia instrumental, si se desconocen las otras artes, en especial las artes prácticas, como la música y la astronomía, que son útiles en sí mismas y para los demás:

> «Y pues que casi todas los autores latinos los encontré poco conocedores de este arte, yo me ejercité más tiempo en ella; y algo os trasmito, si estáis deseosos de aprenderla, y lo presento como algo raro, grato, precioso y fuente de delicias[31].»

Pedro Alfonso recomienda a los maestros modestia y honradez intelectual para no caer en el vicio de esos pseudo-sabios que juzgan sobre lo que ignoran y refutan lo que todavía no se ha probado. Al mismo tiempo, pone en guardia a los alumnos frente a la inutilidad de la enseñanza libresca:

> «Creo que les pasa lo mismo que a la cabra de la viña; que habiendo llenado su vientre con las hojas, creyó que ya no había allí un fruto mejor[32].»

El fallo de este tipo de educación estriba, a juicio de Pedro Alfonso, en que lo enseñado no ha sido contrastado con la experiencia.

Si en sus críticas a la enseñanza de las Escuelas (monásticas y catedralicias), Pedro Alfonso esgrime argumentos que emplearán más tarde los humanistas, también en las soluciones propuestas el oscense se muestra como un científico renacentista. Es muy significativo el valor que concede a la aritmética, un arte que «vale en sí mismo y es necesario para los demás»[33].

Todas las ciencias, para ser tales, exigen el cálculo numérico. Con esta afirmación, Pedro Alfonso ha sobrepasado el concepto aristotélico de ciencia, basado en el conocimiento de las esencias, y se ha aproximado al concepto moderno de experimentación y de demostración de los fenómenos naturales, que dará como resultado el nacimiento de las ciencias experimentales, en las que van inseparablemente unidas la teoría (hipótesis) y la experimentación. La aritmética, no sólo es útil sino necesaria, tanto como fundamento de las ciencias experimentales, como en sí misma, «pues si uno es perito en ella, aunque no lo sea en otras artes, tendrá fuerzas, gracias a la aritmética, en los negocios del siglo»[34].

Pedro Alfonso, hombre de mentalidad científica, ha separado el mundo sobrenatural del mundo natural, el cual está sujeto a sus propias leyes. La ciencia tiene por objeto el conocimiento de estas leyes, para lo cual se necesita la aritmética. Esta es imprescindible para el conocimiento de la naturaleza humana (medicina) y de los cuerpos físicos (astronomía).

---

31 *Ibíd.*, p. 62.

32 *Ibíd.*, p. 64.

33 *Ibíd.*, p. 62.

34 *Ibíd.*, p. 62.

Cuando los conocimientos físicos no llegan a explicar determinados fenómenos naturales, Pedro Alfonso acude a la idea tradicional del influjo de los astros (Mundo intermedio) sobre las personas y las cosas de la Tierra. Pero, en ningún momento acude Pedro Alfonso a explicaciones fabulosas o animistas, como harán todavía algunos filósofos en pleno Renacimiento.

c) Moralista

En el Prólogo a la *Disciplina clerical* aclara Pedro Alfonso que ha escrito este libro «para utilidad de muchos». El oscense confiesa que ha sido Dios quien se lo ha inspirado; por ello pide a Dios que le ayude a llevarlo a feliz término, sin desviarse de la recta doctrina. Pedro Alfonso desea poner al servicio de la «santa filosofía» la inteligencia que Dios le ha concedido y que hasta ahora la ha aplicado al conocimiento de las cosas de este mundo. Todas las personas pueden llegar a la sabiduría, con tal de que sean dóciles y se dejen guiar por los sabios. En cambio, a la ciencia sólo pueden llegar las personas que han sido dotadas de gran capacidad intelectiva.

Pedro Alfonso insinúa que esta obra es un resumen o traducción latina de otro texto escrito por él o por otro, en árabe. Dada la naturaleza del libro (un conjunto variado de recomendaciones morales para vivir *sabiamente* en este mundo, acompañadas de ejemplos ilustrativos para cada recomendación), lo más probable es que Pedro Alfonso tuviera presente diversas fuentes escritas y orales, tan abundantes en el mundo oriental, a la hora de componer su obra:

> «Por todo eso, compuse mi librito parte de proverbios de los filósofos y sus enseñanzas, parte de proverbios y consejos árabes, y de fábulas y versos y parte sirviéndome de las comparaciones con aves y animales[35].»

Si se tiene en cuenta el concepto medieval de creación literaria, basado en el arte de exponer de forma *nueva* el saber de los antiguos, la obra de Pedro Alfonso resulta original, y prueba de ello es que la *Disciplina clerical* fue una obra muy leída y reproducida en los siglos posteriores. En ningún momento de la obra se nota que el autor escriba acumulando la diversidad de materiales que maneja: Eclesiastés, Talmud, fábulas, proverbios y comparaciones. Al contrario, existe una idea temática sobre el sentido de la vida basado en el *temor de Dios* como guía de las acciones humanas, ilustrada y amenizada con fábulas y expuestas con un criterio progresivo según el ritmo de la propia vida. El propósito didáctico y artístico, comenta María Jesús Lacarra, está presente a lo largo de toda la obra: «El conjunto no es heterogéneo sino un todo coherente y organizado por unos engarces dialogados y un hábil sistema de asociaciones y contrastes. Ello no

---

[35] PEDRO ALFONSO, Prólogo a la *Disciplina clericalis*. Traducción de Esperanza DUCAY e Introducción de M.ª Jesús LACARRA. Huesca, Guara, 1980, p. 44.

impidió que algunos cuentos, desligados de su conjunto siguieran una vida propia, o que más de diez manuscritos reproduzcan sólo los ejemplos, mientras que sólo uno copia las sentencias con breve mención de los ejemplos»[36].

Los más de sesenta manuscritos de la *Disciplina clerical* que quedan en las bibliotecas europeas[37], son una prueba del grado de receptividad de la literatura moral de origen oriental por parte de la Europa cristiana. Pedro Alfonso no sólo contribuyó a la transición de la ciencia árabe a la Europa cristiana, sino que también trasmitió a los moralistas y a los predicadores este precioso vademecum de ilustraciones sacadas de la más antigua sabiduría. Para los medievales, la antigüedad era sinónimo de verdad arcana, misterio. Por eso llama Pedro Alfonso a su libro «santa disciplina».

En relación con el título de la obra, Pedro Alfonso no puede ser más explícito en el prólogo: «Buscando nombre para el librito le puse el de su contenido, esto es, *Disciplina clericalis*, pues instruye al clérigo». Pero, según añade María Jesús Lacarra, la palabra «clérigo» tenía en la Edad Media un doble sentido: hombre de letras y hombre de Iglesia, dos vocaciones íntimamente unidas en ese momento histórico. Por esta razón, quizás cabría traducir el título como «enseñanza de doctos», lo que justificaría la combinación de temas mundanos y espirituales[38].

La obra se compone de un Prólogo, seguido de una breve consideración sobre «el temor de Dios» y la incompatibilidad de la vida cristiana con la hipocresía. Una breve alusión a la hormiga, al gallo y al perro, símbolos de la diligencia, de la vigilancia y de la fidelidad, sirve a Pedro Alfonso para dividir temáticamente la obra en tres partes: 1.ª Vicios y virtudes (del capítulo I al VIII). 2.ª Relación del hombre con sus semejantes: las mujeres, los vecinos (el ejemplo del IX al XXVIII). 3.ª Relación con Dios e Inestabilidad de los valores temporales (del ejemplo XXIX hasta el final).

Se suele decir que la *Disciplina clericalis* es la más antigua colección de relatos novelescos de la Edad Media, algo que el propio Pedro Alfonso parece confirmar en el Prólogo: «Por todo eso, compuse mi librito parte de proverbios de los filósofos y sus enseñanzas, parte de proverbios y consejos árabes, y de fábulas y versos y parte sirviéndome de las comparaciones con aves y animales». Pero, advierte a continuación, que ha dado a esta obra una estructura interna retórica, con el fin de que llegue bien al lector y surta efecto en el mismo:

> «No obstante, tuve en cuenta la medida, no fuera a ser que, si escribiera, más de lo necesario, mis escritos sirvieran al lector de carga más que de

---

[36] LACARRA, M.ª J., *Ibíd.*, p. 43.

[37] John TOLAN ha ampliado a 73 el número de manuscritos conservados.

[38] LACARRA, M.ª J., *o.c.*, p. 28.

> ayuda; que sean, más bien, para los que los lean o los oigan, ocasión de sentir un mayor deseo de aprender; y que los ya sabedores se acuerden, por lo que aquí se cuenta, de lo que hayan olvidado[39].»

Pedro Alfonso emplea la figura del filósofo para organizar los proverbios y dar a la narración un aspecto real y personal. Pero, debido a que sólo en contadas ocasiones ese filósofo se identifica con los filósofos conocidos (Sócrates, Platón, Aristóteles), los dichos y proverbios de la *Disciplina clerical* son anónimos. La mayoría de las veces es el filósofo quien habla, pero en otras ocasiones es el poeta, el maestro, el discípulo o simplemente alguien. Por tanto, el filósofo de la *Disciplina clerical* no tiene nada que ver con el filósofo de la filosofía árabe y sí con el sabio del Antiguo Testamento y de la literatura didáctico oriental.

El hecho de identificar en varias ocasiones al Sabio con el Sócrates moral (*nosce te ipsum*), hace pensar que Pedro Alfonso tuvo en cuenta también la tradición medieval del *socratismo cristiano*: el conocimiento de uno mismo es superior al conocimiento de la naturaleza. José Antonio Maravall afirma que esta tradición salió reforzada con la aportación de Pedro Alfonso: «Desde la *Disciplina clericalis*, de Pedro Alfonso, apenas hay colección de ejemplos o de sentencias en que no aparezca citado Sócrates y, de ordinario, con más frecuencia que otro alguno»[40].

En ningún momento de la *Disciplina clerical* se plantea Pedro Alfonso problemas de naturaleza filosófica. La filosofía es un «saber por saber» y responde únicamente al hecho de la ignorancia humana sobre las causas o la naturaleza de las cosas. La sabiduría, en cambio, es un saber existencial y no se basa únicamente en la razón. La experiencia, la antigüedad y la autoridad son valores tan importantes o más que la propia razón a la hora de aceptar una doctrina. María Jesús Lacarra comenta a este respecto que «el papel de los sabios no será, pues, acrecentar el saber sino transmitirlo para que no sea algo muerto»[41].

Si notable fue la influencia de Pedro Alfonso en Europa, no puede decirse lo mismo respecto de España. «Los escasos testimonios manuscritos de la *Disciplina clericalis* conservados en las bibliotecas españolas parecen indicar que en su lugar de origen no tuvo la obra la popularidad que alcanzó en otros muchos puntos de Occidente. Es posible que los avatares biográficos de su autor, que quizá le obligaron a ausentarse de la península-

---

[39] Prólogo de la *Disciplina clericalis*, *o.c.*, p. 44. Cfr. ARAGÜÉS ALDAZ, J., «Fallacia dicta: narración, palabra y experiencia en la Disciplina clericalis», y DÍAZ BUSTAMANTE, J. M., «El sistema retórico antiguo en la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso», en *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, *o.c.*, *pp.* 235-273.

[40] MARAVALL, J. A., «Estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en el Edad Media Española», en *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, I, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1983, pp. 320-321.

[41] LACARRA, M.ª J., *o.c.*, p. 34.

la poco después del bautismo, y las reacciones que suscitó su conversión expliquen este silencio»[42].

5. LAS ÓRDENES RELIGIOSAS SE INSTALAN EN EL REINO DE ARAGÓN

La recuperación de las tierras ocupadas por los musulmanes llevó consigo una dura tarea de reconstrucción social, cultural y religiosa por parte de los reyes cristianos. Al cabo de siglo y medio de la toma de Zaragoza por el rey Alfonso I «el Batallador», se establecieron en esta ciudad las órdenes religiosas de los dominicos y franciscanos (1218-1219)[43]. Su presencia supuso un cambio en la orientación de la espiritualidad y, sobre todo, un acicate para el desarrollo cultural. Al monje que vivía en su monasterio, alejado del mundo, dedicado al servicio litúrgico, a la contemplación y, en casos, al trabajo manual, sucede ahora el fraile (*frater*) que fraterniza con la gente del pueblo o de la ciudad donde él también reside, dedicado a la predicación, a la administración de los sacramentos y a la enseñanza.

Dentro de la estructura común a todas las órdenes religiosas, existen diferencias en cuanto a su función dentro de la Iglesia y de la sociedad. La actitud del franciscano es clara protesta de «izquierda» religiosa; su ideal de perfección es más emotivo que doctrinal. Santo Domingo, por el contrario, es portavoz de una «derecha» espiritual, doctrinal y jerárquica, defensora resuelta de la ortodoxia oficial[44]. Con relación a los estudios, las primeras Constituciones de la Orden dominicana (1215-37) recomiendan el estudio de las ciencias teológicas con vistas a la predicación, pero prohiben toda lectura vana o de doctrina sospechosa[45]. A pesar de las prohibiciones, los dominicos europeos entraron pronto en la corriente de estudios y enseñanzas que dieron fama a la Orden[46]. En España, en cambio,

---

[42] LACARRA, M.ª J., «Ecos de la Disciplina clericalis en la tradición hispánica medieval», en *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, *o.c.*, p. 286.

[43] ANDRÉS VALERO, S., *Zaragoza cristiana*, Zaragoza, CAI-Ayuntamiento, 1998. Los religiosos Mercedarios se establecieron en Zaragoza el año 1224, los Agustinos el año 1286, los Carmelitas el año 1200 y los Trinitarios el año 1222.

[44] CANTARINO, V., *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*, Madrid, Alhambra, 1986.

[45] «No estudien los libros gentiles o de los filósofos, aunque pueden examinarlos brevemente. No aprendan las ciencias seculares, como tampoco las artes, esas que llaman liberales; a no ser que, en alguna ocasión y para algunos, el maestro de la orden o el capítulo general lo ordene de otra manera», en Vicente CANTARINO, *o.c.*, pp. 222-23; FRAILE, G., *Historia de la Filosofía* II, Madrid, BAC, 1966, p. 682.

[46] San Alberto Magno (1206-1280) y su discípulo Santo Tomás de Aquino (1225-1274) determinaron el triunfo de la corriente científico-filosófica dentro de la orden de los predicadores, tras vencer la opinión de quienes defendían el predominio de la piedad sobre el estudio.

mantendrán por mucho tiempo el sentido conservador, tradicional en materias de estudio y cuidadoso en cuestiones doctrinales[47].

Los franciscanos llegaron a Zaragoza el mismo año que los dominicos (1218-9), estableciendo conventos y centros de estudio a lo largo de toda la Corona de Aragón y haciéndose presentes también en las universidades de Lérida y de Huesca. El historiador José Carreras Artau ha señalado la existencia de un escotismo medieval en la Provincia Franciscana de Aragón. La figura más relevante de los escotistas aragoneses fue Antonio Andrés, a quien la tradición hace ser natural de Tauste (1280-1330). Junto a él destacan también los escotistas catalanes Guillermo Rubió (m. 1334), Francisco Eiximenis (1340-1409) y el leonés Pedro de Castrovol (m. 1498), que enseñó lógica en la universidad de Lérida. A esta lista de filósofos escotistas hay que añadir los nombres de los filósofos que cultivaron otras corrientes filosóficas, como el mallorquín Raimundo Lulio (1232-1315), la figura más grande del pensamiento hispánico medieval, el barcelonés Ramón Sibiuda (1385-1436) y el médico Arnaldo de Vilanova (1235-1311).

En los otros reinos cristianos de la Península (Portugal, León, Castilla y Navarra), la situación era distinta, como consecuencia del alejamiento geográfico de los grandes centros culturales europeos. Si durante el siglo X Toledo había sido uno de los principales centros culturales europeos gracias a la labor de su Escuela de traductores, en los siglos XII y XIII sólo hallamos en Castilla un nombre verdaderamente importante en el campo filosófico: el portugués Pedro Hispano (1226-1277), autor del célebre tratado de lógica *Summulae logicales*. Hasta el siglo XVI, este Tratado fue el libro de texto oficial de todas las Escuelas.

En Castilla se ha intentado minimizar la diferencia que presenta este Reino respecto de la Corona de Aragón exaltando la figura del rey Alfonso X «el Sabio» (1252-1284) como una cumbre de la cultura europea[48]. Su padre, Fernando III de Castilla, reanudó la tradición isidoriana y ordenó a un equipo de sabios la composición del *Septenarium* (vasto tratado de las siete artes liberales). En esta época se escribieron el *Libro de los doce sabios* y *Flores de filosofía*, y las universidades de Palencia (1208) y Salamanca (1228) recibieron su estatuto definitivo. Alfonso «el Sabio» desarrolló aún más que su padre la cultura en su reino. En la Corte de Toledo formó una

---

[47] Parece ser que el objetivo primero de la presencia de la Orden de predicadores en la Península fue el estudio de la lengua árabe con el fin de atraer a los musulmanes al cristianismo. El Maestro General de la Orden, Raimundo de Peñafort, con la ayuda de los reyes de Aragón y Castilla fue estableciendo escuelas de lenguas orientales para la preparación de misioneros en tierras de moros y judíos (Barcelona y Murcia, 1259). Con este fin, santo TOMÁS escribió la *Summa contra gentes* (1299), y el Maestro Ramón MARTÍ escribió el *Pugio fidei contra iudaeos* (1278).

[48] CANTARINO, V., *o.c.*, p. 251; ALBORG, J. L., en *Historia de la Literatura Española*, I, Gredos, Madrid, 1970, p. 154.

nueva generación de traductores, sobre todo de astronomía, historia y derecho (las *Siete Partidas,* 1263)[49]. Los historiadores de la lengua castellana valoran positivamente que el rey Sabio estimulara la traducción de obras morales y científicas a la lengua castellana, convirtiéndola en la primera lengua vernácula culta. En cambio, los historiadores de la filosofía y de la ciencia piensan que el fomento tan temprano de la lengua castellana como lengua culta distorsionó los cauces por los que discurría el saber científico en Europa, que no era otro que la lengua latina. La educación que se impartía en Europa tenía por modelo a los autores clásicos latinos y griegos. El latín era lengua oficial de la iglesia cristiana y de su liturgia. ¿Cómo puede ser considerado Alfonso X el Sabio como un hombre con visión científica si puso en marcha una iniciativa que inexorablemente llevaba al abandono de la lengua latina y, por tanto, al desconocimiento de la lengua en que escribían sus libros los hombres de ciencia?

Américo Castro, que también valora positivamente la obra traductora de Alfonso el Sabio, piensa, en contra de lo que afirma la historiografía castellanista (Menéndez Pidal), que el rey Sabio no fue un hombre con mentalidad científica, enciclopédica. El rey Alfonso no se interesó por la física, la óptica, la geografía, la matemática, la filosofía y la medicina. Tampoco parece haber tenido mayor interés o conocimiento de Aristóteles, Alfarabi, Avicena, Averroes o Maimónides que sus predecesores. El interés estrictamente científico de Alfonso X, a juzgar por sus obras, es la astronomía y la astrología, y aquella más experimental que teórica[50]. Tampoco parece que la recomendación alfonsí de estudiar la lengua árabe junto con la lengua latina en el Estudio General de Sevilla (1254) obedeciera a motivos científicos y no religiosos[51]. Por el contrario, la idea de convertir los moros y judíos a la religión cristiana fue una preocupación constante del rey Alfonso X el Sabio[52].

Así pues, Alfonso X «el Sabio» no contribuyó a que se produjera en la Península un verdadero mestizaje entre las dos culturas, la latina y la musulmana, y entre las artes liberales y las nuevas ciencias de los árabes,

---

[49] CANTARINO, V., *o.c.*, p. 260-61.

[50] *Ibíd.*, pp. 260-261.

[51] «Otorgo que haya ahí estudios e escuelas generales de latín e arábigo», en Vicente CANTARINO, *o.c.*, p. 262, n. 34.

[52] El rey Alfonso X tuvo por consejero al franciscano fray Juan Gil de Zamora, doctor en teología por la universidad de París, en donde coincidió con el gran antiaverroísta san Buenaventura, General de la orden franciscana hasta 1274. Gil de Zamora compuso por encargo del rey Alfonso varias obras: *Officium* (¿fuente de inspiración de las Cantigas?), *De viriis illustribus* (para la educación del Príncipe), *De preconiis Hispaniae, Cronica General* y *Liber contra venena et animalia venenosa.* Otro famoso confesor de Alfonso X «el Sabio» fue el franciscano Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena (1250-1267). A Pedro de Cartagena y a Pedro Hispano el rey Alfonso dedicó una canción festiva que demuestra su familiaridad con ambos. Cfr. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, II, BAC, p. 649.

porque faltó interés, conocimiento y reconocimiento de la singularidad religiosa y científica del mundo musulmán. Incluso, el Infante Don Juan Manuel emplea la leyenda de Balaán y Josaphat para comparar los méritos de las tres religiones: judaísmo, islamismo y cristianismo, al estilo de lo que había intentado el judío tudelano Yehudah ha-Levi (1075-1145) en su obra el *Cuzari*[53]. El resultado sigue siendo el mismo: el Infante Juan Manuel domina los conceptos de ley natural y positiva, teodicea y teología, haciendo gala de una buena habilidad discursiva; sin embargo, su conocimiento de las otras dos religiones resulta elemental y simple[54]. La concepción estática y tradicional del saber que tienen Alfonso X «el Sabio» y Don Juan Manuel resulta más llamativa aún si tenemos en cuenta la ruptura que hacía más de un siglo había llevado a cabo el oscense Pedro Alfonso en la estructura del saber (*Trivium* y *Quadrivium*)[55].

6. LA UNIVERSIDAD MEDIEVAL

El siglo XIII se inicia con la fundación de la Universidad de París, en torno a la cual se aglutinan las célebres Escuelas parisinas de Notre Dâme y de San Víctor. Este fenómeno de la concentración de Escuelas contribuye a la renovación del sistema de enseñanza y de la organización jurídica de las mismas, lo cual presenta mucha semejanza con la organización de otras corporaciones, incluidas las corporaciones de oficios. La *Universitas magistrorum et scholarium* es la corporación parisina de las personas dedicadas al estudio. Comprende un canciller, representante del obispo de París, los maestros, los bachilleres, los estudiantes y, por último, las Facultades: Artes, Teología, Derecho y Medicina. El modelo parisino fue imitado en otros lugares[56].

---

[53] CANTARINO, V., *o.c.*, p. 266.

[54] «La refutación de don Juan Manuel demuestra, más bien, una continuación de la polémica contra el Islam iniciada por Pedro el Venerable, con cuyo espíritu parece estar completamente de acuerdo», en Vicente Cantarino, *o.c.*, p. 267. «Toda la obra de don Juan Manuel descansa sobre la concepción estática del saber, propia de una sociedad tradicional», en José Antonio MARAVALL, «La sociedad estamental castellana y la obra de Don Juan Manuel», *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, I, Madrid, 1977, p. 484.

[55] «Todo esto lo estudié en los árabes y lo traduje al latín», escribió Pedro Alfonso en la *Carta a los estudiantes franceses*. La Escuela de Chartres y la de los Victorinos (Hugo de san Víctor) fueron las primeras en recoger el legado árabe. La primera se interesó por las ciencias naturales y la metafísica, y la segunda se ocupó de psicología, de teología natural y de la clasificación de las ciencias, sobrepasando los estrechos límites marcados por el Trivium y el Quadrivium. En lugar de rechazar las novedades aportadas por los árabes, como se hacía en España, los parisinos se mostraron receptivos a las mismas, llegando a una especie de eclecticismo o de síntesis de lo antiguo con lo nuevo (las artes mecánicas)», en GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1989, p. 243.

[56] Desde el siglo XI había en París escuelas catedralicias florecientes: Notre Dâme, Santa Genoveva y Saint Germain de Près, a las que se añadió en el siglo XII la de San Víctor. Con

La Facultad de Artes es la más numerosa y bulliciosa, y sirve de preparación para el ingreso en las demás Facultades. Durante seis años, los alumnos siguen el antiguo ciclo curricular compuesto por el *Trivium* y el *Quadrivium*, dando gran importancia a la Dialéctica y a la discusión. De esos ejercicios de gimnasia mental surgió la rica literatura conocida con el nombre de *Sophismata,* en la que se recogen importantes avances sobre la lógica y la filosofía del lenguaje[57].

Las dos formas de impartir la enseñanza eran la *lectio* y la *disputatio*. La primera correspondía a lo que hoy llamamos lección magistral o conferencia, y se hacía a partir de un texto fundamental[58]. La segunda era un ejercicio de discusión semanal, semestral y hasta anual, y podía ser solemne o privado[59]. Fruto de la *lectio* son los innumerables comentarios sobre las obras de Aristóteles o de otros filósofos, en especial de Boecio (*Liber de causis*) y de Pedro Lombardo (*Liber sententiarum*). De la *disputatio* surgieron las *quaestiones disputatae*, las *quaestiones quodlibetales* y los *sophismata* (*imposibilia, insolubilia*, etc.). La *quaestio* era otra gran actividad del aula

---

motivo de una revuelta entre estudiantes y el preboste de la ciudad (1192-1200), los estudiantes y profesores se trasladaron a la orilla izquierda del río Sena para sustraerse a su jurisdicción, refugiándose en la abadía de santa Genoveva. Estudiantes y profesores se agruparon en una especie de sindicato o corporación gremial que fue reconocida por Felipe Augusto en 1200 con el nombre de *Studium Generale Parisiense*, y después por el papa Inocencio III en 1208, en cuyo documento de aprobación aparece por vez primera la palabra Universitas: *Universitas magistrorum et scholarium Parsisius commorantium.* El mismo sentido tiene la expresión «Ayuntamiento de maestros e escolares», de Alfonso X el Sabio. Los estatutos de la Universidad de París fueron implantados en otras ciudades, dando lugar al nacimiento de universidades a lo largo de siglo XIII: Bolonia (1200), Oxford (1214), Nápoles (1224), Padua (1222), Toulouse (1229), Salerno (1231), Palencia (1208), Salamanca (1228), Montpellier (1239), Siena y Piacenza (1246), Coimbra (1288). La Universidad de Salamanca se organizó según el modelo de Bolonia, en la que predominaba el estudio del Derecho.

[57] La obligatoriedad de pasar por la Facultad de Artes antes de ingresar en las otras Facultades era debido al carácter hermenéutico que tenía la *lectio* en todas las Facultades. La gramática, la retórica y la dialéctica eran instrumentos indispensables para desentrañar el sentido de los textos.

[58] La *lectio* comenzaba siguiendo una pauta introductoria más o menos universal: autor, título del Tratado, contenido general, género literario, parte de la filosofía a la que pertenecía, intención o finalidad de la obra. Luego venía propiamente la *lectio* o *expositio*, analizando los textos mediante divisiones bimembres, hasta llegar a proposiciones elementales. De cada una de estas proposiciones se hacía luego una explicación desde el punto de vista semántico, estableciendo el sentido del texto, para pasar por último a desentrañar el sentido profundo que pudo haberle dado el autor. Para reforzar la interpretación del texto, el maestro acudía a las colecciones de textos selectos o florilegios sacados de autores y comentarios de reconocido prestigio, como las *Sentencias* de Pedro LOMBARDO, para la Facultad de Teología, cuya autoridad era aceptada por todos. Finalmente, venían las observaciones relacionadas con el tema (*notanda*) y las discusiones que al respecto pudieran presentarse (*dubia*).

[59] La discusión solemne era llamada también *de quodlibet*, porque el que aceptaba ese reto debía estar dispuesto a responder a todas las cuestiones que le fueran propuestas (disputas quodlibetales).

escolástica, y es una secuela de la *lectio,* puesto que siempre quedaban puntos oscuros o discordantes entre sí, o con las opiniones sostenidas por otros maestros, sin olvidar que cada vez adquirían más fuerza los argumentos de razón sobre los de autoridad[60].

En la Facultad de Artes la *disputatio* podía versar sobre *quaestiones* (temas de filosofía natural) o sobre *sophismata*: proposiciones ambiguas, en el sentido de que podían entenderse como verdaderas y falsas, de acuerdo a distintas interpretaciones o argumentaciones de las mismas. Los géneros expresivos más conocidos eran las *Summae*, obra de síntesis entre un maestro y sus discípulos, y los *Tractatus*, que en la práctica vienen a ser idénticos[61]. Aunque la *Summa Theologica* de santo Tomás nos parezca el prototipo de este género, la *Summa* es, en cierto sentido, un género menor en cuanto a su extensión, y, a veces también, en cuanto a su duración en el tiempo, puesto que respondía en muchos casos a las necesidades o corrientes del momento. Con todo, algunas Sumas, como la de Pedro Hispano y la de santo Tomás, han sobrepasado su propio tiempo debido al valor pedagógico o al valor de la doctrina que condensan.

Un instrumento imprescindible en todos los géneros expresivos de la Edad Media era las Reglas, especialmente en los Tratados de lógica. En una enseñanza básicamente oral, debido en parte a la escasez y carestía de libros, los Maestros resumían sus obras en Reglas que los alumnos debían memorizar. La expresión *breve et utile* (brevedad y utilidad) era constantemente repetida por los Maestros en sus escritos, aunque no siempre la practicaron ellos mismos[62].

A principios del siglo XIII, la enseñanza era impartida en la universidad de París por clérigos seculares, bajo la autoridad del obispo de la diócesis. La introducción de las órdenes mendicantes en la Facultad de Teología convulsionó la paz escolar. Los dominicos se instalaron en el célebre convento de saint Jacques (1217)[63]. Los franciscanos llegaron en 1219. Unos y otros acudían como alumnos a los cursos de Teología, pero a raíz de una huelga estudiantil (1229) para protestar por la muerte de un estudiante a

---

[60] La diferencia entre la *quaestio* y la *disputatio* es externa: la primera solía ser parte de la *lectio*: dudas, problemas, aclaraciones al respecto; pero si la actualidad o importancia aconsejaban dedicarle una sesión especial, ésta se tenía fuera de la *lectio*, en tiempo dedicado expresamente a ello. En tales casos, adoptaba la forma o ceremonial de *disputatio (quaestio disputata)*. Cada universidad reglamentaba para todo el curso escolar los días, los temas y el orden a seguir en las *Disputationes*, siendo obligatorio para graduarse en Artes haber realizado con éxito estas pruebas públicas a lo largo de varios años.

[61] Las *Summulae logicales* de Pedro HISPANO llevaban originarimente el título de *Tractatus*.

[62] MUÑOZ GARCÍA, A., «Géneros literarios filosóficos en la Edad Media», en *Revista de Filosofía*, 14 (1991), Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 63-83.

[63] Célebre, entre otras cosas, porque dio nombre a los Jacobinos.

manos de la policía, los Maestros se dispersaron y la Universidad estuvo a punto de ir a la ruina.

Con esta ocasión, el obispo de París, Guillermo de Alvernia, concedió una cátedra de Teología al dominico Rolando de Cremona (1229). Al año siguiente (1230), el Maestro secular Juan de Gilles ingresó en la orden de los dominicos. Por otra parte, el Maestro Alejandro de Hales se hizo franciscano (1236) y le sucedió en la cátedra otro franciscano, Juan de la Rochelle (1238-1241). Poco a poco, las demás órdenes religiosas fueron ocupando cátedras[64]. Los enfrentamientos surgidos entre los clérigos seculares y los religiosos, y de éstos entre sí adquirieron virulencia en algunos Maestros (1252-56) y (268-72). Esta atmósfera tan poco favorable para el estudio contribuyó a que las órdenes religiosas actuaran movidas por el corporativismo y crearan escuelas de Teología rígidas.

Los inicios de la Universidad de Oxford son muy semejantes a los de París. Entre los años 1209-14, una huelga estudiantil provocada por el ahorcamiento de varios estudiantes por orden del rey, dejó desiertas las aulas del *Studium* y los estudiantes se fueron a la Universidad de París[65]. La reorganización del *Studium* fue obra de Roberto Grosseteste (1214); por ello es considerado primer Canciller de la Universidad de Oxford[66].

Además de reorganizador de la Universidad de Oxford, Grosseteste se dedicó a la filosofía natural y a las ciencias de la naturaleza. Fomentó el estudio de la ciencia experimental y de las matemáticas, con especial cultivo de la física, la astronomía, la meteorología, la óptica, etc. Este interés por las ciencias experimentales permanecerá como una característica de la Universidad oxonense a lo largo de la Edad Media, que comienza con Grosseteste, sigue con su discípulo Rogerio Bacon (1210-1292) y llega hasta Francisco Bacon (1561-1626), fundador del moderno empirismo inglés. La teoría de la luz de Grosseteste juega un papel importante en su filosofía, y sirve de lazo de unión entre su neoplatonismo y las ciencias.

La incorporación de los franciscanos a la Universidad de Oxford fue decisiva para el buen funcionamiento de ésta[67]. El propio Grosseteste enseñó al mismo tiempo en la Universidad y en el Estudio General de los franciscanos. Rogerio Bacon ingresó en la orden franciscana estando ya de Maestro en París (1245-50), y junto con Alejandro de Hales, franciscano

---

[64] Los cistercienses comenzaron en 1256 a ocupar cátedras con Guido de la Eleemosyna, los ermitaños de san Agustín en 1285-87 con Egidio Romano, los carmelitas en 1295 con Gerardo de Cremona. De las doce cátedras de Teología, los religiosos ocupaban nueve.

[65] La Universidad de Cambridge procede de la escisión de la Universidad de Oxford motivada por la huelga estudiantil de 1209.

[66] Nació hacia el año 1168 y estudió en Oxford y París. Falleció siendo obispo de Lincoln (1235-53).

[67] Los dominicos se instalaron en Oxford el año 1221, y los franciscanos en 1224. Los primeros obtuvieron su primera cátedra de Teología en 1235, y los segundos en 1247.

de nacionalidad inglesa, fueron las figuras sobresalientes de la primera mitad del siglo XIII[68].

A partir de la segunda mitad del siglo XIII, el aristotelismo ecléctico se desarrolla en varias direcciones. De la universidad de París salen las síntesis doctrinales que marcarán los caminos de las principales corrientes filosóficas ulteriores. San Buenaventura (1221-74), franciscano, lleva a cabo una síntesis teológica en la que se aprecia un fondo filosófico que ha sido calificado de aristotelismo agustiniano[69].

San Alberto Magno (1206-80), dominico, enseñó en el Estudio General de su orden en Colonia, y posteriormente en París[70]. Más que un creador original, Alberto fue un compilador de todo el saber filosófico y científico y un decidido defensor de la filosofía de Aristóteles. Al no haber logrado sintetizar las doctrinas de Aristóteles con el cristianismo, su aristotelismo se aproxima al averroísmo de Siger de Brabante[71].

La síntesis entre el aristotelismo y el cristianismo la llevará a cabo su discípulo Tomás de Aquino (1225-74). Formado en el Estudio General de Colonia y en las universidades de Nápoles y París[72], Tomás conocía bien las grandes corrientes culturales de la antigüedad y de su tiempo: platonismo, aristotelismo, helenismo, filosofía árabe y santos Padres. Su característica como pensador fue el haberse servido de toda esa larga tradición filosófica sin caer en el eclecticismo o sincretismo, como habían hecho sus predecesores; por el contrario, Tomás logró una síntesis nueva, aunque de inspiración tradicional. Se puede decir que santo Tomás creó la primera filosofía verdaderamente original que ha producido la civilización cristiana: una aristotelismo neoplatónico, tan profundamente repensado, completado y transformado, que ha merecido la denominación de tomismo[73].

---

[68] Rogerio Bacon mostró poca simpatía hacia su compatriota Alejandro de Hales «porque no sabía griego, hebreo, matemáticas ni óptica como Grosseteste». Cfr. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, II, BAC, p. 713.

[69] «Un aristotelismo neoplatonizante y, sobre todo, agustiniano, puesto al servicio de una teología agustiniana y franciscana», en VAN STEENBERGHEN, F., *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain, Peeters, 1991, p. 95.

[70] A partir del siglo XIV, Alberto fue llamado «Magno» para distinguirlo de otro gran filósofo, llamado también Alberto: Alberto de Sajonia (m. 1390).

[71] SIGER DE BRABANTE (1240-84). Su pasión hacia la filosofía de Aristóteles le llevó a aceptar todas las proposiciones aristotélicas, incluidas las heterodoxas, como la eternidad del mundo. En aquellos puntos en que Aristóteles aparece oscuro o incompleto, Siger los completa con fuentes secundarias tomadas de Proclo, Avicena, Averroes y otros. De ahí resulta un aristotelismo neoplatónico heterodoxo. Trece proposiciones de Siger y de sus seguidores fueron condenadas por el obispo de París, Etienne Tempier (10-XII-1270). Posteriormente, el papa Juan XXI (Pedro Hispano) condenó 219 proposiciones (7-III-1277). El elogio que Dante hizo de Siger de Brabante en la *Divina Comedia* (Par., X, 133-8), ha sido motivo de desconcierto entre los intérpretes de Dante. Cfr. VAN STEENBERGHEN, p. 111-12.

[72] Enseñó en París entre los años 1261-68 y 1269-72.

[73] STEENBERGHEN, F., *Ibíd., o.c.*, p. 103.

Los últimos años del siglo XIII estuvieron marcados por el impacto de la condena papal (1277) de todas las formas de aristotelismo, incluido el de santo Tomás de Aquino, y por el rápido desarrollo que adquieren las diversas corrientes filosóficas creadas por los Maestros: el averroísmo de Siger de Brabante, el tomismo y el neoagustinismo[74].

Como un contrapeso entre el tomismo y el neoagustinismo se alza el franciscano Juan Duns Escoto (1266-1308), el filósofo *sutil*, que repiensa con personalidad la filosofía de su época y la desarrolla con independencia de las dos grandes tradiciones filosóficas: la dominicana y la franciscana. Sus tesis más originales se refieren a la universalidad del ser, las formalidades y la naturaleza de la materia. Duns Escoto se apoya en Avicebrón (Ibn Gabirol) corregido por Avicena para elaborar una síntesis de inspiración platónica que merece el nombre de *formalismo*. El espíritu de su filosofía sigue siendo el neoagustinismo[75].

7. LAS PRIMERAS MANIFESTACIONES TEOLÓGICO-FILOSÓFICAS EN ARAGÓN

Los primeros testimonios escritos que se conservan referidos a filósofos «aragoneses» en sentido estricto datan del siglo XIII. Son obras de carácter teológico-filosófico, escritas en latín y enmarcadas en la tradición escolástica de las Universidades. Analizados estos escritos desde el punto de vista de las ideas, se observa que no muestran ninguna continuidad con la cultura filosófico-científica del Aragón musulmán, antes bien, esos pensadores aragoneses están tan plenamente injertados en la cultura cristiana occidental, que hacen pensar que desconocían la cultura filosófica anterior que se había cultivado en el solar «aragonés».

El siglo XIII fue una época de gran fermentación doctrinal, durante la cual el pensamiento filosófico cristiano alcanzó su madurez. En España no hallamos figuras que puedan parangonarse con las que ofrecían las universidades de París, Oxford o Bolonia, entre otras cosas porque en España se carecía de una tradición filosófica continuada como la que tenían, por ejemplo, las Escuelas parisinas. Además, en España se abandonaba el universalismo del latín y se multiplicaban las traducciones en lengua vernácula de fábulas y apólogos orientales.

---

[74] Entre los tomistas destacan el catalán Bernard de Trilla (m. 1292), Juan de Quidort de París (m. 1306) y Bernard de Auverge (m. 1307). Otros seguidores de Tomás: Pedro de Auverge (m. 1304) y Gilles de Roma (1304). Entre los neoplatónicos: Jean de Peckam (m. 1292), Guillermo de la Mare (m. 1285), Mateo d'Aquasporta (m. 1302), Ricardo de Mediavilla (m. 1300) y Gonzalvo de España (m. 1313).

[75] STEENBERGHEN, F., *Ibíd., o.c.,* p. 127.

Las órdenes religiosas comenzaron a establecerse en Aragón a partir del siglo XIII, siendo la ciudad de Zaragoza el lugar de mayor concentración de conventos[76]. La mayoría de las órdenes religiosas masculinas poseyeron varios conventos dentro de la ciudad. Así, los Franciscanos poseían tres conventos: San Francisco (1219), Nuestra Señora de Jesús (1447) y San Diego (1601); los Agustinos, poseían cuatro: San Agustín (1286), el Portillo (1602), San Nicolás Tolentino (1605) y Santo Tomás de Villanueva; los Carmelitas poseían tres: el Carmen (1290), Observantes de San José (1592), Descalzos de San José (1594); los Trinitarios poseían tres: San Lamberto (1522), Descalzos (s. XVI), Trinidad Calzada (1570); los Capuchinos poseían dos: Cogullada (1657) y San Juan Bautista (1602); los Dominicos poseían tres: Santo Domingo (1219), San Vicente Ferrer (1584) y San Ildefonso (1604); los Mercedarios poseían dos: San Lázaro (1224) y San Pedro Nolasco (1643); los Mínimos poseían tres: Nuestra Señora de la Victoria (1576), San Cayetano y San Felipe Neri; los Jerónimos poseían uno: Santa Engracia; los Cartujos poseían dos: Aula Dei (1564) y Nuestra Señora de la Concepción (1634); los Bernardos poseían uno: Santa Fe (1341).

Otras ciudades aragonesas con gran concentración de conventos eran Calatayud, Huesca, Teruel, y Tarazona. La historia de los pueblos que hoy conforman el mapa de Aragón está inseparablemente unida a las vicisitudes de la vida monástica y conventual, la cual actuaba como tejido vertebrador de la vida moral, religiosa, económica e intelectual de sus gentes. No es éste el lugar para ofrecer una visión de todos y cada uno de los conventos aragoneses. Todas las órdenes religiosas guardan crónicas, historias, catálogos de personas, de obras escritas, de bienes materiales de sus antiguos conventos[77].

Algunos conventos tenían establecidos en su interior los estudios de Artes (gramática y latinidad), de filosofía y de teología. Las aulas de Artes solían estar abiertas a alumnos laicos, porque servían de primera escolarización y de preparación para el ingreso en los Estudios Generales. Dos son, por tanto, los aspectos a tener en cuenta: primero, la aportación de los conventos al entramado cultural de la sociedad aragonesa a través de sus aulas; segundo, la producción literaria (filosofía y teología fundamentalmente) de los religiosos, cuyos nombres y obras han llegado hasta noso-

---

[76] Si en el siglo XVIII, casi la mitad de los conventos de la diócesis de Zaragoza se localizaban en la ciudad, mientras que en el conjunto de la región, las comunidades de regulares de Zaragoza suponían el 15 por ciento, podemos suponer que en los siglos anteriores existiría esa misma proporción. Cfr. ATIENZA LÓPEZ, A., *Propiedad, explotación y rentas: el clero regular en Zaragoza en el siglo XVIII*, Zaragoza, DGA, 1989, pp. 30-31.

[77] Don Félix LATASSA recogió en su monumental obra *Biblioteca de escritores aragoneses* innumerables testimonios de la vida intelectual de los conventos aragoneses. Cfr. DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, I, Madrid, CSIC, 1980. Revistas y Bibliografía general.

tros con dificultad. En cuanto a lo primero, transcribo las palabras del historiador de la Orden de Predicadores de la provincia de Teruel:

> «La historia de los pueblos es la suma de las historias particulares de sus instituciones. Mas no tan sólo de aquellas que forman su misma entraña, sino también de las que ayudaron a su perfecta articulación social, orientándolos en los órdenes intelectual y moral.... Pero si esas Ordenes, sobre ser contemplativas, son apostólicas, es decir, si la Orden no es sólo de sencillos monjes sino de frailes predicadores fundados por Santo Domingo, precisamente para encaminar los hombres al bien, alumbrando sus entendimientos con la verdad, sus conventos se convierten en instituciones forjadoras de pueblos[78].»

La Orden de los Predicadores o Dominicos, además de ser la primera en instalarse en Aragón,[79] es también la que anduvo más entretejida con la vida cultural de Aragón durante los siglos XIII-XVI[80]. El lema de esta Orden es: *Contemplare et aliis tradere contemplata*. La predicación y la enseñanza entran en la esencia misma de su vida religiosa. De ahí la impronta educativa, intelectual que dieron a sus conventos y los frutos que cosecharon en obras de filosofía y teología[81]. Del análisis interno de la primitiva comunidad dominicana de los Predicadores de Zaragoza, se desprende que el cargo de Maestro de Estudios y de Bibliotecario figuraban entre los de mayor responsabilidad[82]. Hay otros cargos dentro de la comunidad, como los bachilleres o licenciados, los lectores y sublectores. Estos últimos son profesores dentro del propio convento, y pueden enseñar gramática, lógica y filosofía natural.

El primer lector de filosofía nombrado por Fray Tomás Domingo en su *Crónica* es Fray Pedro García, lector de lógica (1281). Los Bachilleres y Licenciados corresponden a cargos académicos, así como el de Maestro, máximo grado a que podía aspirar un religioso. Se puede ser Maestro de lógica, de filosofía natural y de sagrada escritura. El Maestro tiene una

---

[78] GARCÍA MIRALLES, M., *La Orden de Predicadores en la Provincia de Teruel*, Teruel, 1964. Introducción.

[79] BLASCO MARTÍNEZ, R. M.ª, *Sociología de una comunidad religiosa (1219-1516)*, Zaragoza, IFC, 1974. Estudio de los apuntes manuscritos de Fray Tomás Domingo, O. P. (1738-1803) sobre la primera época del convento de Predicadores de Zaragoza.

[80] FUENTES, C., *Escritores Dominicos del Reino de Aragón*, Zaragoza, 1932.

[81] Las primitivas Constituciones dominicanas de 1220 prohibían expresamente el estudio de la filosofía y de las artes liberales y recomendaban el estudio de la teología: «*in libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant nec etiam artes quas liberales vocant, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant*». A partir de mediados del siglo XIII se cambió totalmente esta disposición, y los Capítulos Provinciales y Generales encarecieron, hasta con medidas represivas, la obligación de estudiar. De esta forma, el estudio asiduo de la verdad se convirtió para el fraile dominico en un medio de santificación, como la vida litúrgica lo era para los ambientes monásticos. Cfr. ROBLES, L., *Tomás de Aquino*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1992, pp. 599-616.

[82] Cfr. BLASCO, Rosa M.ª, *o.c.*, p. 31 y ss.

categoría especial dentro del convento. Suelen ser consejeros y en las cuentas siempre se les cita los primeros después del prior[83]. En cuanto a los estudiantes, el primer religioso que figura en la mencionada *Crónica* en condición de tal, fue fray Gómez de Alagón, que acude a este convento a estudiar lógica con fray Pedro García, primer lector de lógica.

A juzgar por estos datos históricos, creemos que no sería muy diferente la vida académica de este convento zaragozano de la existente en otros conventos de su misma condición, centrada en la meditación y en la lectura como formas de enseñanza. La meditación (*meditatio*) era la reflexión que el maestro medieval hacía de un texto escrito. La exposición de su reflexión era la lectura. De ahí que *leer* equivalga a enseñar[84]. La lectura del texto daba lugar a las glosas (*glosae*) o anotaciones interlineales y marginales, las cuales derivaban en comentarios (*expositio*) sobre las palabras, frases y términos (*literal*), sobre el significado dentro del contexto (*sensus*) y exposición doctrinal (*sentencia*).

En el mundo medieval toda la doctrina surge de la lectura de un texto. La teología, saber por excelencia del intelectual medieval, se hace sobre la lectura del texto bíblico, en el que el maestro toma o encuentra la proposición de fe que habrá de explicar, comentar o razonar. A partir de 1215 el teólogo estará obligado a comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Cada disciplina escolar tiene su libro de lectura: el *Ars minor* y *Ars maior* de Donato para la gramática; el *De inventione* de Cicerón para la retórica; el *Canon* de Avicena para la medicina, y el *Corpus iuris* para el derecho. Otro tanto sucedía en el terreno de la filosofía. En el medievo, hacer filosofía no significaba buscar las leyes que rigen el cosmos y la naturaleza, ni siquiera las causas de los seres, sino comentar textos de Aristóteles, en especial los de lógica, y de reconocidos comentaristas (*auctoritates*): Boecio, Porfirio, Pedro Hispano, etc. Toda la investigación se reducía a eso: conocer cómo había sido explicado y comentado un texto. La necesidad de ir más lejos, nacerá mucho más tarde.

Para un primer contacto con la bio-bibliografía de los escritores aragoneses medievales es imprescindible la *Biblioteca de escritores aragoneses*, de don Félix Latassa Ortín (1733-1805)[85]. La mayoría de los escritos (sermona-

---

[83] *Ibíd.*, p.41.

[84] JUAN DE SALISBURY (s. XII): «Qui ergo ad philosophiam aspirat, apprehendat lectionem, doctrinam et meditationem», en *Metalogicon*, I, ed. Webb, c. 24, p. 53. HUGO DE SAN VÍCTOR (s. XII): «Duo praecipue sunt quibus quisque ad scientiam instruitur videlicet lectio et meditatio», en *Didascalion*, I, c.1; PL 176, 741 A.

[85] Los dos primeros volúmenes (hasta 1500) aparecieron el año 1796. En Pamplona editó otros seis volúmenes, que llegan hasta su tiempo (1798-1802). Don Miguel GÓMEZ URIEL ordenó y revisó la obra, reeditándola en Zaragoza el año 1884. Una interesante historia de los antecedentes de la *Biblioteca Antigua y Nueva de Escritores Aragoneses* puede verse en Juan DOMÍNGUEZ LASIERRA, «Los precursores de Latassa (Apologías y materiales para una historia literaria de Aragón)», en *Turia*, 4-5 (1985), pp. 147-169.

rios, resúmenes escolares, comentarios sobre derecho, teología y filosofía) que él pudo ver en los archivos y bibliotecas de los conventos, desaparecieron con ocasión de la guerra de la Independencia (1808) y, sobre todo, a causa de la Desamortización de Mendizábal (1835). Los datos aportados por Latassa han sido completados y revisados por los historiadores de las propias órdenes religiosas[86]. Los autores y los títulos de obras reseñados por don Félix Latassa son principalmente comentarios y exposiciones filosófico-teológicas a los autores seguidos dentro de cada Orden: los dominicos a santo Tomás, los franciscanos a Duns Escoto, los agustinos a Gregorio de Rímini, y los carmelitas a Egidio Romano, además de Aristóteles.

8. LOS DOMINICOS

Dentro de la Corona de Aragón, la actividad intelectual desplegada por los dominicos se centraba en el aprendizaje de la lenguas orientales con vistas a la predicación del Evangelio a moros y judíos[87]. Se han conservado noticias de tres dominicos originarios del Reino de Aragón que desplegaron cierta actividad intelectual durante el siglo XIII. Sus nombres son: Domingo Alquessa, Martín de Ateca y Pedro de Aragón.

DOMINGO DE ALQUESSA

Este religioso nació probablemente en la villa oscense de Alquézar en la primera mitad del siglo XIII. Vistió el hábito de santo Domingo en el convento de Zaragoza, marchando después a París para proseguir su formación. Aquí fue regente del colegio de Saint -Jacques de París, en donde enseñó después de 1285 y antes de 1297, fecha en que se halla nuevamente en su convento de Zaragoza como Provincial de España. Ocupó este cargo hasta el año 1301, en que al decidirse en el Capítulo General de Colonia la división de la Provincia de España en dos: la provincia de Ara-

---

[86] Para los religiosos dominicos, cfr. la obra de Jacques QUETIF et Jacobus ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 4 vol., Paris, 1719-21. Para la Provincia de Aragón resultan imprescindibles, además de las obras anteriormente citadas de GARCÍA MIRALLES y Celedonio FUENTES, el trabajo de Laureano ROBLES «Escritores dominicos de la Corona de Aragón, siglos XIII-XV», en *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas de España* (RCEE), vol. III, Salamanca, 1971, pp. 11-117. Para el conjunto de la orden dominicana en España, cfr. HERNÁNDEZ, R., «Teólogos dominicos españoles pretridentinos», en *Repertorio...,* III, pp. 179-233.

[87] *Studium arabicum* era el nombre de los centros dedicados a esta clase de estudios. Antes de que el capítulo provincial de los dominicos celebrado en Toledo (1250) asignara ocho religiosos al estudio de las lenguas orientales, san Raimundo de Peñafort había impulsado la evangelización de los moros, dentro y fuera de España. El ms. 185 del archivo de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Zaragoza ha conservado y trasmitido las Actas del capítulo provincial de Toledo. Cfr. ROBLES, L., *Tomás de Aquino,* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1992, p. 88.

gón y la de España, cesó en su cargo, falleciendo poco después en Zaragoza a mediados de noviembre de 1301. No se conserva ningún escrito suyo, pero presumiblemente dejó algún comentario a las *Sentencias*, fruto de su docencia en París[88].

Martín de Ateca

Pocos son los datos que se tienen de este dominico aragonés, pues no ha sido estudiado aún de forma individual[89]. Se sabe que fue profeso en el convento de Calatayud, que escribió una obra titulada: *Summa iuris*, sin identificar, y que ocupó el cargo de capellán del rey de Aragón Jaime II durante los años 1291-1327, y durante algún tiempo fue su confesor (1301-1308). Como ya indicó en su día Félix Latassa, Martín de Ateca ha sido conocido, sobre todo, por su polémica con el médico y místico Arnaldo de Vilanova (1238-1311). Este escribió contra el fraile dominico: *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Atheca praedicatorum* (inédita).

Este médico desplegó su actividad en el área geográfica de Valencia, Cataluña, Provenza y sur de Italia (Nápoles y Sicilia). Estudió medicina en Salerno, y teología bajo la dirección del maestro Ramón Martí. Aprendió a fondo las tres lenguas cultas: latín, árabe y hebreo. En medicina sostuvo una concepción integral de la medicina (como Hipócrates, atiende al individuo enfermo), y en filosofía defendió un pansiquismo o animismo universal. A consecuencia de los contactos con los «espirituales» del franciscanismo, su vida cambió de orientación y se entregó a la predicación de una pobreza absoluta, al anuncio de la inminente venida del Anticristo, y a una despiadada lucha contra la racionalización-aristotelización de la Teología, de la que los dominicos eran, a su juicio, los principales exponentes.

La polémica entre fray Martín y Arnaldo tiene un especial agravante porque sucedía entre dos personas que se conocían bien por haber mantenido durante años una especial relación espiritual. Fray Martín de Ateca había sido su amigo[90], su confesor[91] y su colaborador; con él había mante-

---

[88] Robles, L., «Dominicos de la Corona de Aragón», en *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas de España,* 3 (1971) p. 71; Díaz y Díaz, G., *Hombres y documentos de la Filosofía Española*, I, Madrid, CSIC, 1980, 203-4.

[89] Fue natural de Ateca (Zaragoza) y floreció en la segunda mitad del siglo XIII.

[90] «Primeramente, observad en el segundo capítulo, donde dice que es amigo mío. Por eso, cuando dice que en el Prólogo que yo soy un malvado, un ladrón y un insensato, se deduce que aquí habla en tono de burla, lo cual va contra la verdad de la religión», en *Antidotum*,,, (Vat. lat. 3824, f. 242c). Traduzco del texto latino reproducido en la obra de Mensa i Valls, J., *Arnau de Vilanova, espiritual: guía bibliográfica*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1994.

[91] «Así pues, yo conozco a uno de aquellos, el cual fue durante algún tiempo mi director espiritual, y al que con gusto declaré mis intimidades: éste, sin embargo, como refieren algunos testigos, ha escrito mucho contra mis tesis».

nido amigables conversaciones sobre los temas que luego fueron objeto de polémica[92]. La amistad se rompió a raíz de un escrito del fraile dominico contra la obra de Arnaldo: *De mysterio cymbalorum*, en la que anuncia la llegada del Anticristo. El escrito de fray Martín debió correr clandestinamente, pues Arnaldo necesitó recurrir a una operación detectivesca para hacerse con él. La respuesta al dominico es la obra mencionada: *Antidotum…* Poco antes, Arnaldo había respondido a los ataques de los frailes dominicos en su obra: *Gladius jugulans thomatistas* (1304).

La polémica entre el dominico aragonés y el médico dominico valenciano no tuvo por objeto discutir tesis, sino acusarse mutuamente de caer en contradicciones y de razonar mal. No faltan tampoco los insultos y la ridiculización del adversario. Martín de Ateca acude, sobre todo, a los argumentos de la tradición, a los que Arnaldo responde con la crítica de los mismos.

Estas polémicas pertenecen más al campo de la teología que al de la filosofía. Para nuestro objetivo, la inclusión de Martín de Ateca en esta historia del pensamiento se justifica más que por sus escritos, que apenas conocemos, por su relación con un pensador que adquiere de día en día gran atención por parte de los medievalistas: Arnaldo de Vilanova. Martín de Ateca es una temprana referencia a la vida cultural de Aragón.

Pedro de Aragón

Son muy pocos los datos biográficos que se han conservado de este fraile dominico aragonés, que debió nacer hacia finales del siglo XIII, y al que se debe la introducción de las doctrinas tomistas en Armenia. Fue a esa región formando parte de un pequeño grupo de religiosos organizado durante el pontificado de Juan XXII por el obispo dominico Bartolomé de Bolonia a petición de un armenio, Juan Querneci, fiel a la Sede de San Pedro para defender la religión romana frente al cisma promovido por Grigor Tatewaci. Allí se asentó este pequeño grupo de dominicos en el monasterio de Querna, donde en unión con algunos armenios constituyeron la comunidad de los *Unitaristas* o *Hermanos unidos* de Armenia, que, sin constituir *de iure* parte de la Orden dominicana, seguían fielmente sus reglas.

La principal misión de esta comunidad fue la predicación y la versión al armenio de varias obras de interés para su labor apologética y, parece

---

[92] «Se equivoca torpemente cuando dice que él me había oído a mí que yo tenía treinta y un años. Es verdad que entró en mi habitación y que se sentó a mi lado, y estando los dos a solas, me aseguró que visitaba como amigo, ya porque en alguna ocasión había sido mi confesor, ya porque sabía que yo amaba su orden; nunca, sin embargo, me manifestó de palabra o de obra que hubiera escrito contra mis tesis. Preguntado entonces por él qué sabía del Anticristo, respondo lo que ya he dicho. De donde se deduce que vino a mí como espía, y me interrogó como un seductor, y reveló el secreto como un traidor».

ser, que esta tarea traductora corrió principalmente a cargo de Pedro de Aragón, que la realizó siguiendo un método paralelo al de los Traductores toledanos, esto es, mediante la estrecha colaboración de un latino con un indígena para conseguir la máxima fidelidad en la versión. Compañero de Pedro de Aragón fue Jaime Thargman, y al común esfuerzo de ambos se debe la traducción de la III parte de la *Summa Theologica* y de su suplemento, que se conserva en dos manuscritos, uno de ellos con las cuestiones 1-59 conteniendo el tratado de la Encarnación y otro con el resto de esta parte y el Suplemento. Obras suyas son también la versión de un tratado *De vitiis* y otro *De virtutibus*, ambos desgajados de la *Summa* en extractos hechos por un dominico francés Guillermo Pérauld, así como la de un Comentario a la *Isagoge*, de Porfirio, a las *Categorías*, *Perihermeneias*, y a los S*ex Principia*, de Gilberto de la Porrée, traducción hecha en 1344 y que se conserva en Viena (monasterio de los padres mequitaristas). Pedro de Aragón murió el 3 de junio de 1347 en el monasterio de Querna, a los pocos días de haber acabado la traducción de la *Summa*[93].

Los dominicos del Reino de Aragón no alcanzaron la talla intelectual de los dominicos catalanes Ferrer de Cataluña (m. 1280), Bernard Trilla (m. 1240), Ramón Martí (1230-1286), Nicolás Eymerich (1320-94) o del valenciano Vicente Ferrer (1350-1419). El hecho histórico más destacable de la presencia de los dominicos en el Reino de Aragón durante los siglos XIII y XIV fue el decreto sobre la obligación de seguir la doctrina de santo Tomás, establecido por el capítulo de los dominicos celebrado en Zaragoza el año 1309[94].

9. LOS CARMELITAS

Berengario Tobías

Posiblemente estamos ante el primer teólogo carmelita español, al menos de cuantos tenemos noticias hasta el presente, cultivador de las ciencias eclesiásticas. Nació en Zaragoza, y era originario de la familia de los Tobías, que los cronistas califican como *nobilissima*. Ingresó en la Orden en el convento de Huesca. Fue lector por la universidad de París, y llegó a desempeñar el oficio de provincial de la provincia de España. Murió el año 1290.

---

[93] Díaz y Díaz, G., *o.c.*, p. 325-26; Robles, L., *o.c.*, p. 78.

[94] «Volumus et districte injungimus lectoribus et sublectoribus universis, quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino, et in eadem scholares suos informent, et studentes in ea cum diligentia studere teneantur», en Fraile, G., *Historia de la Filosofía*, II, BAC, p. 1027, n. 27.

Según los cronistas de la Orden, explicó en París las disciplinas filosóficas y teológicas. Las crónicas de la Orden hacen largos elogios de su actuación como lector, y de otras actividades que desarrolló durante su vida. Se citan varias obras suyas, que no se conservan: *In sacram Scripturam quaedam commentaria. In Philosophiam praelectiones. Sermones varii*[95].

10. LOS FRANCISCANOS

ANTONIO ANDRÉS

Según una tradición que hasta el momento no ha sido probada documentalmente, este franciscano «aragonés» nació en Tauste (Zaragoza) el año 1280[96]. Antonio Andrés estudió Artes en el Estudio General de Lérida (1296-99) y teología en París, bajo la dirección de Juan Duns Escoto durante los cursos 1302-03 y 1303-07[97]. A su vuelta a Aragón, enseñó lógica y filosofía natural en el convento franciscano de Monzón (1312-?) y en el Estudio General de Lérida. Su muerte debió de acaecer entre los años 1320-25, pues Salvador de Tarradis, que fue su discípulo y copista de sus obras, lo considera ya muerto el año 1333.

Sus contemporáneos lo distinguieron con varios sobrenombres: *Doctor dulcifluus* (por la fluidez y claridad de su estilo, que contrasta con la oscuridad de su Maestro, el Doctor Sutil) y *Doctor fundatissimus* (por la profundidad de su doctrina). Otras veces es llamado *Scotellus* y *Scotulus*, en razón de su fidelidad a la doctrina y a la letra de Duns Escoto. Este último aspecto ha sido y sigue siendo aún un obstáculo que impide conocer con exactitud el alcance filosófico del filósofo aragonés, porque sus escritos han sido confundidos con los de Duns Escoto. Unas veces se incluyen obras de Andrés en la *Opera Omnia* de Escoto, y otras veces se atribuyen a Andrés escritos que son de Escoto. Así pues, dos son los problemas que tiene planteados la crítica: el primero es de naturaleza crítico-bibliográfico y tiene por objeto distinguir dentro de la *Opera Omnia* de Juan Duns Escoto, preparada por Lucas Wadding (1639) en 12 volúmenes, y reeditadas por L. Vivès (París 1891-95) en 26 volúmenes, las obras pertenecientes al filósofo aragonés. El segundo problema es estrictamente filosófico: saber en qué medida Antonio Andrés es un copista, un comentador o un creador. Hasta bien entrado el siglo XX, los escritos de Antonio Andrés han seguido confundidos con los

---

[95] LLAMAS, E., «Carmelitas españoles pretridentinos», en *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas de España*, 3 (1971), p. 365.

[96] CARRERAS ARTAU es quien da esta noticia, y la toma de A. BUDINSKZKY, *Die Universit. Paris und die Fremdem an darselben in Mittelalter*, Berlin, 1876, pp. 207.

[97] Cfr. BULAEUS, C. E., *Hist. Univ. Paris*, IV, p. 71; WADDING, L., *Scriptores Ordinis Minorum,* Romae, 1650, n. 186.

de su maestro Duns Escoto, por lo que no era posible saber cuándo escribía Andrés como compilador de las doctrinas de su maestro o como comentador del mismo.

Un punto de partida seguro para la fijación de los escritos de Antonio Andrés es el estudio del capuchino Antoni Andreu, publicado por Martí de Barcelona, el cual señala un elenco casi definitivo de las obras pertenecientes al filósofo aragonés[98]. A partir de este estudio, sólo han aparecido catálogos de manuscritos e incunables en varias bibliotecas europeas en que aparecen obras del franciscano aragonés, pero no obras nuevas[99].

Las obras de Antonio Andrés, cuya atribución no presentan dudas, son las siguientes:

1.º Obras de Metafísica: *Expositio in XII Libros Metaphysicorum Aristotelis* (24 ediciones). *Quaestiones subtillissimae super XII Libros Metaphysicae Aristotelis* (24 ediciones entre 1471-1523). Estas dos obras habían sido incluidas en la *Opera Omnia* de Duns Escoto, por el parecido con su obra *Quaestiones super Libros metaphysicorum.*

2.º Obras de lógica: *Comentarios a la Logica Vetus* (13 ediciones), en los que se incluyen los comentarios a la *Isagoge*, de Porfirio; a las *Categorías* y *Perihermeneias*, de Aristóteles; al *De divisione*, de Boecio y al *De sex principiis*, de Gilberto Porretano.

3.º Obras de dudosa atribución: *Comentario a la Física*, de Aristóteles; *Quaestiones de Anima* y *Commentarium in quattuor libros Sententiarum*[100].

Una vez solucionado el problema de la autoría de las obras, queda aún por hacer lo más importante: el análisis de su contenido. La filosofía de Antonio Andrés no ha sido tratada todavía de modo sistemático y global. Al filósofo aragonés sólo se le menciona a propósito de algunas tesis concretas del escotismo, pero sin hacer mención de la totalidad de su obra. Dentro de la tradición escotista ha prevalecido la imagen de Antonio Andrés como compilador de Duns Escoto. De ahí la escasa atención prestada a su pensamiento[101]. Unas veces es citado el aragonés por su condición de discípulo y colaborador de Escoto, y otras veces se magnifica su fidelidad doctrinal. Los hermanos Joaquín y Tomás Carreras Artau tienen

---

[98] Martí de Barcelona, «Fra Antoni Andreu, O.M. Doctor Dulcifluus», en *Criterion*, V (1929), pp. 321-46.

[99] Muñiz Rodríguez, V., «Antonio Andrés. Edición de su *Logica Vetus*», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VI (1979) pp. 271-83. Presenta de forma abreviada un estado de la cuestión de los temas referidos a la investigación bibliográfica y filosófica.

[100] Díaz y Díaz, G., I, *o.c.*, pp. 284-87; Riesco, J., «La Metafísica en España, ss. xii-xv», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España*, 4 (1972), pp. 22-29; Vázquez, I., «Franciscanos españoles pretridentinos», en *Repertorio, oc.*, 3, pp. 245-46.

[101] En la reciente *Historia de la Filosofía Franciscana* (Madrid, BAC, 1993), de José Antonio Merino, no aparece Antonio Andrés.

el mérito de haber esbozado el tema del escotismo medieval hispano, señalando la existencia de una corriente escotista propia dentro de la Corona de Aragón[102]. Ello ha servido para llamar la atención acerca de la filosofía del franciscano aragonés.

El origen del escotismo medieval hispano se debe a Gonzalo Hispano, también llamado, de España o de B(V)alboa. Este franciscano gallego fue elegido General de la Orden el año 1304 en el Capítulo de Asís. Hasta su designación como General, desempeñó en la universidad de París la cátedra de teología reservada a los franciscanos; en ella siguió sus lecciones Duns Escoto, posiblemente a lo largo de varios cursos académicos. En las persecuciones suscitadas por el rey de Francia, Felipe «el Hermoso», contra los partidarios de Bonifacio VIII, por dos veces puso a salvo de todo peligro a Duns Escoto. A los pocos meses de haber sido elevado al Generalato, ordenó por carta al Guardián del convento de París que presentase a Juan Duns Escoto para la licenciatura en teología. Gonzalo Hispano relacionó personalmente a Duns Escoto con tres estudiantes franciscanos, quienes siguieron sus cursos de teología en la universidad de París: el portugués Álvaro Pelayo (Alvar Pais o Peláez), el bretón Alfredo Gunter y el aragonés Antonio Andrés. El primero introdujo el escotismo en Galicia y Portugal, y el segundo en la Corona de Aragón[103]. La escuela escotista aragonesa cuenta, además, con cuatro figuras relevantes: Guillermo Rubió, Pedro Tomás, Francisco Eiximenis (franciscanos) y Juan Marbres (sacerdote secular). Los cuatro son catalanes[104].

Existen algunos estudios breves sobre la obra de Antonio Andrés, que merecen ser citados. K. Pratl hizo una exposición de la lógica de Antonio Andrés[105]; P. Scarpin se ha ocupado de Antonio Andrés en relación con la metafísica escotista de Padua (siglos XV-XVII), dentro de una obra colectiva dirigida por A. Poppi; Camille Bérubé ha estudiado con cierta amplitud algunos aspectos relacionados con la teoría del conocimiento[106]. A pesar del trabajo crítico realizado hasta ahora, aún subsisten dudas sobre la autoría de algunos textos, las ediciones existentes son anticuadas (pertene-

---

[102] CARRERAS ARTAU, J. y T., *Historia de la Filosofía Española. II, Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1943, pp. 459-70; J. CARRERAS ARTAU, «Notas sobre el Escotismo Medieval en la Provincia franciscana de Aragón», en *Antonianum* 40 (1965) pp. 467-79.

[103] AMORÓS, L., «Alfredo Gontero, OFM discípulo de Escoto y lector en el Estudio General de Barcelona», en *Revista Española de Teología*, 1 (1941) pp. 545-72.

[104] SAGÜÉS AZCONA, «Apuntes para la historia del escotismo en España en el siglo XIV», en *Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi (11-17 set. 1966)*, Vol. IV, Romae, 1968, pp. 3-7.

[105] PRATL, K., *Geschichte der Logik in Abendlande*, III, Leipzig, 1855-70, pp. 276-82.

[106] BÉRUBÉ, C., *La connaissance de l'individue au Moyen Âge*, Montréal-Paris, 1964, pp. 245-50; Id., «Antoine André, témoin et interprete de Scot», en *Antonianum*, LIV, 2-3 (1979) pp. 386-446. Añadinos el trabajo de PINI, G., «Una lettura scotista della Metafisica di Aristotele: L'Expositio in libros Metaphysicorum di Antonio Andrea», en *Documenti e Studi sulla Tradizione*.

cientes en su mayoría al siglo XV y algunas pocas al siglo XVI), y escasean los estudios monográficos sobre Antonio Andrés[107].

Cuando Juan Duns Escoto (1266-1308) murió en Colonia a la edad de 42 años, su nombre era conocido dentro y fuera de su Orden, hasta el punto que su doctrina gozaba entre los franciscanos de la misma aceptación que la de sus antecesores Alejandro de Hales y san Buenaventura. Más aún, su filosofía se había hecho tan popular en la mayoría de las universidades europeas, que muchos le comparaban con los grandes filósofos del siglo anterior, santo Tomás de Aquino y Alberto Magno. Sin embargo, existía una diferencia importante: mientras los dos grandes maestros de la orden dominicana habían terminado sus obras, lo cual permitía a sus alumnos y seguidores tener una referencia segura en caso de duda, Duns Escoto dejó su obra incompleta, sin haber desarrollado debidamente problemas importantes de la filosofía, entre ellos los referidos a la filosofía de la naturaleza (Física). Algunos problemas de física los había introducido Escoto en las obras de metafísica y de teología, pero eso no era suficiente. El primero que se atrevió a juntar ordenadamente estas tesis sueltas de Escoto en un todo coherente fue Antonio Andrés, discípulo suyo. La intención del aragonés fue sistematizar la filosofía de la naturaleza según la intención de Escoto (*ad mentem Scoti*), acudiendo a sus propias palabras, en la medida de lo posible. Andrés organizó este material ateniéndose al conocido modelo expositivo de las «cuestiones» (*Quaestiones ordinariae*). La mayoría de estos resúmenes o tratados breves los escribió durante sus años de docencia en el convento de Monzón y en la universidad de Lérida[108].

Respecto a su obra de física, *De tribus principiis naturae*, Andrés no ofrece una doctrina nueva, puesto que santo Tomás ya había escrito 60 años antes un tratado con idéntico título (*De principiis naturae*), y un compañero de Andrés, Pedro Auréolo, enseñaba lo mismo en Bolonia (1321). La novedad de la obra de Antonio Andrés estaba en que, junto a los cuestiones de física sacadas de las obras de Escoto (*Quaestiones subtillissimae*… y *Ordinatio*) incluía las suyas propias. Desde el punto de vista histórico, la

---

[107] Acerca de los estudios existentes sobre Antonio Andrés, cfr. DÍAZ Y DÍAZ, G., *o.c.*, pp. 284-87. Últimamente ha sido publicado un resumen de la tesis doctoral de Sebastián GARCÍA NAVARRO en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996), pp. 85-100, titulado «Antonio Andrés (s. XIV). Estudio bibliográfico-crítico». La tesis doctoral consta de 4 volúmenes y fue defendida en la universidad de Barcelona el año 1973. Igualmente, están estudiando la obra de Antonio Andrés el profesor Dr. Marek GENSLER, profesor de la universidad de Lódz (Polonia), Ángel D'Ors, de la universidad complutense de Madrid, y Paloma Pérez-Ilzarde, de la Universidad de Navarra.

[108] Algunos manuscritos señalan en el colofón que la obra fue escrita en Monzón. Antonius Andreae de Principiis Naturae: «Istae quaestiones sunt in universo XI quas Fr. Antonius Andreae determinavit anno qui legit universalia in monte bono (Montçó)…». Cf. GARCÍA NAVARRO, S., *o.c.*, p. 89.

importancia de la obra *De tribus principiis naturae* radica en que se trata del primer manual de filosofía escotista que se conoce. La trascendencia de este manual fue grande, pues se han conservado del mismo 16 manuscritos esparcidos por toda Europa. Más aún, la reescritura de esta obra no obedecía solamente al interés de los franciscanos por conservar la doctrina de uno de los suyos, sino que ese manual era considerado como la expresión autorizada de la filosofía escotista de la naturaleza, razón por la cual sacaban de esa obra tanto argumentos de autoridad como argumentos para la discusión.

En cuanto a los comentarios de Andrés sobre Metafísica, sucede algo parecido. En las universidades medievales el comentario a los doce libros de la Metafísica de Aristóteles (los libros XII-XIV no se comentaban) formaban parte imprescindible de la enseñanza de las Artes Liberales. Los grandes Maestros realizaban comentarios a la metafísica aristotélica, que después eran aprovechados por los estudiosos. Así lo hicieron santo Tomás y el propio Duns Escoto.

La rápida expansión del escotismo produjo una fuerte demanda de sus obras, lo cual fue aprovechado para afianzar la filosofía de Escoto dentro de los Estudios Generales de la propia orden. Como se sabe, Duns Escoto era un filósofo profundo pero de difícil intelección por la sutileza de los conceptos y la oscuridad del lenguaje. Al principio se pensó que la obra *Quaestiones subtillissimae super libros Metaphysicae* eran los comentarios que había escrito Escoto, pero el planteamiento de la obra («más que una lección magistral se parece a un ejercicio de discusión escolar») hicieron mirar hacia Antonio Andrés, quien efectivamente la había escrito para responder a la demanda de obras de Escoto. La obra entera no tuvo éxito, pero sí algunas partes (Quaestiones) extraídas de la misma y que con más claridad exponían la doctrina de Escoto. Esta desmembración de la obra contribuyó a que se perdiera el nombre de su autor.

El contenido de la obra está centrado en tres cuestiones principales: el ser, la naturaleza y el conocimiento. Andrés desarrolla uno de los pilares del escotismo: la univocidad del ser. El aragonés introduce varias distinciones en la univocidad: lógica, física y metafísica, y concluye afirmando que el ser es efectivamente unívoco en sentido metafísico. En el tema de la «*haecceita*s» (lo que a una cosa le hace ser esto, y no lo otro, pero no por parte de la materia) Andrés introduce una modificación. Para Escoto la «haecceitas» es una diferencia individual, que no posee una esencia distinta de la naturaleza, pero no es exterior a ella. Antonio Andrés piensa que sí añade un grado de actualidad. En cuanto al conocimiento, la discusión está centrada en cómo conocemos el singular y el universal. La escuela franciscana defiende el conocimiento directo del singular, frente a la escuela dominicana, que defiende el conocimiento indirecto (*conversio ad phantasmata*). Antonio Andrés es el pionero y promotor de la doctrina del conocimiento del universal sin especie universal inteligible, fundado sobre un conocimiento directo del singular sin intuición intelectual. Esta doctri-

na se distancia del pensamiento personal de Duns Escoto, aunque se le atribuya por los escotistas de primera hora haciendo alarde de su fidelidad al Maestro[109].

En cuanto a sus comentarios de Lógica (*Scriptum in Artem Veterem*), Antonio Andrés reivindica la dignidad de la ciencia para el conocimiento lógico, aunque no desconozca su valor instrumental en el proceso de elaboración de las demás ciencias. Andrés se niega a admitir que la idea o segundas intenciones sean el asunto sobre el que ha de versar la Lógica. Se distancia así de los antiguos aristotélicos. Fiel a las corrientes introducidas en el siglo XIII, en que el incremento de la *Logica Vetus* se realiza con las aportaciones de la *Lógica Nova*, desplaza el centro de gravedad de aquella. Para él, la *Logica Vetus* atiende, primariamente, al silogismo. Y, únicamente, en cuanto los conceptos y enunciaciones son parte del silogismo, deben ser estudiados. A este respecto, los *Predicamentos* y el *Perihermeias* de Aristóteles no son más que una preparación a los *Primeros Analíticos*, en torno a los cuales bascula por entero la lógica aristotélica. Desde esta certera perspectiva, Antonio Andrés se acerca a la *Logica Vetus*.

En relación con el problema de los universales, la postura de Andrés es realista. En su opinión, el universal tiene su origen tanto en las cosas como en la mente. De modo primario en aquellas. Y esto, porque los universales en la mente no son cosas, sino el lugar natural en donde éstas se presentan de nuevo. Los universales son como una re-presentación suya. A tales formas representativas causadas en el entendimiento llamamos «segundas intenciones». Y es sobre ellas sobre las que trata la *Isagoge*, desarrollando las teorías particulares del género, especie, diferencia, propiedad y accidente.

Al comentar los *Predicamentos*, Andrés nota cómo en los predicamentos aristotélicos cabe distinguir tres aspectos: el entitativo o metafísico, el intencional o racional y el verbal o gramatical. Andrés se mueve precisamente en el último aspecto, el del lenguaje. Según él, cabe distinguir en el universal un doble modo de ser: en la mente y en las cosas. En éstas, el ser puede radicarse bien en su esencia o quidditad (ante rem) o bien en su realidad individual y subsistente (in re). En la mente, el universal refleja este doble modo ontológico de esse en las cosas. Con esto se abre paso a la objetividad del conocimiento y con ello a la doctrina del significado en doble orientación: validez epistemológica del universal y captación del individuo en su singularidad. Ya se ha indicado anteriormente cómo Escoto comenzó defendiendo la misma postura que santo Tomás respecto a la imposibilidad del conocimiento para captar la individualidad de modo directo en sí. Fue, seguramente, a través de Antonio Andrés, que defendía lo mismo que Vidal de Four, cómo la nueva doctrina llegó a Escoto, o, por

---

[109] Cfr. MUÑIZ, V., *o.c.*, p. 275.

lo menos, Antonio Andrés mantuvo una postura más progresiva y evolucionadora que su maestro[110].

Concluimos esta pincelada sobre Antonio Andrés, destacando la triple función que ha desempeñado en la filosofía escotista: la de ser a la vez copista, compilador y comentador de Duns Escoto. Antonio Andrés fue apreciado por su sentido práctico para abreviar o vulgarizar una filosofía difícil, como es la de Escoto. A medida que se va conociendo mejor la aportación personal de este filósofo aragonés, su talla filosófica se acrecienta. Por esta razón, Camille Bérubé cree que no basta ya con decir que Antonio Andrés fue un «defensor de Escoto»; hay que añadir que Antonio Andrés fue un «escotista independiente»[111].

11. LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL SABER EN EL REINO DE ARAGÓN

El carácter internacional de las órdenes religiosas facilitaba a sus miembros el trasiego de unos países a otros por motivos de estudios o de predicación. Lo acabamos de ver en los dominicos, en los franciscanos y en los carmelitas aragoneses. La precaria estructura académica existente dentro del territorio aragonés obligaba a los religiosos a desplazarse a los centros universitarios vecinos más prestigiosos, entre ellos Toulouse y París. Esto fue muy positivo para la actualización y afianzamiento de saber en Aragón.

Al margen de los conventos, que en su mayoría funcionaban como centros de estudios superiores para sus miembros, y de instrucción primaria para las gentes del lugar, los obispos mantenían su propia estructura escolar en torno a las catedrales (Escuelas catedralicias), herederas de las primitivas Escuelas eclesiásticas, dirigidas por los prelados (san Braulio en Zaragoza) y de las Escuelas monásticas, dirigidas por abades (monasterio de Asán y de Siresa, en Aragón).

En el siglo XII, la ciudad de Huesca contó con una Escuela catedralicia que gozó de cierto renombre debido a la acción del Obispo Esteban[112]. En la Escuela monástica de San Salvador del Pueyo, el rey Alfonso I el Batallador recibió enseñanza del maestro Esteban, antes de que éste fuera nombrado obispo de Huesca[113].

---

[110] Vicente MUÑIZ, a quien hemos seguido en la exposición temática de las ideas de Antonio Andrés, añade un paralelismo entre la *Gramática especulativa* de Tomas Erfodiense y la doctrina del modo de significar del nombre, de Antonio Andrés. Cfr. *Ibíd.*, *o.c.*, pp. 282-83.

[111] BÉRUBÉ, C., *oc.*, p. 445.

[112] UBIETO, A., «Notas sobre el obispo Esteban (1099-1130)», en *Argensola*, 8 (1957), pp. 59-64.

[113] LACARRA, José M.ª, *Alfonso el Batallador*, Zaragoza, Guara Ed., 1978, pp. 19-21.

En Zaragoza aparece documentada una Escuela catedralicia (1132) con un *capiscolius* o *caput scholae* al frente de la misma, de nombre Pedro, y en 1149 con un *capiscol* llamado don Forts. Con posteridad a esta fecha, se sustituye este título por el de *magister*, que parece equivale al anterior[114].

Con el tiempo, las Escuelas catedralicias se fueron abriendo a los laicos. Así lo estableció el III Concilio de Letrán (1179): en cada catedral debía constituirse un beneficio para el maestro que enseñase a los escolares y clérigos de forma gratuita. El año 1215, el IV Concilio Lateranense va más lejos aún al establecer que tanto en las catedrales como en las iglesias que tuvieran suficientes recursos se instalase un *magister* para los clérigos y otro parra los escolares pobres.

Dentro de la Corona de Aragón, el Concilio tarraconense de Lérida (1229) emprendió la remodelación del sistema escolar eclesiástico. Antes de esta fecha, el obispo Raimundo de Zaragoza (finales del siglo XII) concedía a los canónigos de la Seo que deseasen estudiar Teología en otras escuelas la suficiente dotación para alimento y vestido, excepto en el caso de que sus rentas personales fueran elevadas.

Las Escuelas catedralicias fueron el germen de los futuros Estudios de Artes Liberales (*Studium*), abiertos a laicos y eclesiásticos, dependientes unas veces de los obispos, y otras veces de los municipios. Inicialmente, el *Studium* comprendía la enseñanza del *Trivium* y del *Quadrivium* (Artes liberales), pero con la introducción de los nuevos saberes a finales del siglo XII y principios del XIII, y con la creación de las Universidades, se estableció la distinción entre el *Studium* particular (Artes liberales) y el *Studium Generale* o Universidad, dividida en Facultades: Artes o Filosofía (propedéutica), Teología, Derecho (civil y eclesiástico) y Medicina.

Varias poblaciones de Aragón contaron con Estudios particulares (Artes liberales). El primer Estudio documentado es el de Barbastro. En 1268, el cabildo de la iglesia, junto con el justicia, baile y jurados, delegaron en el clérigo Simón de Orna y en dos vecinos llamados Pedro de Banaós y Juan Ferrer para que fueren ante el obispo Domingo de Huesca y tratara el asunto del maestro Juan Alfonso, que había regido, pero no dirigido, el estudio en el año precedente»[115].

Algunos años más tarde, el papa Inocencio IV (1243-54), durante su estancia en Lión, otorgó a Jaime I (1213-76) la gracia de poder crear un *Studium* para que su reino «se conservase bajo la observancia de la religión

---

[114] Cfr. Antonio UBIETO, M.ª Luisa LEDESMA, María Isabel FALCÓN, Carmen ORCÁSTEGUI y otros en *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 37.

[115] ARCO, R. del, «Un estudio de artes en Barbastro en el siglo XIII», en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón,* III, Zaragoza 1947-48, pp. 481-83.

del rey celeste perpetuamente», y con el propósito de que «tal estudio fuese útil a dicho reino y a los otros vecinos»[116]. El rey no hizo uso de esta concesión pontificia dada el 15 de julio de 1246 porque iba contra la libertad de enseñanza reconocida en el Fuero de Valencia, que dice así: «Cualquier clérigo u otra persona puede libre y sin cualquier servicio o tributo tener estudio de gramática y de todas otras artes, y de física, y de derecho civil y canónico, y en cualquier sitio, por toda la ciudad»[117]. Otras ciudades aragonesas que albergaron Estudios particulares fueron: Teruel, Uncastillo, Zaragoza, Tarazona, Daroca, Jaca y Calatayud.

El rey Jaime II prohibe cobrar pechas y exacciones a Pedro de Benabarre, porque éste actuaba como «regente en artes en el estudio de Teruel» (25 de mayo de 1325)[118]. Alfonso IV ordenó a los estudiantes del estudio de gramática de Uncastillo que no molestasen a los judíos que venían huyendo de Navarra, y menos en Viernes Santo (22 de noviembre de 1328). En cuanto al Estudio de Zaragoza, el infante Pedro concede una pensión a Jordanet de Urriés (15 de febrero de 1325) para que estudie durante dos años en el Estudio de Artes liberales; y el rey Alfonso IV concede una ayuda a dos estudiantes (27 de enero de 1339) que habían cometido un robo, y que pertenecían al «gimnasio de artes liberales»[119].

El Estudio de Artes de Tarazona aparece nombrado el 31 de julio de 1341, con ocasión del perdón otorgado por Pedro IV a Gil de Calatayud, acusado de homicidio, especificándose que era regente del estudio de Tarazona, en el que se había producido la muerte de un escolar. Igualmente, el mismo rey Pedro IV ordenaba al justicia y procurador de la ciudad de Daroca (28 de agosto de 1381) que buscasen un lugar apto donde instalar el Estudio que había sido destruido por la guerra (guerra de los dos Pedros) y otras calamidades, puesto que, además, disponían de un «maestro para artes, lógica y naturas»[120]. El Estudio de Jaca aparece citado algo más arte (1488), y el de Calatayud, a finales del siglo XIV.

En cuanto a los Estudios Generales, el más antiguo de los existentes en la Corona de Aragón es el de Montpellier, y se debió a las diligencias del rey Jaime I (1291-1327), señor de esta ciudad. Este Estudio fue erigido en

---

[116] CABANES PECOURT, M.ª D., *Aureun Opus regalium privilegiorum civitatis et regni Valentiae*. Textos Medievales, 33, Valencia, 1972; Cfr. *Historia de la Universidad de Zaragoza*, ibíd., *o.c.,* p. 40, n. 55.

[117] AJO G. y SAINZ DE ZÚÑIGA, C.M., *Historia de las Universidades Hispánicas*, I, Ávila, 1957, p. 205, n. 223.

[118] LUIS DE LA VEGA, C., «Un centro medieval de enseñanza: el estudio de artes de Teruel», en *Teruel*, 51 (1974), pp. 95-114.

[119] RUBIO i LLUCH, A., *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval*, I, Barcelona, 1908, n. 73, pp. 90-91. Cfr. *Historia de la Universidad de Zaragoza*, *o.c.*, p. 43.

[120] LÓPEZ DE MENESES, A., «Documentos culturales de Pedro el Ceremonioso», en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, V, Zaragoza, 1952, p. 739, n. 88.

torno a sus estudios de Medicina. La aprobación pontificia vino de Nicolás IV en bula de 26 de octubre de 1289.

Dentro del Aragón peninsular, el Estudio General de Lérida fue el primero (Bula de Bonifacio VIII de 1 de septiembre de 1300), y se debe a Jaime II, quien lo fundó con los mismos privilegios que tenía el de Toulouse. Entre las razones expuestas por el monarca figura la ubicación de esta ciudad, «intermedia de todas sus tierras y reinos». Esto hace pensar que el monarca deseaba equilibrar la masiva afluencia de estudiantes aragoneses y catalanes a la parte francesa, estableciendo un contrapeso en Lérida. Por esta razón, el monarca dotó al Estudio General de Lérida de los mismos privilegios que tenía el de Toulouse y prohibió que en ningún otro lugar de su reino se pudiese impartir o recibir lecciones sobre las materias pertenecientes a Derecho canónico y civil, Medicina, Filosofía y Artes. Además, dirigió un edicto firmado en Zaragoza (5 de septiembre de 1300) a las autoridades civiles de Zaragoza, Barcelona, Valencia, Murcia, Tarragona, Huesca, Gerona y Tortosa, y a los prelados de Zaragoza, Huesca, Barcelona, Urgel, Vic, Tortosa, Tarragona y Gerona instándoles a que invitasen a sus súbditos a realizar sus estudios en el Estudio General de Lérida[121].

Los primeros años del Estudio General de Lérida fueron difíciles, hasta el punto de que los paheres y principales de la ciudad (las universidades de la Corona de Aragón serán municipales, pero contando siempre con la aprobación pontificia) comunicaron al rey Pedro IV su intención de renunciar al mismo, según se desprende de una carta de Pedro IV fechada en Valencia (3 de junio de 1346).

Los zaragozanos aprovecharon esta circunstancia para solicitar al rey que otorgase «un estudio general a los jurados, prohombres y ciudad de Zaragoza con los mismos privilegios». El monarca sólo prometió estudiar la petición durante su próxima estancia en el monasterio de Poblet. En vano esperaron los zaragozanos, porque a los pocos años, hallándose Pedro IV en Zaragoza, firmó el decreto de fundación del Estudio General de Perpiñán (20 de marzo de 1350), y el 12 de marzo de 1354, firmó en Alcañiz el decreto de fundación del Estudio General de Huesca. Por dos veces consecutivas, las aspiraciones universitarias de la ciudad de Zaragoza quedaron postergadas sin que sepamos a ciencia cierta el motivo[122].

---

[121] AJO-SAINZ DE ZÚÑIGA, C.M., *o.c.*, p. 215.

[122] «Tal vez la elección de Huesca en vez de Zaragoza vino motivada por la postura adoptada por el concejo de esta última ciudad ante el problema de la Unión». Cfr. *Historia e la Universidad de Zaragoza*, *o.c.*, p., 42. José Antonio GRACIA GUILLÉN en su obra *El marco de actuación de la Universidad de Huesca*, Zaragoza, DGA, 1994, apunta la misma razón (p. 15-16). Ricardo del Arco desecha las razones de las que habla Zurita en sus ANALES, relacionando el Estudio General oscense con la antiquísima Escuela de Quinto Sertorio (77 a. de JC.). Cfr. Ricardo DEL ARCO, *Memorias de la Universidad de Huesca*, Zaragoza, 1912, p. 83. Otra razón

a) Fundación de la universidad de Huesca

A pesar de la exclusividad universitaria concedida por Juan II al Estudio General de Lérida para todo el territorio aragonés, ante las repetidas instancias de los Jurados de la ciudad de Huesca, Pedro IV «el Ceremonioso» concedió a esta ciudad un Estudio General con los mismos privilegios que el Estudio General de Lérida, añadiendo, además, la potestad de poder enseñar Teología en él; un privilegio que sólo la Universidad de París y algunas otras podían ostentar. En general, la Teología se enseñaba en los conventos y en los Estudios particulares confiados a los prelados, además de la universidad de París, debido a la autoridad que sobre ella ejercía el papa. A finales del siglo XIII comenzaron a crearse las Facultades de Teología en los Estudios Generales.

En la Carta fundacional se dan varias razones que, a juicio del monarca, justificaban la fundación de un Estudio General en la ciudad de Huesca: 1.º Para que los aragoneses no tuvieran que estudiar fuera de su reino. 2.º El gran aumento experimentado por la Corona gracias a Dios y a la intercesión de Nuestra Señora de Salas y de San Martín de Valdonsera, confiando que aún podrían incrementarse más. 3.º Por la pureza del clima y los exquisitos alimentos de esa tierra. Esta última razón solía aparecer en las Cartas fundacionales de otros Estudios Generales, entre ellos el de Lérida.

Lo chocante de esta Carta fundacional es la coincidencia, casi al pie de la letra, que ofrece con la Carta fundacional del Estudio General de Lérida. Incluso, de los ocho testigos firmantes con el rey, algunos de ellos habían suscrito la Carta de Lérida con Jaime II: Lope, conde de Luna, Juan de Eximino Durrea y Luis Cornelio. Los otros son: Bernardo de Capuan, Blasco de Alagón, el señor de Dalcalate y Mateo de Adrián, secretario real.

Pedro IV confió el Estudio General a los Jurados y mancomunidad, quienes asumieron la responsabilidad de dotarlo económicamente[123]. La primera medida adoptada por éstos fue imponer como arbitrio municipal

---

puede ser la apuntada por C.M. Ajo a propósito de las ciudades con tradición escolar musulmana, respetuosa con la libertad de enseñanza. «No se olvide su reciente conquista (Valencia) y el sistema hispano-islámico de enseñanza; es curioso observar cómo donde este estilo tuvo fuerte raigambre, p. e. Sevilla, Valencia, Zaragoza, Sicilia se organizan muy tardíamente sus estudios conforme al nuevo módulo», *Ibíd.*, *o.c.*, p., 205, n. 222.

[123] Las Universidades de la Corona de Aragón eran sostenidas por el Municipio y favorecidas por la Iglesia, pero sin dejar la institución en manos de ésta, como en Castilla. La Universidad de Huesca titulóse *Pontificia* desde Paulo II. Éste accedió a conceder el título de pontificia a instancia del rey Juan II de Navarra y Aragón, buscando la cooperación de la iglesia local en el sostenimiento del centro docente. En el escudo de la Universidad de Huesca figuran la tiara con los bastones de Aragón, Nuestra Señora de Salas y San Martín de Valdonsera.

a las carnicerías cierta cantidad en cada libra despachada. Esta medida acarreó no pocas críticas por parte de la población, al constatar el encarecimiento de la carne y la discriminación que se establecía con las carnicerías de los sarracenos, que quedaron exentas de estos impuestos. Al fin, los Jurados de la ciudad consiguieron de Pedro IV que éste obligase a la aljama y a la sinagoga a pagar cada año, mientras no hubiera otro medio para subvencionar al Estudio General[124].

Desde su fundación, las posibilidades de la universidad de Huesca fueron muy limitadas a causa de la escasez de recursos económicos. Esta Universidad no llegó a alcanzar la pujanza de la universidad de Lérida, la cual pasó también por momentos tan difíciles como la de Huesca[125]. Esto no significa que la universidad de Huesca no gozara en ciertos momentos de una vida académica pujante durante el primer siglo de su existencia. Lastimosamente, la guerra, la peste y la despoblación de la ciudad por causa de aquella obligaron a cerrar la Universidad durante un tiempo.

Por este motivo, el rey Juan II de Aragón hubo de restablecer todas las Facultades y renovar todos los privilegios concedidos por Pedro IV. Además, el monarca buscó la aprobación pontificia. El papa Paulo II, tras el informe emitido por el abad del monasterio de San Juan de la Peña y por el prior de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, firmó la bula el 19 de octubre de 1464[126].

Cuando, pasados casi dos siglos, las autoridades zaragozanas busquen por todos los medios la autorización para instaurar un Estudio General en Zaragoza, la universidad de Huesca hará valer los privilegios que en exclusividad le fueron concedidos por los reyes Pedro IV y Juan II, así como por el papa Paulo II, para oponerse a la creación de una Universidad en Zaragoza.

Carta fundacional de la universidad de Huesca:

> «Nos Pedro, por la gracia de Dios, Rey de Aragón, de Valencia, de Baleares, de Cerdeña y Córcega; Conde de Barcelona, de Rosellón y de la Cerdaña.
>
> Sintiéndose movido nuestro ánimo con la constante preocupación de lo útil y conveniente que nos es formar con las semillas de la ciencia hombres sabios que, alcanzando con el estudio una mayor sabiduría, sean gratos a Dios y a nosotros, y den frutos saludables a los reinos y tierras que con el favor de Dios gobernamos; a este fin dirigimos nuestros mayores desvelos a que se proporcione entre nosotros a esos hombres para adquirir cualesquiera de las nobles ciencias, para que de un modo especial nuestros leales

---

[124] *Estatutos de la Universidad de Huesca. Siglos XV y XVI.* Ed. de Antonio DURÁN GUDIOL, Ayuntamiento de Huesca, 1989; C.M. Ajo, *o.c.*, pp. 248-54.

[125] *Ibíd.*, pp. 284-85.

[126] DURÁN GUDIOL, A., *o.c.*, pp. 28-29.

súbditos aragoneses no tengan que marchar para estudiar las ciencias a naciones extranjeras ni que mendigar en otras regiones.

Así pues, como quiera que, con la ayuda de Dios, nuestros reinos han ido en aumento de unos pocos años a esta parte, y confiando que, con la misma ayuda se acrecentarán todavía más en el futuro, movidos por la profunda devoción que con solicitud profesamos desde la infancia a la preciosísima y bienaventurada Virgen de Salas y al bienaventurado confesor San Martín de Valdonsera, al cual tuvimos siempre por protector nuestro en la conquista de los reinos, tras madura y asidua reflexión, decidimos dirigir los atentos ojos de nuestra consideración hacia la humilde súplica de nuestros súbditos de la ciudad de Huesca para la restauración de esta ciudad, huerto adornado entre todos de abundancia y fertilidad, de aire purísimo y de frutos selectos. A su reforma y digno establecimiento aspiramos con tanta y tan particular diligencia cuanto que evocamos frecuentemente en recuerdo vuestro la antigua nobleza, fidelidad, fe y lealtad de la ciudad y de sus honorables ciudadanos, así como los servicios prestados por vosotros, gratos y aceptos a nuestros predecesores, no menos que a nosotros mismos. Así pues, deseando que por medio de nosotros y de nuestros sucesores esta ciudad goce de las prerrogativas propias de nuestro favor y (deseando) adornarla con los títulos de tan grande honor, elegimos con nuestra autoridad graciosa y conscientemente a la mencionada ciudad para Estudio General sobre los demás lugares y ciudades de nuestro reino de Aragón desde ahora, y aun lo ordenamos; deseando y estableciendo firmemente que en esa ciudad haya en adelante un Estudio General tanto de Teología, Derecho Canónico y Civil, Medicina, Filosofía y Artes como también en cualesquiera otras facultades y ciencias aprobadas. Igualmente, que en adelante no haya ninguna persona, de cualquier preeminencia, dignidad, condición o ley que sea, tan audaz que se atreva o se ponga a explicar o enseñar a ningún estudiante en ningún lugar de nuestro reino de Aragón Teología, Derecho Canónico o Civil, o libros de Medicina o de Filosofía; ni ningún estudiante se atreva dentro de nuestro reino de Aragón a oír de nadie en otro lugar que no sea nuestro Estudio Oscense lecciones de sagrada Escritura —excepto en las iglesias y Órdenes en las que es costumbre enseñar dicha Teología—, de Derecho Canónico o Civil, de ciencia médica o de Filosofía, de lo contrario sepan, tanto los maestros como los oyentes, que cuantas veces obren en contra, incurrirán en nuestra ira e indignación y en la pena de mil áureos, habiendo de estar vigente el presente estatuto o privilegio.

Y, como es nuestra intención dispensar a este Estudio continuas gracias y oportunos favores, con nuestra autoridad y a título de la Real liberalidad concedemos, donamos y hasta confirmamos a este Estudio Oscense, a los Doctores, Maestros y Estudiantes que allí estudian o deseen estudiar, cualesquiera libertadas, gracias e indulgencias que al presente han sido concedidas por la Sede Apostólica a los Estudios de Tolosa, Montpellier y Lérida. Deseamos para el futuro, según los tiempos y las autoridades, dotar generosamente al mismo Estudio y a los escolares de libertades, de inmunidades y de favores continuos, para que con su incremento crezca más el Estudio.

Así pues, Nos, el referido rey, por nosotros y por nuestros sucesores, concedemos y damos generosa y conscientemente este don solemne a nuestros fieles Jurados y prohombres y a dicha Universidad de Huesca,

presentes y futuros, de la forma que mejor y más plenamente pueda ser dicho y entendido, para bien de vuestra ciudad y de los vuestros; no obstante cualesquiera privilegios y gracias concedidas al Estudio de Lérida, tengan y rijan en la misma ciudad dicho Estudio General concedido, como antes se ha dicho, por nosotros, y quedando además siempre a salvo los privilegios y gracias concedidos por nosotros o por nuestros sucesores a ese mismo Estudio Oscense o incluso los que vayan a ser concedidos, así como todos los demás mandatos y disposiciones cualesquiera nuestras que para utilidad del mismo Estudio Oscense parezcan necesarios a nosotros y a nuestros sucesores.

En testimonio de lo cual hemos mandado que la presente vaya guarnecida del sello de nuestra Majestad en la villa de Alcañiz, el día 12 de marzo del año del nacimiento del Señor 1354[127].»

b) Fundación del Estudio General de Calatayud

La existencia de una Colegiata y de varios conventos de religiosos en esta ciudad, hacía de la misma un lugar privilegiado para albergar estudios de Artes y de Teología. Así lo testifica el historiador Vicente de la Fuente[128]. Sin embargo, no se debió a estas circunstancias sino a la especial relación que mantuvo esta ciudad con Benedicto XIII (Papa Luna), nacido en la vecina ciudad de Illueca, lo que motivó que Calatayud llegara a ser sede de un Estudio General. Ricardo del Arco señala que, con ocasión de la crisis económica sufrida por la universidad de Huesca a finales del siglo XIV, el papa Luna intentó su traslado a Calatayud. Desconocemos los pasos dados por el eminente prelado en este sentido. De lo que no cabe dudar es del interés que siempre mostró el papa Luna por la ciudad de Calatayud, en cuya iglesia de San Pedro Mártir, de los dominicos, reposaban los restos de sus padres y de varios familiares más.

El Papa Benedicto XIII o Papa Luna (Illueca, 1328-Peñíscola, 1423) es uno de los más significados repre sentantes del prerrenacimiento por su dedicación al fomento de las artes y de las letras. Los Estudios Generales del siglo XIV deben a Pedro de Luna importantes logros. Se interesó directamente por las universidades de Salamanca y de Valladolid. El papa Luna hizo por las Universidades castellanas lo mismo que los Papas franceses de Aviñón habían hecho respecto de las de Francia. Además, el Papa Luna se sintió herido por la campaña que la universidad de París desplegó contra él. Por esta razón prohibió que los españoles fueran a estudiar a dicha universidad francesa.

---

[127] Hemos traducido el texto latino que publica Ricardo DEL ARCO en *Memorias de la Universidad de Huesca*, I, pp. 243-245.

[128] FUENTE, V. de la, *Historia de la siempre augusta y fidelísima Ciudad de Calatayud*, 2 vols., ed. facsímil, Calatayud, IFC-Centro de Estudios Bilbilitanos, 1988.

Antes de 1394, año de su elección papal, Pedro de Luna fundó en Calatayud un colegio para un maestro y nueve estudiantes, dedicado a la enseñanza de los primeros años de Artes Liberales, es decir, de gramática, retórica y dialéctica. A estos colegiales los llama *familiares comensales*, lo cual llevaba consigo el disfrute de ciertos beneficios[129]. El régimen de vida interna de los colegiales era semejante al de los Colegios mayores.

Con motivo de la sustracción de la obediencia entre los años 1397-1403, el Papa Luna se vio sin súbditos y sin recursos para alimentar a los incondicionales que le permanecieron fieles. Durante esos años el centro de Calatayud pasó por grandes apuros económicos. Cuando le fue devuelta la obediencia, los ingresos apenas alcanzaban a cubrir las muchas necesidades de la curia. Por esto expusieron al fundador del centro las necesidades del mismo, y el papa Luna dio instrucciones a su fiel administrador, Julián de Loba, para que redactase una especie de reglamento económico y disciplinar de aquella institución. Los recursos procedían de los frutos correspondientes al Arcedianato de Calatayud y porciones prestimoniales, fundaciones hechas para ayudar a los estudiantes pobres. Con ello, el papa Luna, sin ningún desembolso personal, aseguraba la continuidad de aquel centro[130].

El año 1412 fue creada en Calatayud una cátedra de Teología en el claustro de Santa María la Mayor, siendo su primer ocupante el franciscano Esteban Gallego, lector por la universidad de París. Esta cátedra nació a expensas de don Miguel Sánchez de Algaraví, lector por la universidad de París, quien la dotó con sus bienes y la enriqueció con su biblioteca personal. El documento de fundación lleva fecha de 6 de abril de 1412.

Los benefactores entregaron libros a la biblioteca de la Colegiata de Santa María de Calatayud. Por su parte, el Cabildo de Santa María, para asegurar la conservación de la biblioteca y de las joyas guardadas en el mismo local, se comprometió con juramento solemne a no sacar ni permitir que otros sacasen los libros de allí bajo pena de excomunión reservada al papa.

Un año más tarde llegó la confirmación papal de la cátedra de Teología (1413). El documento está firmado en Peñíscola el día 27 de septiembre, confirmando así la petición que le había cursado el Cabildo de la Colegiata:

---

[129] Ayala, J. M., «La tradición universitaria de Calatayud. De la Universidad Medieval a la Universidad a Distancia» en *Anales de la Universidad de Educación a Distancia de Calatayud (XX aniversario, 1976-1996)*, pp. 19-42. En este trabajo ofrezco la traducción de los privilegios y de las bulas del papa Luna concedidas al Estudio de Calatayud.

[130] Beltrán de Heredia, V., p. 207. Constitución del colegio fundado en Calatayud por el Papa Luna. Peñíscola, 21 de agosto de 1412. (Arch. Vat. Reg. Av., vol. 348, fol. 499-500).

> «… Por consiguiente, Nos, encomendando encarecidamente a Dios este deseo vuestro, e inclinados por tales súplicas, con autoridad apostólica, por un especial favor, os concedemos par la presente (Bula) que podáis regular y asignar la cátedra y las escuelas de esa Facultad bajo el recinto del claustro de vuestra iglesia en un lugar idóneo para ello, en donde dentro de dicha Facultad se pueda leer en buen orden y públicamente.
>
> Queremos, sin embargo, que en esas mismas escuelas procuréis o incluso mandéis que se haga un armario o lugar seguro para guardar en el mismo los libros con cadenas, y que quienes saquen o tomen estos libros de allí, y quienes lo consientan, queden sujetos a la pena de excomunión, de la cual, aquellos que los sacaron o recibieron o los que lo consintieron, excepto que se hallaren en artículo de muerte, no podrán recibir la gracia de la absolución hasta que los libros, adquiridos de esa manera, sean restituidos a su debido lugar[131].»

Tratándose de una aprobación pontificia, parece lógico que aquella cátedra hubiera sido elevada, por lo menos, a la categoría de Facultad. Pero no fue así; se quedó en una mera cátedra para la enseñanza de la teología. Aunque la Bula menciona la expresión *Facultad de teología*, lo hace en términos vagos, por lo cual «al no precisarse más ni hacer ninguna condición sobre la colación de los grados, es manifiesto que se trata sólo de la sanción pontificia para los acuerdos consignados en las escrituras descritas. Y ello se corrobora aún más si advertimos que, al erigir allí dos años después el mismo Pontífice el Estudio General, se especifican sus Facultades sin mencionarse para nada la teología…[132].»

En el año 1414 la ciudad de Calatayud contaba con un Colegio para la enseñanza de las Artes, una cátedra de Teología y, posiblemente, se impartirían también lecciones de cánones. «Un paso más y ese conjunto académico se convertiría en Estudio General»[133].

En efecto, estando ya el Papa Luna en vísperas de la convocatoria del Concilio General de Constanza (1413), que lo depondría como Papa (1417), y movido también por su reciente experiencia de la Disputa de Tortosa (1413) entre teólogos cristianos y rabinos judíos, firmó el 10 de septiembre de 1415 una triple súplica otorgada, *motu propio*, mediante la cual funda el Estudio General de Calatayud, fija los salarios de los maestros y doctores y señala los privilegios y exenciones. Estos tres aspectos: fundación del Estudio General o Universidad; asignación de rentas al estudio General y fijación de los salarios para los catedráticos, fueron especificados en tres Bulas selladas en Perpiñán durante los días 10 de septiembre y 1 de noviembre de 1415. Por su valor histórico, transcribimos al castellano la primera:

---

[131] A.H.N. Clero, Zaragoza, leg. 2375, n. 389, pergaminos de Santa María de Calatayud.

[132] Beltrán de Heredia, V., «El estudio General de Calatayud: Documentos referentes a su institución», en *Revista Española de Teología*, 1957, pp. 205-230.

[133] *Ibíd.*, p. 209.

«Benedicto XIII… para perpetua memoria. Habiendo sido constituidos en la más alta dignidad por disposición del Supremo Consejo, dirigimos la mirada de la apostólica consideración, como pastor universal de la grey del Señor, a los fieles de todas las regiones buscando su perfeccionamiento en cuanto se nos concede de lo Alto; pero nuestra intención se dirige y afecto aspira, sobre todo, a que en todas partes el fruto de la ciencia de esos fieles reciba un continuo incremento bajo la acción del Señor. Así pues, habiendo sabido que la villa de Calatayud, perteneciente a la diócesis de Tarazona, así como los pueblos y distritos cercanos disponen de abundante avituallamiento, de numerosas casas de alojamiento y de otras comodidades que en la citada villa se reconoce son necesarias y útiles para los estudiantes, justamente nos vemos atraídos por el ferviente deseo de que esa villa, a la que la divina bondad ha distinguido con tantos bienes y ha fecundado con otros múltiples favores, se convierta en madre fecunda de las ciencias, para que engendre hombres notables por la madurez de sus juicios, coronados por el ornato de las virtudes y sabios en los principios de las diversas Facultades; y sea además la villa una fuente inagotable de saber, de cuya abundancia beban allí en los documentos literarios todos los deseosos. Movidos, pues, por el deseo que siente nuestra paterna solicitud del progreso general, no solo de los habitantes de la mencionada villa, sino también de la región que la rodea, por éstas y por otras determinadas y razonables causas que inducen nuestro ánimo, con la autoridad apostólica y a tenor de la presente bula establecemos, fundamos y ordenamos un Estudio General de esta categoría en la villa de Calatayud. Haya, pues, un Estudio General en dicha villa y florezca siempre en ella con las Facultades de Derecho Canónico y Civil, así como con las de Artes y de Medicina. Además, deseando colmar con mayores honores a esta villa y al Estudio General antedicho en atención a los bienes públicos que confiamos han de seguirse de ello, establecemos y ordenamos con la misma autoridad que cuantos a lo largo del tiempo, habiendo conseguido el título de su carrera, soliciten que se les otorgue el derecho de poder enseñar a otros puedan ser examinados allí diligentemente, y en esas mismas Facultades ser distinguidos y honrados con títulos incluso con los del grado de maestro y de doctor; y que, cuando alguien en alguna o algunas Facultades de dicho Estudio hayan de ser promovidos a esa clase de grados, sean presentados al obispo de Tarazona que lo sea en ese momento, al cual nombramos Canciller de dicho Estudio, y en su ausencia de la ciudad, al Deán de la secular Iglesia colegiata de Santa María la Mayor de dicha villa, éstos convocados y estando presentes al realizarse el examen, todos los maestros y doctores que constituyan el conjunto de este Estudio y residen en la villa, gratuitamente, con honradez y libertad, sin ninguna clase de dolo, fraude o pedantería, procuren examinarlos con diligencia acerca de sus conocimientos, de su elocuencia, del modo de leer (enseñar) y de otras cualidades que se requieren para ser promovidos a esa clase de grados en las mismas Facultades; y a los que consideren idóneos, requerido bajo secreto, sencillamente y de buena fe el parecer de los mismos doctores y maestros (por cierto, prohibimos severamente que este voto que debe ser dado en este asunto bajo el consiguiente juramento tanto por el obispo o deán como por todos los maestros y doctores sea revelado de cualquier forma con dispendio y daño de los consultores) apruébelos y admítalos y concédales la licencia solicitada, dejando a los menos idóneos, quedando excluido cualquier acto de odio o de favor; sobre esto gravamos la conciencia del obispo, del deán, de los maestros y de los doctores

> mencionados. Deseamos, además, que aquellos que obtuvieren el grado de maestro o de doctor en dicho Estudio, gocen de la plena facultad de dirigir y de enseñar sin (otro) examen en ése y en los demás Estudios Generales. Y en virtud de nuestra autoridad para ampliar privilegios, establecemos que el rector, los doctores, maestros, lectores, estudiantes y otros oficiales y servidores de los mismos en dicho Estudio fueren los que fueren según los tiempos, puedan gozar igualmente y servirse de todas y cada una de las gracias, privilegios, dispensas y licencias concedidas y bajo cualquier forma expresados, por la apostólica autoridad al rector, a los doctores, maestros, lectores, estudiantes y otros oficiales del Estudio de Montpellier, de la diócesis Magalonense. Así pues, si en esta materia por alguien y bajo cualquier autoridad, consciente o inconscientemente, se intentara tal vez algo contrario, desde este momento Nos lo declaramos nulo y sin ningún valor. Por tanto, a nadie,… Dado en Perpiñán, diócesis de Eln, el día 10 de septiembre del año veintiuno (de nuestro pontificado)[134].»

Este fue el obsequio, «un poco tardío»[135], con que el Papa Luna quiso favorecer a Calatayud. En efecto; el Concilio de Constanza había iniciado sus sesiones el 1 de enero de 1415. Poco a poco se produjeron, primero la deposición del «antipapa» Juan XXIII; después vino la renuncia de Gregorio XII («antipapa») y, por último, la autorreclusión de Benedicto XIII en el castillo de Peñíscola (1416) y la posterior sustracción a la obediencia por parte de los príncipes españoles y del propio Concilio (1417).

¿Cómo afectaron estos acontecimientos al Estudio General de Calatayud? «Parece como si la condena general que su época terminó haciendo de Pedro de Luna, hubiese alcanzado a la mayoría de sus obras»[136].

Tal como sucedieron los acontecimientos, no hubo materialmente tiempo para poner en marcha el Estudio General. Las Súplicas y las Bulas fueron firmadas y expedidas desde Perpiñán, según consta en el registro, entre los meses de septiembre y noviembre de 1415. El siguiente trámite era su publicación y, sobre todo, su ejecución. Cuando las Bulas llegaron a manos de los ejecutores, la situación de división entre afectos y desafectos al Papa Luna era de sobra conocida por todos. A pesar de ello, Pedro de Luna seguía ostentando la suprema representación de la Iglesia católica, por lo que las Bulas eran legítimas. Más aún, el recién electo Papa, Martín V (1417), reconoció los actos del Papa Luna anteriores a su deposición. A pesar de todo, hubo «otros interesados en impedir que la fundación se llevase a efecto, sirviéndo-

---

[134] Bula de fundación del Estudio General de Calatayud. Perpiñán, 10 de septiembre de 1415. (Arch. Vat. Reg. Aviñón., vol. 347, fol. 645 v-646). El texto latino que traducimos lo hemos tomado de Vicente BELTRÁN HEREDIA, «El Estudio General de Calatayud», en *Revista Española de Teología*, 1957, pp. 205-230.

[135] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *o.c.,* p. 212.

[136] SESMA, J. A., *Benedicto XIII. La vida y el tiempo del Papa Luna*, Zaragoza, CAI, 1987, p. 107; CUELLA ESTEBAN, O., *Aportaciones culturales y artísticas del Papa Luna*, Zaragoza, IFC, 1984; CANELLAS, A., *Papa Luna*, Zaragoza, DGA, 1991; AA.VV., *IV Centenario del Papa Luna (1394-1994). Jornadas de Estudio*, Zaragoza, IFC-CEB, 1996.

les de excusa el poder agonizante del autor de las bulas. Los poseedores de beneficios, cuyos frutos estaban cargados con las rentas destinadas al estudio, y los laicos que hasta entonces habían venido percibiendo las décimas de fábrica y ornamentos, formarían un bloque compacto para neutralizar las exigencias de los ejecutores. Y es casi seguro que lograrían prevalecer. Ningún indicio hay de que el estudio se haya puesto en marcha. Y dado que comenzase a funcionar para el curso 1415-1416, pronto quedaría paralizado sin dejar en pos de sí más que un triste recuerdo»[137].

El 1 de marzo de 1418 la bula de fundación de Benedicto XIII no se había ejecutado y fueron los mismos bilbilitanos los que se opusieron a que surtiese efecto, prefiriendo que las tercias se destinasen a sus usos primitivos. A ruegos suyos, reforzados sin duda por los embajadores aragoneses, Martín V comisionó al prior del monasterio de Santa María de la Piedra, diócesis de Tarazona, para que anulase la fundación del Estudio General de Calatayud, una vez comprobada la verdad de lo alegado por los bilbilitanos[138].

c) El Estudio General de Artes de Zaragoza

Si se tiene en cuenta la larga y profunda tradición cultural de la ciudad de Zaragoza a partir de la dominación romana, resulta anómala la postergación que sufría esta ciudad frente a las ciudades de Lérida y de Huesca. La petición hecha por los Jurados de Zaragoza a Pedro IV para recibir el Estudio General de Lérida en caso de que sus autoridades renunciasen al mismo ante los problemas que venía acarreando a esa población (año 1305), es una muestra del permanente deseo de la ciudad del Ebro por continuar siendo el primer centro cultural del Reino.

Zaragoza contaba con un Estudio de Artes muy completo, además de los estudios de Medicina que se impartían en el Hospital a cargo de los médicos pertenecientes a la Colegio de San Cosme y San Damián. Pero tales estudios carecían de un reconocimiento pontificio expreso. Por esta razón, las autoridades municipales intercedieron ante el hijo de Juan II, el Infante Don Fernando, rey de Sicilia, a fin de que consiguiera la aprobación pontificia del Estudio de Artes y fuera nombrado un Cancelario del mismo, al estilo del que tenían los Estudios Generales de Lérida y Huesca.

El papa Sixto IV (1471-84) accedió a todo y extendió una bula, firmada en Roma el 19 de noviembre de 1474, en la que: 1.º Se erigía con autoridad pontificia un Estudio General de Artes. 2.º Concedía al cabildo y a la ciudad de Zaragoza el que siempre existiera dicho Estudio General de

---

[137] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *o.c.*, p. 213.

[138] FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia. Vol. XIII: Espiritualidad y política en la Edad Media*, Valencia, EDICEP, 1977, p. 489 (Bula *Justis Supplicum* de 1 de marzo de 1418 Reg. Later. 187, f. 50r-v.).

Artes. 3.º Se concedían los privilegios y nombramientos solicitados: que los maestros y estudiantes de dicho Estudio gozasen de los mismos privilegios de Lérida y de París, y que el rector y sus sucesores fueran cancelarios del mismo a perpetuidad.

El nombramiento de cancelario perpetuo a favor de Don Pedro de Cabra, laico, suscitó suspicacias entre los miembros del cabildo, quienes acudieron al Pontífice y éste determinó que en adelante fuera siempre cancelario el arzobispo de Zaragoza. El día 25 de enero de 1474, el rey Don Juan II ratificaba todo lo concedido en las dos bulas pontificias. De esta forma, aunque la ciudad de Zaragoza sólo tenía una Facultad, la de Artes, podía ya conceder títulos de Ballicher en Artes.

La insistencia de los estamentos urbanos más cultivados, clero y patriciado, halló, por fin, una ocasión excepcional para lograr el objetivo de dotar a la ciudad con un Estudio General: la celebración de las Cortes Generales en Monzón, presididas por el Emperador Carlos V. El monarca firmó el correspondiente documento (10 de septiembre de 1542) por el que concedía a la ciudad de Zaragoza un Estudio General con todas las Facultades: Teología, Derecho Civil y Canónico, Medicina, Filosofía y Artes[139]. El Documento fundacional es breve y repite un párrafo (preámbulo) al pie de la letra del Documento fundacional del Estudio General de Huesca. Si éste fue un calco del de Lérida, el de Carlos V se asemeja bastante al otorgado por Pedro IV, excepto en lo que hace referencia a la intitulación del Emperador y a otras personas y lugares[140].

Las bulas pontificias de confirmación fueron dos: la primera lleva fecha de 6 de agosto de 1554 y está firmada por Julio III, pero al haber fallecido (23 de marzo de 1555) antes de haberla promulgado, su sucesor Paulo IV la despachó el 26 de mayo de ese mismo años. Las dos bulas son mucho más extensas que el privilegio real, pero no añadían nada especial al no haber en ellas concesiones económicas.

El documento real no iba acompañado de concesión de rentas para la Universidad, lo cual impidió que ésta entrara en total funcionamiento. Pasaron así cuarenta y un años, hasta que el canónigo don Pedro Cerbuna puso a disposición de la Universidad su propio patrimonio, haciendo posible así que todas las Facultades comenzaran a funcionar con regularidad (24 de mayo de 1583).

---

[139] Con motivo del 450 Aniversario de la fundación de la Universidad de Zaragoza, las autoridades académicas de la misma celebraron un acto solemne en la iglesia de Nuestra Señora del Romeral de la ciudad de Monzón (23 de octubre de 1992). El Doctor Ángel San Vicente Pino leyó el Discurso Académico glosando el privilegio *Dum noster animus* de Carlos V, discurso que posteriormente fue publicado en una bella separata, así como la traducción castellana del privilegio carolino a cargo de la profesora María del Mar AGUDO ROMEO.

[140] SOLANO, F., *Historia de la Universidad de Zaragoza, o.c.*, p. 85-99; FALCÓN PÉREZ, M.ª I., *Zaragoza en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*, CAI - Ayuntamiento, 1998.

V. CONSOLIDACIÓN POLÍTICA Y CULTURAL DEL REINO DE ARAGÓN
El Humanismo Renacentista

1. EL RENACIMIENTO

Desde el punto de vista historiográfico, el problema del Renacimiento (su existencia, periodización, diferencia de otros renacimientos) ha sido uno de los más discutidos. Gracias a las aportaciones de algunos estudiosos, como J. Burckhardt, E. Cassirer, P. O. Kristeller, E. Panofsky, Huizinga, E. Garin, se han ido superando los esquemas rígidos dominantes en el siglo pasado[1]. Cronológicamente, el periodo denominado Renacimiento comprende los siglos XV y XVI, el Cuatrocientos y el Quinientos, como también se les llama, es decir, desde 1400 hasta 1599.

La tesis de Burckhardt, según la cual el Renacimiento es, en su origen, un producto exclusivamente italiano que luego se propagaría a otras zonas de Europa, fue seguida por Michelet, Dilthey, Cassirer, Nietzsche y otros. Todos ellos coinciden, además, en señalar que el Renacimiento es una novedad respecto del Medievo. Entre ambas épocas hay una ruptura y no una evolución. Esta tesis pone en entredicho el renacimiento carolingio y el humanismo escolástico de los siglos anteriores. Por el contrario, la tesis opuesta a la de Burckhardt enfatiza el desarrollo que experimentaron las artes y las ciencias en la Edad Media. Por tanto, el Renacimiento se limitó a heredarlo. Peor aún, el humanismo renacentista frenó el avance científico medieval. Por su parte, los historiadores Huizinga y Gilson defienden la existencia de la evolución y continuidad entre ambos periodos. Por último, E. Garin, representante de la historiografía actual, defiende la evolu-

---

[1] BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Zeus, 1968; CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951; KRISTELLER, P.O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1982; PANOFSKY, E., *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1975; GARIN, E., *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981.

ción. Piensa que el Renacimiento es la crisis de la Edad Media, esto es, una explicitación de los problemas y contradicciones gestados en este tiempo, no de otros nuevos, si bien son ahora abordados directamente. De esta opinión es también Kristeller. Aunque los humanistas fueron los continuadores de una enseñanza que tenía una larga tradición, la perfeccionaron, y, sobre todo, la enriquecieron notablemente al criticarla con nuevas fuentes de información, a saber, los clásicos griegos a los que ellos precisamente desenterraron y tradujeron.

Respecto a la diferencia de concepto entre Renacimiento y Humanismo, durante algún tiempo se pensó que eran cosas distintas. Si el Humanismo incidía en la importancia de la gramática y sus ramas, a las que impulsa, sin embargo, mantenía una actitud hostil hacia la filosofía, incluida la filosofía natural, equivalente a nuestras ciencias. En cambio, el Renacimiento se centraba en la filosofía, las ciencias y las artes. En nuestros días, y por influjo de los analistas italianos, se tiende a definir el Renacimiento como un fenómeno unitario, en el que el Humanismo es su inicio, la emergencia del método científico en sentido moderno su resultado final y, al medio, la renovación de las artes, de la filosofía y de la teología[2].

Una característica esencial del Renacimiento es el despertar en el hombre del sentido de autonomía. A esto se debe que el humanismo renacentista surja cuando el hombre comienza a sentirse solo en medio de la naturaleza que le rodea, a experimentar la desproporción entre él y el mundo. Francisco Petrarca (1304-1370) es considerado el primer humanista y el primer hombre moderno. Petrarca no hace una exposición sistemática de su pensamiento, pero existen en sus obras, de forma difusa, las ideas en que insistirán y ahondarán autores posteriores: la primacía del hombre, la importancia de los estudios del hombre sobre los de la naturaleza, la universalidad del hombre, la primacía de la acción moral y la crítica del verbalismo escolástico. Hay en Petrarca un afán muy agustiniano por el autoconocimiento, pero los sentimientos que predominan en él son menos espirituales: sed de gloria o individualismo, amor y melancolía (acedia). Esta expresa el conflicto de realidad y apariencia, con su desproporción entre el esfuerzo y los resultados obtenidos; la inanidad de toda acción y, por consiguiente, el pesimismo[3].

Dos corrientes filosóficas de la Antigüedad reaparecen en el Renacimiento, y que, debidamente acomodadas, tratan de dar respuesta a una situación espiritual que personifica Petrarca: el platonismo y el estoicismo. El primero, como idealización de la Naturaleza; el segundo, como idealiza-

---

[2] García Estébanez, E., *El Renacimiento: Humanismo y Sociedad*, Madrid, Cincel, 1986, p. 33; Batllori, M., *Humanismo y Renacimiento*, Barcelona, Ariel, 1987; Ynduráin, D., *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994.

[3] Rico, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993.

ción del hombre. La respuesta a la primera cuestión la ofrece el filósofo luso-español León Hebreo (1460-1520), autor de *Diálogos de amor*. El amor que desciende de Dios a los seres es la fuerza primaria y causa del origen del mundo. Dios ama su propia hermosura, y quiso crear el mundo por amor. Dios y el mundo quedan vinculados por el amor. El alma es la intermediaria entre los dos mundos, Dios y el universo. Conoce la hermosura de Dios y busca la unión con El, hasta llegar incluso a separase del cuerpo físico[4].

El estoicismo propone como cuestión esencial la de la dignidad del hombre, consistente en no dejarse vencer por nada exterior al propio hombre (apatía), es decir, la total ausencia de pasiones, de apetitos, de inquietudes. El estoico es un hombre de voluntad; quiere que el mundo se adapte a su conducta, no al revés. Al hombre le basta su interior, lugar donde se halla la paz.

El humanismo renacentista es distinto del humanismo medieval, monacal, que comenzó con Alcuino de York y duró hasta Dante Alighieri. La comparación de Petrarca con Dante permite trazar la fisonomía del humanista. Dante, bien formado en la cultura clásica latina y con gran acervo de mitos paganos, conduce toda su obra hacia un gran misticismo cristiano por vía teológica. Petrarca, en cambio, rechaza la escolástica y la literatura medieval, y extrae de la cultura antigua «pagana» los valores morales y estéticos que encierra. El fervor religioso de la Edad Media cede al interés que despierta lo humano, visto desde el hombre y en referencia a él. Además, lo intelectual es cultivado como un fin en sí mismo, con independencia de lo religioso. La *acedia* monástica cede el puesto al *contemptu mundi* que inaugura Petrarca, esa melancolía o insatisfacción ante el mundo del cual, sin embargo, no se puede prescindir.

Los humanistas critican la «barbarie» medieval y se entregan con empeño a la labor filológica de restablecer los textos sagrados y las obras paganas de la Antigüedad. En este trabajo sobresalieron Lorenzo Valla (1407-1457), Jacques Lefèvre d'Etaples (1450-11537), Guillermo Boudé (1467-1540), Tomás Moro (1480-1535), Erasmo (1467-1536) y Vives (1492-1540). Todos ellos son un modelo de equilibrio entre piedad y vida intelectual, entre vida cristiana y cultivo del saber en sí mismo.

2. EL HUMANISMO ESPAÑOL

A la historiografía liberal le ha resultado difícil compaginar Renacimiento, Inquisición y ausencia de burguesía. De aquí arranca la polémica

---

[4] PARKER, A. A., *La filosofía del amor en la literatura española (1480-1680)*, Madrid, Cátedra, 1986.

sobre la existencia o no de un Renacimiento español. Creemos que esta polémica es inseparable de otra polémica señalada anteriormente sobre si existe fractura o continuidad entre Edad Media y Renacimiento. «Quienes admiten que el Renacimiento no fue una fractura total con el Medioevo, sino una superación sobre nuevos postulados, deberán aceptar la existencia de un verdadero Renacimiento en España, con sus características intrínsecas y cronológicas, pero también con rasgos comunes a todos los Renacimientos europeos: un retorno al clasicismo como forma de cultura, un sentido de resurgimiento político, un aliento juvenil del hombre»[5].

En España, la fractura con el Medievo fue menos violenta que en otros países, y por ello estuvo vigente aquí durante más tiempo la síntesis cristiano-medieval, permitiendo que junto al renacimiento de las letras y de las ciencias existiera otro renacimiento teológico y místico. El Renacimiento español participó de las características comunes del Renacimiento: sustitución de las pruebas de autoridad por las de la razón, reacción contra el vacío formalismo de la escolástica, búsqueda de las fuentes, depuración de los textos, fidelidad en las traducciones, interés por la pedagogía, por las ciencias naturales y por la perfección de la forma. No existen razones, por tanto, para negar la existencia de un Renacimiento en España, ni para calificar el Renacimiento español de poco ortodoxo. Sí hay que reconocer que éste fue más tardío que el de otros países, y que su continuidad con el Medievo estuvo más marcada.

La Edad Media no transcurrió en vano, y así lo reconocieron los mismos humanistas, para los cuales la nueva etapa representaba una vuelta a los ideales clásicos desde las perspectivas medievales. El resultado fue una síntesis que participa de ambos, pero a la vez era diferente. Sería ilógico negar los avances que aportó la Edad Media. «Hasta en sus negaciones prepara el Medievo los siglos venideros»[6].

A finales del siglo XV la Península Ibérica gozó de un rápido desenvolvimiento cultural. Con los Reyes Católicos llega a su madurez el humanismo castellano. La reina Isabel hizo todo lo posible para educar a sus hijos y a las familias más distinguidas en consonancia con los nuevos tiempos. En 1492 contrató al humanista milanés Pedro Mártir de Anglería, encarnación de la síntesis de «armas y letras». Años después le sucedió otro humanista italiano, Lucio Marineo Sículo. Los dos enseñaron en la universidad de Salamanca, junto con Bernal, profesor de armas, Juan de Ancheta, profesor de música, y los hermanos Antonio y Alejandro Geraldini, también italianos. Pedro Mártir se quejaba al principio del poco interés que mostraban los discípulos por las letras, creyendo que eran perjudiciales para la

---

[5] *Ibíd.*, p. 26.

[6] ARAGÓN, A. M.ª, *Antología de Humanistas Españoles*, Madrid, Ed. Nacional, 1980, p. 14.

milicia, como les habían enseñado sus mayores. La formación humanística, tanto la palatina como la universitaria incluía: urbanidad, equitación, esgrima, elocuencia, juegos de ajedrez y pelota, etc.

Pero el verdadero inaugurador del Renacimiento español fue Elio Antonio Nebrija, el *Nebrisensis* (1444-1522). Se había formado en el Colegio boloñés de San Clemente de los Españoles, fundado por el Cardenal Albornoz en 1365. Allí estudiaron, además de Nebrija, Hernán Núñez el *Pinciano*, Sepúlveda y otros muchos, como iremos viendo.

Durante el reinado de Juan II de Castilla (1419-1454), castellanos y aragoneses convivieron con los humanistas italianos en la corte napolitana de Alfonso el Magnánimo, primo del rey castellano. En ese periodo surgen en el reino de Castilla literatos y pensadores que son el verdadero lazo de unión entre el Medievo y el Humanismo. Enrique de Villena (1384-1434), Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana (1398-1458), el bachiller Alfonso de la Torre, Juan de Mena y Fernando del Pulgar, ejemplo de equilibrio en sus juicios sobre los personajes históricos y en su admiración de los clásicos.

Los Concilios de Constanza (1414) y de Basilea-Ferrara-Florencia (1431-1445) permitieron a muchos eclesiásticos españoles entrar en contacto con humanistas italianos y europeos. A este Concilio asistieron Juan de Segovia, Juan de Carvajal, Juan de Torquemada, Alfonso de Madrigal el *Tostado* y Alfonso de Cartagena (1384-1456), obispo de Burgos. Durante el reinado de los Reyes Católicos, el cardenal Cisneros (1456-1517) fundó la universidad de Alcalá con criterios renacentistas. A ejemplo de ésta, la universidad de Salamanca inició su renovación pero sin perder la tradición escolástica, de la cual nació posteriormente la Escuela Teológica de Salamanca.

El Renacimiento Español alcanzó su culminación en época del Emperador Carlos V y de su hijo Felipe II. A lo largo del siglo XVI destacaron el estilista y moralista fray Antonio de Guevara (m. 1545), el latinista y filósofo Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) —amigo de Pomponazzi—, Francisco de Vitoria (1480-1546), Hernán Núñez el *Pinciano* (1478-1553), Juan de Mal Lara (1524-1571), autor de la famosa *Philosophia vulgar* (1568), Francisco de Vergara, Alvar Gómez de Castro, Alfonso García Matamoros y Francisco Sánchez el Brocense. Todos ellos eran latinistas, gramáticos y preceptivistas. También hubo humanistas filósofos, como Alfonso de Herrera (1466-1572), Pedro Mexía (1497-1551) —amigo y corresponsal de Luis Vives y de Erasmo—, Juan Luis Vives (1492-1540), Gaspar Cardillo de Villalpando, Hernán Pérez de Oliva (1494-2531), Pedro Simón Abril (1530-1600) y otros de menor importancia. Todos ellos constituyeron una floreciente escuela aristotélica muy característica del Renacimiento español.

Dentro del numeroso grupo de humanistas filósofos destacan seis médicos filósofos que conjugan ideas platónicas con la filosofía natural basada en la experiencia científica: Gómez Pereira (1500-1560), Juan Huarte de San Juan (1529-1588), Francisco Sánchez (1551-1632), Francisco Vallés

(1524-1592), Miguel Sabuco (m. 1588) y el aragonés Miguel Servet (1511-1553). A éstos hay que añadir los nombres de los filósofos Sebastián Fox Morcillo (1528-1560) y Fernando de Córdoba, que intentaron conciliar el pensamiento platónico con el aristotélico.

Un capítulo interesante del Humanismo español lo constituye el humanismo erasmiano. Las ideas renovadoras de Erasmo encontraron en España tierra abonada entre las personas deseosas de reforma religiosa. Por otra parte, el erasmismo coincidía con el ideal humanístico de la universidad de Alcalá. Por esta razón las obras de Erasmo fueron pronto traducidas al castellano y tuvieron seguidores incluso entre los miembros de la Corte Imperial y de la Jerarquía eclesiástica: el secretario del Emperador Carlos V, Mercurio Gattinara, Alfonso de Valdés y Miguel Mai, el arzobispo de Toledo Fonseca, el cardenal de Sevilla e Inquisidor General Alfonso Manrique, el humanista Juan de Vergara, el teólogo Luis Núñez Coronel, los hermanos Pablo y Cristóbal Mexía y Diego Gracián de Alderete. Algunas ideas de Erasmo o coincidentes con las de Erasmo fueron absorbidas por las corrientes espirituales del Quinientos. Las condenas de Paulo V (1558-89) y de Pío V (1564), los dos papas del Concilio de Trento, sólo sirvieron para retirar de la circulación las obras de Erasmo, pero no para mitigar su impacto.

Sin el influjo de la *Devotio moderna,* a caballo entre el Medievo y el Renacimiento, el humanismo cristiano no hubiera dado en España la hermosa floración de escritores espirituales (teólogos y místicos) que culminó en los años de la Contrarreforma. Los dos escritores espirituales más renacentistas fueron el dominico Fray Luis de Granada (1504-1588) y el agustino Fray Luis de León (1528-1591). Ambos escritores se propusieron elevar la lengua castellana, de lengua vulgar a lengua culta, al estilo de lo que habían hecho los escritores griegos y latinos con las suyas.

3. ZARAGOZA, PRIMER CENTRO CULTURAL DEL REINO

Todos los saberes experimentaron un notable desarrollo en Aragón entre los años finales del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, comenzando por las artes plásticas y el arte de imprimir. Hubo un humanismo filológico (poetas neolatinos), pedagógico (Palmireno y Simón Abril), teológico (Miguel Servet), científico-filosófico (Gaspar Lax, Sánchez Ciruelo, etcétera), literario (Pedro Manuel Ximénez de Urrea, Jerónimo de Urrea y Fernando Basurto), histórico, (Jerónimo Zurita y Antonio Agustín) y religioso (erasmismo).

El arte renacentista tuvo que afirmarse en Aragón frente al arte gótico y al mudéjar propio. En los finales del siglo XV y principios del XVI destacan Gil Morlanes (padre e hijo), que están entre los primeros escultores aragoneses que adoptan el estilo renacentista. De sus manos salió la portada de la iglesia de Santa Engracia. Otros escultores aragoneses que deja-

ron huella en Aragón son Hans de Silvia y Damián Forment. La gran figura de la pintura renacentista fue Jerónimo Cosida (Vallejo)[7]. «El siglo XVI en Aragón puede calificarse como la época de mayor pujanza artística de toda su historia; la antorcha artística, que había pasado de la Cataluña del XIV a la de Valencia del XV, se consume en el Aragón del XVI en sus últimas y esplendorosas llamaradas. Junto a la arquitectura, y sobre todo a la escultura, que atraviesa su «siglo de oro», la pintura queda en un tono discreto, desplazada por aquélla en los retablos y agotada tal vez por el enorme esfuerzo del siglo anterior»[8].

En el arte de imprimir Zaragoza estuvo entre las primeras ciudades de España y de Europa[9]. Mateo Flandro, de origen flamenco o alemán, instaló en Zaragoza las primeras prensas gráficas. Otros impresores alemanes que se establecieron poco tiempo después fueron los Hermanos Juan y Pablo Hurus, Enrique Botel, Leonardo Hutz, Juan Planck y Lupo Appenteger. En total, se imprimieron en Zaragoza a lo largo del siglo XV, 150 incunables.

Durante el siglo XVI la tipografía zaragozana brilló a gran altura por obra de los impresores Jorge Cocci y Jerónimo Cosida[10]. Si es cierto que se establecieron en la ciudad 108 impresores, se pueden calcular por cente-

---

[7] LACARRA, M.ª C., *Aragón y la pintura del Renacimiento. Catálogo de la exposición (9 octubre-30 de noviembre, 1990)*. Museo Camón Aznar, Zaragoza, 1990.

[8] BORRÁS GUALIS, G. M., «Las artes plásticas», en *Los Aragoneses*, Madrid, Ed. Itsmo, 1977, p. 413. Cfr. Isidoro MIGUEL GARCÍA, «En el V Centenario de su muerte. Don Hernando de Aragón y Gurrea (1488-1575): Arzobispo, Virrey y Mecenas», en *Revista Aragonesa de Teología*, 7 (1988), pp. 77-92; COLÁS, G., - MIGUEL, I., - CRIADO, J., *Don Hernando de Aragón, arzobispo de Zaragoza y virrey de Aragón*, Zaragoza, CAI, 1998.

[9] En 1464 funciona la imprenta en Italia; en 1469, en Francia; en 1473, en Hungría; en 1479, en Inglaterra. En cuanto a España, el primer impreso aparece en Barcelona el año 1468. En 1473 aparece en Zaragoza una bula papal contra el turco, pero el primer libro que se imprimió en España fue en Valencia el año 1474. A Zaragoza le cabe el honor de ser la ciudad en que se imprimió el primer libro con colofón, es decir, señalando el lugar, la fecha y mencionando al impresor, requisitos que después serán obligatorios por ley. El libro se titula *Manipulus Curatorum* (Manojo de curadores), de Guido de Monte Rotheri, impreso por Mateo Flandro el día 15 de octubre de 1475. Monte Rotheri (Rocheri), clérigo, había redactado este libro en Teruel durante el primer tercio del siglo XIV. El título alude al conjunto de consejos que da el autor a los sacerdotes o curas. Cfr. PLUMED ALLUEVA, A., «El Manipulus Curatorum, "suma" de moral pastoral del siglo XIV», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996), pp. 101-107; RUIZ LASALA, I., *Historia de la Imprenta en Zaragoza*, Zaragoza, 1975.

[10] Otros impresores: Pedro Hardouyn imprimió cinco obras de Gaspar Lax. Pedro Bernuz fue impresor de la primera edición de los *Anales de la Corona de Aragón* de Jerónimo Zurita, y Domingo y Simón de Portonaris (italiano), de la segunda edición. Hay que mencionar también a Bartolomé de Nájera, Diego Hernández, Agustín y Juana Millán. Cfr. NORTON, F. J., *Printing in Spain (1501-1520)*, CUP, 1966; PEDRAZA GRACIA, M. I., *La producción y distribución del libro en Zaragoza 1501-1521*, Zaragoza, 1997; SÁNCHEZ, *Bibliografía aragonesa del siglo XVI*, Madrid, 1914. En la ciudad de Huesca la imprenta experimentó cierto auge durante el siglo XVI coincidiendo con el afianzamiento de su Universidad. Cfr. ARCO, R. del, *La imprenta en Huesca. Apuntes para una historia*, Madrid, 1911 y Huesca, 1984.

nas los libros que salieron de sus imprentas[11]. Esto contribuyó decisivamente a la expansión y consolidación de la lengua castellana en Aragón y fuera de sus fronteras.

¿Por qué se concentraron tantos impresores alemanes en Zaragoza y tan tempranamente? Tres factores contribuyeron poderosamente a que los años del reinado de Fernando fuesen el comienzo de una nueva era en la historia de la cultura zaragozana: la definitiva consolidación de la lengua castellana, la indudable influencia del intelectualismo y arte renacentistas y el grado de prosperidad alcanzado por la ciudad, que indudablemente vive en esta época y durante una buena parte del siglo XVI, uno de los momentos de apogeo.

Ese conjunto de circunstancias estuvo sabiamente dirigido por el arzobispo y mecenas de la ciudad, don Alonso de Aragón, hijo del rey Fernando el Católico, quien embelleció a la ciudad con notables edificios y le dio un aire cosmopolita con la llegada de impresores, artistas y constructores alemanes, italianos y flamencos[12].

Todo lo relacionado con el arte, la imprenta, la literatura y la historia de Aragón correspondiente a los reinados de los Reyes Católicos, Carlos I y Felipe II ha sido estudiado minuciosamente y puesto al alcance de los interesados en el tema. Pero, no sucede lo mismo en lo concerniente a la ciencia y a los científicos aragoneses de esa misma época. El historiador López Piñero ha señalado la existencia de más de sesenta autores aragoneses que a lo largo del siglo XVI cultivaron alguna o algunas áreas científicas. Ocho de estos científicos ejercieron tareas docentes en la universidad de París[13].

4. EL HUMANISMO ARAGONÉS

El origen histórico del humanismo aragonés (Corona y Reino) fue fruto de los contactos políticos y literarios iniciados con Sicilia y Nápoles en

---

[11] Se imprimieron libros de autores clásicos: *El Salustio Cathilinario y Yugurta en Romance*, 1493; *Ethica de Aristóteles*, 1490; *De las mujeres ilustres en romance de Juan Boccaccio*, 1494; *Epístolas de Lucio Anneo Séneca,* 1496; *Las Décadas de Tito Livio*, 1520.

[12] Don Alonso de Aragón fue amigo de Marineo Sículo y de Antonio Geraldini. Apoyó el arte tipográfico y a él se deben magníficas ediciones litúrgicas.

[13] LÓPEZ PIÑERO, J. M.ª, GLICK, NAVARRO Y PORTELA, *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, 2 vols., Barcelona, 1983; LÓPEZ PIÑERO, J. M.ª, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1979, p. 141. La figura del ingeniero oscense Pedro Juan de LASTANOSA (m. 1576), autor de *Los veintiún libros de los ingenios y de las máquinas*, ha sido estudiada por ALVAR, M., y BOUZA, F. J., «La librería de Juan de Lastanosa en Madrid (1576)» en *Archivo de Filología Aragonesa*, XXXII-XXXIII, 1983, pp. 101-175; GARCÍA TAPIA, N., «Pedro Juan de Lastanosa y Pseudo-Juanelo Turriano», en *Llull*, 10, 1987, pp. 18-19 y 51-74; FRAGO GRACIA, J. A., y GARCÍA-DIEGO, J. A., *Un autor aragonés para los veintiún libros de los ingenios y de las máquinas*, Zaragoza, DGA, 1988.

tiempos de Pedro el Grande (1276-1285); de las conquistas en el Oriente bizantino en tiempos de Jaime II (1286-1327) y de su hermano Federico de Sicilia (1303-1311), consolidadas en los ducados de Atenas y Neopatria, y, finalmente, de la presencia de gran número de caballeros aragoneses de la Orden Hospitalaria de San Juan de Oriente, como el Gran Maestre don Juan Fernández de Heredia (1310-1396). Tales antecedentes explican por qué, en cierto sentido cronológico, el Humanismo Aragonés haya sido antes helenista que latino. Así, vemos cómo Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387) recomienda a sus oficiales la conservación de la Acrópolis de Atenas, porque es: «la pus rica joia que al món sia».

En los inicios del humanismo aragonés sobresale la figura de Juan Fernández de Heredia (1310-1396), nacido en el pueblo zaragozano de Munébrega. Ostentó varios cargos de la Orden del Hospital en Aragón y Castilla; representó al rey de Aragón en las Cortes de Castilla y de Navarra. Residió junto a los Papas de Aviñón en varias ocasiones (1354, 1356, 1361-66, 1370-3, 1382-96). Inocencio VI le envió como embajador a Rodas (1354). En el año 1377 fue nombrado Gran Maestre del Hospital, desarrollando al mismo tiempo una gran labor como humanista: se rodea de sabios griegos, manda traducir al aragonés la *Historia de las guerras del Peloponeso,* de Tucídides, y las *Vidas paralelas* de Plutarco. Imita a los antiguos historiadores helénicos en sus obras históricas *Le grant Crónica de Espanya* (1385) y la *Crónica de los conqueridores* (1384)[14].

A través de Fernández de Heredia llegó el helenismo a la corte del rey Juan I (1387-95), donde los clásicos grecolatinos eran estudiados y traducidos con gran esmero. A partir de entonces, las bibliotecas de los reyes, príncipes, dignatarios y eclesiásticos se enriquecen con obras de clásicos latinos y con escritos de humanistas italianos, como Dante Alighieri, Petrarca y Boccaccio.

La corte pontificia de Aviñón, primero a través de Fernández de Heredia y después con don Pedro de Luna (*Benedicto XIII)*, fue un foco de difusión de obras clásicas por tierras aragonesas, las cuales eran recopiadas y a menudo traducidas e imitadas en los dialectos que se hablaban dentro de la Corona.

No se puede afirmar con rotundidad que las dos figuras literarias más representativas de este período, el aragonés Fernández de Heredia y el catalán Bernat Metge (1340-1413) sean plenamente humanistas, porque

---

[14] LEDESMA RUBIO, M.ª L., *Templarios y Hospitalarios en el Reino de Aragón*, Zaragoza, Guara Ed., 1982, pp. 247-54; BATLLORI, M., *o. c.*, cap. II: El Gran Maestre Don Juan Fernández de Heredia y el helenismo en la Corte de Avignón, pp. 52-60; MONTANER FRUTOS. A., «Una aproximación a Juan Fernández de Heredia», en *Turia* 35-36 (1996), pp. 253-283; EGIDO, A., y ENGUITA, I. M. (Eds), *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre la lengua y literatura en Aragón*, Zaragoza, IFC, 1996.

ambos conservan muchos elementos medievales. El humanismo italiano aún no había sido asimilado en España. Sin embargo, el interés de las versiones en aragonés llevadas a cabo por Fernández de Heredia es enorme desde una perspectiva histórica y lingüística[15].

Si en los inicios, los contactos de los primeros humanistas aragoneses con los humanistas italianos (Coluccio Salutati, Aretino) fueron literarios, en época de Alfonso «el Magnánimo» hubo una verdadera convivencia en Nápoles entre los humanistas italianos y los humanistas españoles. Las relaciones entre los humanistas de ambos países pasaron por cuatro momentos: 1.º Desde finales del reinado de Pedro IV «el Ceremonioso» hasta la muerte de Fernando I, primer rey de la dinastía Trastámara (1416). 2.º El reinado del Magnánimo (1416-1458). 3.º La época de Juan II y de Fernando «el Católico» (m. 1516). 4.º El período de los dos primeros Habsburgos, Carlos V y su hijo Felipe II (m. 1598).

La vía de penetración de los nuevos sentimientos en Aragón fueron, como en el caso de Cataluña, la presencia de la dinastía Trastámara en Nápoles y Sicilia, lugares que visitaron muchos aragoneses, sobre todo a partir del reinado del Magnánimo. En esta Corte se escribieron dos conocidos *Cancioneros* aragoneses: el de *Stúñiga* (Lope de Stúñiga) y el de *Palacio* (Pedro de Santa Fe).

Entre las causas que favorecieron la expansión del Renacimiento en el reino de Aragón, hay que señalar el auge económico que experimentó la ciudad de Zaragoza a partir de la segunda mitad del siglo XV. Con los mercaderes llegaron también impresores, artistas, constructores alemanes, italianos, gascones y flamencos[16].

La liquidación de la judería en época de los Reyes Católicos, terminó «con un relativo brillante foco cultural, pero completamente autónomo de lo estrictamente hispánico»[17]. En contrapartida, los conversos incorporados a la cultura zaragozana constituyeron, en buena parte, «el cimiento de la nueva era de nuestras acciones literarias». Prueba de ellos son la contribución cultural de los judíos conversos Gonzalo García de Santa María (1447-1521) —jurisconsulto y traductor de obras latinas de carácter moral y litúrgico, y del que se dice que poseía la más importante biblioteca que haya reunido un intelectual en el siglo XV—, y Andrés de Li o de Heli

---

[15] EGIDO, A., «La literatura en Aragón: de los orígenes a finales del siglo XVIII», en *Enciclopedia Temática de Aragón*, T. 7 (1988), pp. 108-110.

[16] LACARRA, J. M.ª, *Aragón en el pasado*, Madrid, Austral, 1972, p. 172.

[17] SOLANO, F.-ARMILLAS, J. A., *Historia de Zaragoza*, 1976, p. 42 (citan la obra de SERRANO SANZ, M., *Orígenes de la dominación española en América*, I. Madrid, 1918). SERRANO MARTÍN, E., *Zaragoza con los Austrias mayores (siglo XVI)*, CAI-Ayuntamiento, 1998.

(s. XV), traductor y autor de *Repertorio de los tiempos* (1495), impreso repetidas veces en los siglos XV y XVI.

Por último, la definitiva consolidación de la lengua castellana en la época fernandina contribuyó al afianzamiento de la nueva era en la cultura aragonesa. La gran figura literaria de principios del siglo XVI fue el poeta Pedro Manuel Ximénez de Urrea (1486-1530), y el momento de máximo esplendor de este siglo lo constituyeron los hermanos Argensola: Lupercio Leonardo (1559-1613) y Bartolomé Leonardo (1561-1631).

5. LA CRISIS RELIGIOSA

Escribe Marcel Bataillon que «el alma española estaba familiarizada con el Evangelio desde principios del siglo XVI»[18]. Prueba de ello es la rápida expansión que tuvo en España la *Vita Christi*, del cartujo Ludolfo de Sajonia, traducida al castellano por fray Ambrosio Montesino (Alcalá, 1502-3). Esta obra enseñaba al creyente a leer los hechos y enseñanzas evangélicos como un encuentro del hombre con Dios. La misma tendencia se observa también en la *Vita Christi,* del maestro catalán Françesc Eximeniç, traducida y adaptada al castellano por fray Hernando de Talavera (Granada, 1496). En el año 1485 fue impresa en Zaragoza la traducción de Gonzalo de Santa María, «jurista, ciudadano de Zaragoza», de las *Epístolas y Evangelios, siquier liciones de los domingos e fiestas solemnes de todo el anyo e de los santos.* Si en la *Vita Christi* del cartujano, las palabras evangélicas son objeto de meditación, en las *Epístolas y Evangelios* se deja al lector para que por su cuenta responda al texto sagrado según su propia fuerza o debilidad.

Junto a la vulgarización de la Palabra evangélica y de los escritos de los Padres de la Iglesia, el movimiento místico renovado (monacal y seglar) encontró cauce y sustento en manuales de espiritualidad traducidos al castellano, tales como: *Lucero de la vida cristiana* (Salamanca, 1493) y (Zaragoza, 1494) de Pedro Ximénez de Prexano; *Exercitatio de la vida espiritual* (1500) de García Jiménez de Cisneros; *Imitación o Contemptus mundi*, atribuido entonces a Gerson, impreso en lengua castellana por vez primera en Zaragoza hacia 1490. Algunos años antes había sido impresa en Zaragoza la *Vita Christi* (1482), de Íñigo de Mendoza.

El cardenal Cisneros contribuyó de modo especial a la difusión del ideal contemplativo ordenando traducir al castellano libros de espiritualidad para uso de religiosos, religiosas y fieles en general. Se invitaba al cristiano a que abriera su corazón a la iniciativa de la gracia de Dios y siguiera los

---

[18] BATAILLON, M., *Erasmo y España*, México-Madrid, FCE, 1991 (cuarta reimpresión), p. 44.

dictados de la misma. La vida espiritual se centraba en una actitud cordial, dejando en segundo plano las disputas litúrgicas o ceremoniales.

Esta actitud de apertura cordial del cristiano a Dios fue paralela a la apertura de los escritores religiosos a la sabiduría pagana. Reconocen que la sabiduría está repartida en todos los hombres, sean cristianos o paganos, y que converge en el Evangelio de Cristo. Las filosofías morales de Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón, etc. son consideradas como una preparación para la revelación de Jesucristo. El elogio que estos mismos autores paganos hacen de la virtud, es una prueba de ello.

En esa época se extendió entre los humanistas el gusto por los *Adagios* o condensaciones de la experiencia humana, sacados de las obras de los filósofos moralistas o de los sabios. Erasmo los llama «pequeños evangelios». Los humanistas creían en una especie de «cristianismo eterno» que entre todos los hombres vamos desvelando. La «sana» filosofía va en busca de esta sabiduría eterna. La literatura paremiológica presenta en Aragón particular interés en la figura del erasmista Pedro Vallés, autor del *Libro de refranes copilado por el orden del A.B.C. en el cual se contienen Quatromil y trescientos refranes,* Zaragoza (1549). A finales del siglo se imprimieron en Huesca las *Cartas en refranes* (1584), de Pablo de Garay.

La imprenta contribuyó a poner al alcance de cualquier lector los tesoros de la sabiduría que hasta entonces había sido dominio exclusivo de hombres ilustrados, especialmente de los clérigos. Las imprentas zaragozanas fueron pioneras en la divulgación del saber moral de los autores clásicos, destacando: *Etica de Aristóteles,* Zaragoza (1490), traducida por el Bachiller Alfonso de la Torre. Una traducción de la *Etica aristotélica,* Zaragoza (1509), completada con la *Política* y el *Económico,* realizada por el Príncipe de Viana; las *Epístolas de Séneca,* Zaragoza (1496) y los *Proverbios de Séneca,* Zaragoza (1491).

La atracción de los humanistas por la sabiduría moral se completaba con el gusto vivísimo de España por los desfiles más o menos satíricos de las diversas condiciones humanas, género que tendrá su florecimiento en el siglo XVI. Y lo mismo se diga del gusto de los españoles por las fábulas. En Zaragoza se imprimieron el *Spejo de la vida humana* (1491), de Rodrigo Sánchez Arévalo; *Exemplario contra los engaños del mundo* (1493), de Juan de Capua; *De los remedios contra la próspera y adversa fortuna* (1518), de Petrarca, y *Esta es la vida de Ysopet con sus fábulas* (1489). Esta última obra tiene importancia porque se trata de la primera traducción al castellano de Esopo, realizada en Zaragoza el año 1460, aunque fue impresa en 1489. Es obra de un autor anónimo para el Infante de Aragón y Sicilia don Enrique[19].

---

[19] *Ibíd.*, p. 50.

a) El erasmismo

Desde principios del siglo XVI se observa en España una fuerte tendencia hacia la renovación de la vida espiritual en todos los estamentos eclesiales. Por esto, no se puede considerar a Erasmo como si hubiera sido el primero en hablar de reforma, en criticar la escolástica, en recomendar la interioridad espiritual, en proponer la reforma del método teológico, en defender la armonía entre lo humanístico y lo cristiano. Algunas ideas y actitudes erasmianas venían a coincidir con ideas y actitudes sostenidas por los reformadores españoles. Tal vez sea ésta la razón que explicaría por qué Erasmo gozó de tanta simpatía en España. La *Philosophia Christi* de Erasmo fue una vía espiritual más ofrecida al cristianismo español a partir de 1525[20].

Algunos han calificado de «anecdótica» la presencia del erasmismo en España, por ser un fenómeno que sólo duró entre los años 1525-1532, cuando Erasmo frisaba los últimos años de su vida. Otros historiadores, entre los que se encuentra Bataillon, consideran el erasmismo como la clave del pensamiento español durante la primera mitad del siglo XVI. La idea de *cuerpo místico* habría sido, a juicio de Bataillon, la base para superar las discordias entre escolásticos aferrados a la lógica discursiva y humanistas pegados a la Palabra evangélica; o, como en el caso de España, la metáfora del *cuerpo místico* sirvió para fundamentar la igualdad entre cristianos viejos y cristianos nuevos; una igualdad que nunca se pudo alcanzar porque la Inquisición acentuó las desigualdades entre los dos grupos humanos[21].

El erasmismo «fue un movimiento positivo de renovación espiritual, un esfuerzo de cultura intelectual dominado por un ideal de piedad»[22]. Desde finales del Medievo se asiste en España al tránsito de una espiritualidad de práctica de virtudes y de desarraigo de vicios, a otra más intimista, de ascesis más depurada, de seguimiento de la Humanidad y Divinidad de Cristo y de transformación por amor. Se abren nuevas vía a la espiritualidad, entre ellas la del «recogimiento» y de los «alumbrados»[23]. El denominador común de estas vías de espiritualidad, tanto en España como fuera de España, es la interioridad, que trasciende lo católico, lo protestante, lo franciscano y lo erasmiano. Fue un intento de vivir más entrañablemente el cristianismo. Se interiorizan los procesos de unión con Dios, de igual modo que más tarde Cervantes interiorizó el heroísmo, y Descartes la filosofía.

---

[20] ANDRÉS, M., *Pensamiento teológico y cultura*, Madrid, S.E.A., 1989, p. 13.

[21] Sobre la metáfora del *Cuerpo Místico*, cfr. ABELLÁN, J. L., *El erasmismo español*, Madrid, Austral, 1982.

[22] BATAILLON, M., *o.c.*, p. 339.

[23] *Ibíd.*, pp. 77-78. Cf. MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados,* Madrid, Taurus, 1972.

Los místicos españoles lo describen rompiendo aquel respeto medieval a descubrir la propia intimidad, empleando la primera persona o revistiéndola de otras formas literarias.[24] La traducción del *Enchiridion o Manual del Caballero cristiano,* de Erasmo de Rotterdam, realizada por el arcediano de Alcor (1525) «facilitó no poco el empalme entre la espiritualidad española y la erasmiana».[25] El canónigo palentino «hispanizó» la traducción de esta obra escrita por Erasmo 25 años antes, adaptándola a la circunstancia española, sobre todo en lo referente a las críticas, y en otros aspectos como en la traducción de *miles* por *caballero*. Esta obra fue reeditada seis veces. Pero no fue la única obra de Erasmo publicada en España. Entre 1516 y 1530 vieron la luz alrededor de 19 tratados de Erasmo.

El nombre de Erasmo sonó por vez primera en España el año 1516, con ocasión de la publicación de su *Nuevo Testamento*. Erasmo se adelantó a la publicación del *Nuevo Testamento* que Cisneros tenía preparado desde 1514, pero que permanecía aún inédito. A partir de 1516 comienza la relación de Erasmo con España. El cardenal Cisneros se interesó por este sabio que entonces se hallaba en los Países Bajos. Desde Lovaina escribe Erasmo a Tomás Moro contándole la invitación hecha por el humanista Cisneros para venir a España: «Todavía no he tomado decisión alguna en cuanto a la elección de mi residencia. *Non placet Hispania*» (No me gusta España). A los pocos meses, Erasmo repite lo mismo en carta a Beatus Rhenanus: «*Cardinalis Toletanus invitat; verum non est animus hispaniseim*» (No deseo hispanizar). Marcel Bataillon escribe que esta negativa de Erasmo se debió a motivos personales («los españoles de la Corte le fatigaban con sus cortesías molestas e inoportunas») y a motivos ideológicos: España representaba para Erasmo lo ignoto, el destierro total. España era, a sus ojos, uno de los países extraños en los que la cristiandad entra en contacto con los semitas rebeldes al cristianismo y se mezcla con ellos. Es quizá cosa de instinto[26].

Erasmo mantuvo buenas relaciones con miembros de la Corte de Carlos V desde que en 1517 fue nombrado consejero del joven rey antes de que éste viniera a España. Los erasmistas españoles le hacían llegar sus cartas de admiración a través de la Corte imperial. Por estas cartas hemos llegado a conocer el éxito de que gozaba Erasmo en España entre los años 1522-1530: «Me regocijo mucho de que este país me sea favorable. ¿Por qué no me habré dirigido hacia allá, en lugar de haberme ido a Alemania?»[27]. Luis Vives se congratulaba en una carta dirigida a Erasmo de la

---

[24] *Ibíd.*, p. 86.

[25] Erasmo de Rotterdam, *Enquiridion. Manual del caballero cristiano.* Traducción e Introducción de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, BAC, 1995.

[26] Bataillon, M., *o.c.*, pp. 77-78.

[27] *Ibíd.*, p. 155.

buena acogida que sus compatriotas están dispensando a las obras de su amigo Erasmo[28].

Los lectores españoles de Erasmo pertenecían «a la burguesía urbana cuyos portavoces son procuradores a Cortes»[29], y el foco de irradiación del erasmismo fue la universidad de Alcalá, al frente de cuyas prensas estaba el editor navarro Miguel de Eguía. El año 1525 publicó en latín el *Enchiridion* junto con otras obras teológicas y filosóficas de Erasmo, y a finales del mismo año publicó la traducción castellana del *Enchiridion* (Manual del caballero cristiano). El hecho de que Miguel de Eguía prefiriera publicar las obras erasmianas de carácter teológico antes que las obras de crítica, como el *Elogio de la locura,* pone de manifiesto el carácter espiritual, evangélico del erasmismo español.

Por un conjunto de circunstancias políticas, religiosas, teológicas y culturales los españoles se dividieron en erasmistas y antierasmistas[30]. Un viejo y permanente defecto de la vida española. El bloque antierasmista estaba capitaneado por los frailes dominicos y franciscanos, y el bloque erasmista tenía su epicentro en la universidad de Alcalá. Con el fin de dirimir las luchas entre ambos bandos, el Emperador convocó una Junta de teólogos en Valladolid. Iniciadas las Sesiones en 27 de junio de 1527, fueron interrumpidas el 13 de agosto del mismo año a causa del cólera que comenzaba a azotar la ciudad. ¿Excusa real o ficticia? La Conferencia no tuvo continuidad, y durante algunos años se respiró tranquilo en España. Fruto de esta actitud bonanzosa hacia las ideas renovadoras en el plano religioso e intelectual fue el acto de clemencia hacia el sacerdote aragonés y profesor de filosofía y teología en la universidad de Salamanca, Juan de Oria, condenado varios años antes a reclusión en el histórico monasterio burgalés de San Pedro de Cardeña. El Inquisidor General Manrique le permitió salir del monasterio, pero no le devolvió la licencia de enseñar[31].

El polo opuesto de Juan de Oria fue otro sacerdote aragonés, Pedro Sánchez Ciruelo, de Daroca, profesor de la universidad de Alcalá. Tenía fama entre los erasmistas de ser retrógrado[32]. En una carta de Valdés a Transilvano a propósito de la Junta de Valladolid, le dice acerca de Sánchez Ciruelo:

> «Defienden a Erasmo, o mejor dicho, la verdad cristiana, todos los teólogos de Alcalá, menos uno, más bien astrónomo que teólogo, que es el gingolfísimo Ciruelo (me parece que lo conoces); los otros siete (entre los

---

[28] *Ibíd.*, p. 155. Cfr. JIMÉNEZ DELGADO, J., *Epistolario de Juan Luis Vives.* Traducción e Introducción. Madrid, Ed. Nacional, 1978.

[29] *Ibíd.*, p. 157.

[30] *Ibíd.*, p. 95.

[31] *Ibíd.*, pp. 339-340.

[32] *Ibíd.*, pp. 262-63 y 349-50.

> que se encuentra aquel Carranza, calumniador en otro tiempo de Erasmo, ahora su valeroso defensor) lo protegen con denuedo[33].»

Hacia 1530 acabaron los aires de tolerancia, y todo se volvió contra los erasmistas. Rodrigo Manrique, hijo del Inquisidor General, escribía en estos términos a Luis Vives:

> «Dices muy bien: nuestra patria es una tierra de envidia y de soberbia; y puedes agregar: de barbarie. En efecto; cada vez resulta más evidente que ya nadie podrá cultivar medianamente las buenas letras en España sin que al punto se descubra en él un cúmulo de herejías, de errores, de taras judaicas. De tal manera es esto, que se ha impuesto silencio a los doctos; y a aquellos que corrían al llamado de la erudición, se les ha inspirado, como tú dices, un terror enorme[34].»

A juicio de Bataillon, la represión inquisitorial española no se distinguió tanto por su crueldad —no se olvide la muerte cruenta de Tomás Moro en Inglaterra y de Miguel Servet en Ginebra—, cuanto por el poderío del aparato burocrático. La Inquisición se apoyó en el sentimiento «cristiano viejo» de las masas populares, en su oscuro instinto igualitario, hostil a los hombres que tienen dinero y saben ganarlo, y sobre todo, en su piedad gregaria, bien cultivada por los frailes mendicantes[35].

En el decenio de 1530 el nombre de Erasmo empezó a ser asociado al de Lutero, que era tanto como tachar a Erasmo de hereje. En consecuencia, las prohibiciones no tardaron en llegar. En 1536-37 fueron prohibidos los *Coloquios*, en castellano y en latín. En 1551 Erasmo es puesto en el *Índice* de la Inquisición Española —más benigna que los *Índices* romanos de Paulo IV y Pío V y que el del Concilio de Trento (1564)—. El Emperador Carlos V recomendaba a su hijo Felipe II el año 1543 que su primer deber era la defensa de la fe. Marcel Bataillon comenta al respecto que: «En esta instrucción no queda demasiado claro si la defensa de la fe es corolario de la condición de creyente o del papel de príncipe. En cualquier caso la defensa de la fe deviene un deber político. La amenaza fundamental contra la fe era la herejía. La necesidad de combatirla un deber político ineludible»[36].

b) El erasmismo en Aragón

Son pocas las referencias que se tienen sobre el arraigo de las ideas erasmistas en Aragón. Ángel Alcalá, buen conocedor de las ideas heterodoxas en España, explica que: «entre los factores negativos hay que contar, sin duda, la ausencia de universidad en Zaragoza hasta la segunda mitad del siglo XVI, la presencia en la Sede arzobispal de Zaragoza a lo lar-

---

[33] *Ibíd.*, p. 247. Más adelante nos ocuparemos de Juan de Oria.

[34] *Ibíd.*, p. 491.

[35] *Ibíd.*, p. 491.

[36] *Ibíd.*, p. 291.

go de todo el siglo (1477-1575) de una serie de arzobispos *mundanos* como Alonso de Aragón, hijo bastardo del rey Fernando, y los dos hijos de aquel, Juan y Hernando»[37]. Curiosamente, en este caso no se conserva documentación sobre la contribución aragonesa a la religiosidad cristiana de tono tolerante y liberal, pero, en cambio, abundan los documentos en sentido contrario «de obsesiones inquisitoriales y de esfuerzos contrarreformistas».

Las imprentas zaragozanas contribuyeron de manera especial a la expansión de las ideas erasmistas en España. En Zaragoza se imprimió la primera obra de Erasmo traducida al castellano: *El Sermón del Niño Jesús* (1516). También se imprimieron: *El Enquiridio o Manual del caballero cristiano,* publicado junto con los diálogos *De los nombres y obras* y *Uxor mempsigamos* (1528); *Doze coloquios de Erasmo* (1530), *La lengua* (1551) y *Libro de los apothegmas (*1552). «Aunque algunas de estas obras reflejan el Erasmo humanista más que el cristiano reformador moderado, no puede suponerse que su publicación en Zaragoza tan solo obedeciera a motivos de oportunismo comercial. Tenía que haber en Aragón una demanda, una afición»[38]. Marcel Bataillon ha recogido en monumental obra documentación sobre Erasmo referida a la ciudad de Zaragoza. En ella se lee que el Canciller del Emperador, Jean Le Sauvage:

> «le ha dado a entender (a Erasmo) que se reserva para él el primer obispado vacante. Se ha pronunciado el nombre de Zaragoza; desgraciadamente su titular (don Alonso) aun no ha muerto[39].»

Erasmo sabía que la intención del príncipe Carlos era de concederle un obispado (el de Zaragoza) a fin de retenerle junto a sí. Curiosamente, Jean Le Sauvage murió en Zaragoza (7 de junio de 1518) durante la larga estancia de Carlos V en la ciudad (desde el 9 de Mayo de 1518 a finales de Enero de 1519), perdiendo así el lazo más fuerte que le unía con la Corte. ¿Se desvarataron también las esperanzas episcopales de Erasmo? La temprana publicación en Zaragoza de la obra de Erasmo, *El Sermón del Niño Jesús* (1516), comenta Ángel Alcalá, quizá tuviera relación con la secreta esperanza de ver un día a Erasmo como obispo de Zaragoza.

Parece ser que existió en Zaragoza un grupo numeroso de erasmistas, entre los que destacó Guy Morillon, borgoñés de origen, humanista, secretario de Carlos V. En carta a Erasmo (6-I-1529) le comenta que:

> «Hay aquí muchos adictísimos a Erasmo. Entre ellos, Don Miguel Lope**,** abogado real, hombre de máxima autoridad no sólo entre los abogados,

---

[37] Cfr. *Gran Enciclopedia Aragonesa*, T. V, p. 1219, redactado por Ángel ALCALÁ GÁLVEZ.

[38] BATAILLON, M., *o.c.*, p. 81.

[39] Carlos V estuvo en tres ocasiones en Zaragoza (1518-1519), (1528 y 1529). Parece lógico pensar que estas visitas del Emperador posibilitarían conexiones entre los erasmistas de la Corte Imperial, cuyo activismo es bien conocido, y los admiradores locales de Erasmo. En la misma carta, comenta Guy Morillo a Erasmo que ha recibido la visita de Gaspar Trechsel, editor lionés que años más tarde publicará una importante obra de Miguel Servet titulada *Claudi Ptolomei Alexandrini Geographicae enarrationis libri octo*, 1535.

> sino también entre los que tienen encomendado el negocio de la fe; de tal modo te defiende contra los escarabajos que llevan muy a mal que tus obras sean vertidas al español, que se haya hecho digno de que lo honres con alguna carta tuya; nada más gracioso puede hacerle a este hombre. Es de maravillarse cuán célebre sea entre los españoles el nombre de Erasmo (*Mirum dictu quam celebre sit apud Hispanos Erasmi nomen*), cuánto les plazca a todos los buenos tus obras, que cada día se traducen más y más[40].»

Al estar fechada la carta de Guy de Morillon en Zaragoza, es justo suponer que éste se está refiriendo también a los Hispanos de Aragón. La figura de micer Miguel Don Lope «es bastante resbaladiza»[41]. Gregorio Marañón dice de él que «pertenecía a una familia hidalga y rica, muy aragonesa y con tradición de defensores de los fueros frente al poder real. Sus hijos Manuel y Miguel habrían de ser capitostes de las revueltas zaragozanas de 1591, y muy amigos de Antonio Pérez»[42].

El más importante asunto relacionado con el erasmismo zaragozano es el proceso a que fue sometido desde 1533 a 1537 el doctor Mateo Pascual, antiguo director del Colegio Universitario de San Ildefonso de Alcalá de Henares y Vicario General del arzobispado de Zaragoza. A causa de las sospechas levantadas contra él, estuvo recluido en las prisiones de Zaragoza y Toledo, acabando sus días, ya libre, en Roma el año 1562[43]. Antonio Agustín trazó una breve semblanza de este aragonés «doctísimo»[44].

Por esas mismas fechas (1536), otro aragonés, Miguel Mezquita, se vio sometido en Valencia a varios interrogatorios por haber proferido palabras que parecían favorables a Lutero. De sus declaraciones se deduce que consideraba buenos los libros de Erasmo, «pues sabía que se utilizaban en la Universidad de Zaragoza»[45].

Hacia la mitad del siglo XVI comenzaron a desaparecer de la escena española los clásicos erasmistas: los Hermanos Valdés, Tomás Luis Vives y Francisco Vergara. El erasmismo, «que había vivido de decir *no* a la intransigencia protestante y de exigir a la Iglesia católica una doble reforma, la de la Iglesia y la de la Fe»[46], pierde fuerza y sale vencedor el protestantismo, provocando de esta forma que se acentuara la intransigencia católica.

La Inquisición comenzó la caza del hereje —término ambiguo y subjetivo que permite «perseguir a un mismo tiempo humanismo y protestantis-

---

40 Cfr. ALCALÁ, A., *Gran Enciclopedia Aragonesa*, t. V, pp. 1219-1220.

41 SOLANO, F.-ARMILLAS, J. A., *Historia de Zaragoza*, 2 vol., Zaragoza., 1976, p. 138.

42 *Ibid.*, p. 138.

43 Cfr. *Gran Enciclopedia Aragonesa. Ibidem.*

44 Antonio AGUSTÍN, *Opera*, Lucca, 1972, pp. 170-173.

45 BATAILLON, M., *o.c.*, p. 485.

46 *Ibíd.*, p. 701.

mo»—[47]. El Inquisidor de Zaragoza escribía en 1548: «Vuestra Señoría crea que entre los letrados que se precian de muy latinos o griegos y de grandes librerías hay libreros sospechosos, y quien éstos tiene no está católico»[48].

La Inquisición controlaba a los españoles que vivían dentro y fuera de sus fronteras geográficas, incluidos los españoles que componían el séquito del Emperador en sus desplazamientos al exterior. Entre los españoles «errantes» se encontraba el aragonés Miguel Servet (1511-1553), autor de un libro sospechoso, titulado *De Trinitatis erroribus*. Buscó para su libro la aprobación de Erasmo, pero no la consiguió. El Doctor Quintana —confesor de Carlos V—, salió en defensa de Servet, antiguo fámulo suyo, alabando su «espíritu penetrante y dialéctico», así como la elegancia formal y la erudición escriturística de Escolampadio, de quien había sido *acólito* en Basilea. Mientras tanto, algunos miembros de la Corte imperial dieron aviso a la Inquisición de Zaragoza, y ésta desplegó todos sus dispositivos para capturar a Servet. Éste lograría librarse de la Inquisición de Zaragoza, pero no de la trampa que le preparó Calvino en Ginebra[49]. Más adelante tendremos ocasión de ocuparnos de este médico y teólogo aragonés.

6. EL HUMANISMO FILOLÓGICO EN ARAGÓN

La conciencia que tenían los humanistas no era de crear cosas nuevas, sino la desenterrar las antiguas. Para ellos, una cosa era tanto más verdadera cuanto más primitiva. Las palabras, decían, fueron creadas y formuladas al principio de los tiempos, pero se han ido corrompiendo y deformando. Dentro de este contexto hay que interpretar la tradición Hermética: consideraba las palabras pronunciadas por Dios como algo oculto, misterioso, que el hombre trata de localizar y desentrañar. Dada, pues, la primacía que adquiere el nombre original entre los humanistas, la gramática es elevada a disciplina fundamental, después de haberla rebajado los escolásticos al grado ínfimo dentro de la escala del saber, detrás de la dialéctica y de la retórica. Por eso, llamar a alguien «retórico» o «gramático» se interpretaba por los escolásticos como un insulto[50]. Según los humanistas, la gramática, además de conocimiento de la morfología y sintaxis de una

---

[47] *Ibíd.*, p. 727.

[48] *Ibíd.*, p. 727.

[49] La Inquisición de Zaragoza envió al hermano sacerdote de Miguel, llamado Juan, a buscar a su hermano con la siguiente recomendación: «Convidándole con partidas u ofertas y que cuando por esta vía no se pudiese reducir que se use el rigor». Parece ser que los dos hermanos no llegaron a encontrarse, y Miguel prefirió refugiarse en Lyon. Cfr. GARCÍA MARTÍNEZ, S., «El erasmismo en Aragón», en *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio*, Lovaina, 1986, pp. 239-40. Juan Quintana, franciscano mallorquín, estuvo muy vinculado a Cataluña y al reino de Aragón. Se formó en París y simpatizaba con los erasmistas.

[50] RUIZ PÉREZ, P. (edic.), *Gramática y Humanismo. Perspectivas del Renacimiento Español*, Córdoba, Ayuntamiento, 1993.

lengua, incluye su uso por medio de la elocuencia y la poesía. La aportación más importante de los humanistas, desde el punto de vista lingüístico, fue la aplicación que hicieron de sus conocimientos literarios al análisis de los textos de la Antigüedad. Para ello tuvieron que adquirir un conocimiento perfecto de las lenguas antiguas (latín, griego, hebreo, caldeo), a las que consideraban verdaderos tesoros de sabiduría. El aprendizaje de las lenguas griega y latina tenía para los alumnos valor formativo, estético y moral, debido a los valores humanos que encerraban y que el cristianismo asumía.

El siglo XVI resultó para las letras aragonesas un Siglo de Oro. Las imprentas zaragozanas fueron pioneras en la publicación de literatura humanística de carácter religioso, filosófico y literario. El año 1514, Jorge Coci publicó la primera edición revisada de las dos partes del *Diccionario* de Nebrija, la *Aurea expositio hymnorum* (1502) y sus *Introductiones* (1533). De la literatura en romance, Jorge Coci imprimió en 1506 *Los cuatro libros del virtuoso caballero Amadís de Gaula* y *las CCC del famosísimo Juan de Mena en glosa y otros autores varios,* el *Cancionero de Juan de Luzán* (1508) y la *Celestina* (1507). A partir de la segunda mitad de siglo, las imprentas oscenses publicaron libros de temas médicos, filosóficos y literarios.

Aragón contó con renombrados cultivadores de las letras clásicas en el siglo XVI, la mayoría de los cuales procedían del gimnasio de humanidades de la ciudad de Alcañiz (Teruel). En el espacio de cincuenta años salieron de las aulas de este Gimnasio cinco humanistas de primera fila: Juan Sobrarias, Ruiz Moros, Lorenzo Palmireno, Gómez Miedes y Domingo Andrés, además de otros de menor importancia, como Luis Jover, Domingo Olite, Gaspar Barrachina, Juan Mañés, Gabriel de Miravete, Juan Sánchez Sobrarias, Juan Sobrarias Soler, Jaime Andrés, Juan Tudela, Miguel Rabastens, Luis Torres y Martín Doyza[51].

Sin embargo, quien alcanzó la máxima gloria como humanista en la mayoría de los campos del saber, sobre todo, en el filológico, fue el zaragozano Antonio Agustín Albanell.

ANTONIO AGUSTÍN (1517-1586)

Contrasta enormemente la magnitud de la figura de este eclesiástico zaragozano, verdadero prototipo de hombre «renacentista», con la escasez de estudios sobre su vida y su obra. España tiene en él a un magnífico representante de la cultura del siglo XVI. Mientras residió en Roma el Papa le encomendó misiones diplomáticas y religiosas delicadas y de gran responsabilidad. Como canonista llevó a cabo una trascendental labor crítica,

---

[51] MAESTRE, J. M.ª, *El Humanismo alcañizano del siglo XVI. Textos y estudios de latín renacentista,* Universidad de Cádiz e IET, Teruel, 1990; GALLEGO BARNÉS, A., *Los Humanistas alcañizanos,* Teruel, IET, 1990.

filológica de la legislación de la Iglesia. Dominaba la prosa y la métrica latina con tal perfección que sus cartas y poesías siguen siendo un dechado de gusto, de conocimiento de la cultura clásica y de humanidad. A ello hay que añadir sus aficiones particulares a la numismática y a la arqueología. Este hombre, experto en «humanae litterae» fue además uno de los obispos mas relevantes de cuantos asistieron al tercer periodo del Concilio de Trento. Vivió los últimos años de su vida siendo arzobispo de la sede metropolitana de Tarragona[52].

Se ha tardado demasiado en comenzar a estudiar críticamente la obra y la figura de Antonio Agustín. Nadie ignoraba que Antonio Agustín era una de las figuras europeas descollantes del siglo XVI, pues son muchos los documentos que así lo atestiguan, pero no tuvo la suerte de que se ocupasen de él hasta pasado bastante tiempo[53]. Ya sabemos que el humanismo filológico fue en España una planta frágil, y a pesar de que Aragón contó con un espléndido grupo de cultivadores, en la recién estrenada universidad de Zaragoza las lenguas clásicas no ocuparon un lugar preeminente. Algo parecido sucedía en la universidad de Huesca. Fue un eminente humanista valenciano, Gregorio Mayans y Siscar (XVIII), quien exhumó del semiolvido al humanista aragonés, trazando una breve historia de su vida, que aún sigue siendo la fuente principal, y publicando sus obras completas[54]. Actualmente, Antonio Agustín es estudiado por filólogos de la Universidades catalanas, y por el benemérito Cándido Flores Sellés[55].

Adentrándonos ya en la vida personal de Antonio Agustín, hay que señalar que nació en el seno de una familia muy enraizada en la ciudad de Zaragoza y perteneciente, desde hacía varias generaciones, a las esferas cultas del Reino. Su padre, Antonio Agustín, fue vicecanciller de Aragón. Así se explica que a la edad de 9 años lo enviasen a la universidad de Alcalá para comenzar los estudios preparatorios (1526-28), primer escalafón que debería llevarle a las tareas de gobierno. De aquí pasó a la universidad

---

[52] Epitafio: «A Antonio Agustín zaragozano. Luz un tiempo en Roma de la Urbe y del Orbe/ y uno de los XII Auditores del Sacro Palacio/ de obispo de Alife y de Lérida/ arzobispo de Tarragona. Munificente con los pobres/ benemérito de la Antigüedad y de las letras./ Que ya esta capilla, ampliada por él/ de Santa Tecla, virgen y mártir/ descansando junto al altar en espera de la resurrección/ vivió LXX años, III meses y III días./ Murió con pérdida para la sociedad el día XXX de mayo de MDLXXXVI».

[53] ARCO, R. del, «Escritos inéditos del célebre Antonio Agustín», en *Revista de Archivos*, t. 1 (1927) pp. 547-581.

[54] Antonii Agustini *Opera Omnia*, 7/8 vols., Lucca, 1765-1773. Cfr. Antonio NICOLÁS, *Bibliotheca Hispana Nova*, vol. I, Madrid, p. 99.

[55] MAYANS, G., *Diálogo de las armas y linajes*, Madrid, 1734. Versión latina por Fabio Próspero Cenani y Juan Bautista Montecatini, *Opera Omnia*, t. II, pp. IX-CXXII, de la 1.ª edición luccana (1755-74). FLORES SELLÉS, C., *Epistolario de Antonio Agustín*, Universidad de Salamanca, 1980. ANDRÉS, J., *Antonii Augustini Archiepiscopi Tarraconensis Epistolae latinae et italicae nunc primum editae*, Parma, 1804.

de Salamanca (1528-35) para especializarse en Derecho, culminándolos en Bolonia, a donde llegó a finales del 1535. Durante un año estudió Derecho en esta Universidad, teniendo por maestro al conocido autor de los *Emblemas,* Andrea Alciati, iniciador de un nuevo método en el estudio del Derecho. En Bolonia coincidió con humanistas italianos y españoles, a los que menciona frecuentemente en sus cartas. De Bolonia pasó a Padua para perfeccionar el conocimiento de la lengua griega (octubre 1537-junio1538). Vuelve a Bolonia, pero ahora como alumno del Colegio Español de San Clemente (enero de 1539). Obtiene el grado de doctor el 3 de junio de 1541.

Terminados los estudios fue a Florencia (1541) en compañía del doctísimo Juan Matal, y con su ayuda revisó el códice de las *Pandectas de Florencia*, que se guarda allí como un tesoro, comparándolo diligentemente con la edición llamada *Nórica* (Nuremberg) o *Lectura Haloandrina*, hecha por Gregorio Meltzer (Haloander, en griego), 1529. En este trabajo sirvióle de modelo Andrea Alciati, que parece haber sido el primero en hacer uso de las variantes textuales y otras observaciones críticas, desechando la forma tradicional de cotejar los textos[56]. Este trabajo crítico, filológico de Antonio Agustín sirvió después a otros sabios para introducir los métodos filológicos y científicos, y contribuyendo con ellos a la revalorización de la jurisprudencia de los antiguos[57].

La noticia de una obra tan novedosa, hecha por un joven de 26 años, llegó pronto a las altas esferas vaticanas. En 1543 lo vemos formando parte del séquito del Emperador Carlos V en Bolonia, quien lo presentó al papa Paulo III y éste lo nombró Auditor por Aragón de la Rota Romana (1545-55). En febrero de 1555 es nombrado por Julio II internuncio apostólico

---

[56] Antonio AGUSTÍN, *Emendationum et opinionum iuris civilis libri IV*, Venecia, 1543. Seguida de *Ad Modestinum sive de escusationibus liber singularis.*

[57] Los estudiosos del Derecho Romano saben bien la trascendencia histórica del Digesto o Pandectas, recapitulación y ordenación que mandó hacer Justiniano de las leyes (Leges) y del Ius (jurisprudencia reconocida), bajo la dirección de Tribuniano. Gracias a esta iniciativa, se ha conservado el derecho clásico, por el que Roma y Europa se han gobernado hasta casi nuestros días. El trabajo recopilador y ordenador duró tres años, y fue promulgado por el emperador mediante la Constitución *Tanta* (latín) y *Dedit* (griego) el día 16 de diciembre del año 533. En ella se dice que se compilaron obras de 39 jurisconsultos, que sumaban 2.000 libros con 3.000.000 de líneas. Todos estos datos aparecen en el manuscrito más famoso de cuantos se han conservado del Digesto, *Pandectae florentinae, littera florentina.* Además del Digesto incluye un *Index* de obras consultadas. En el transcurso de los siglos, la sistematización del Digesto sufrió modificaciones, con lo que se perdió en parte el texto original y sus primeras referencias; de ahí la importancia del manuscrito de Florencia por su antigüedad. Los trabajos de Antonio Agustín sirvieron para la edición que él soñó poder realizar un día, pero que no empezó porque creyó que iba a ser reclamado desde España. Esa edición es la de Lelio y Francisco Torelli: *Digestorum seu Pandectarum libri L ex Florentinis Pandectis representati* (Florencia, 1553).

cerca de la reina Doña María Tudor, de Inglaterra, y del príncipe de España, Don Felipe, cuyo matrimonio no tuvo el éxito que la cristiandad esperaba. Vuelve a Roma en enero de 1556. Al año siguiente (15-XII-1557) es nombrado por Paulo IV obispo de Alife (Allife), en reino de Nápoles[58]. Para ello hubo de recibir antes la ordenación sacerdotal. El rey Felipe II lo nombró visitador de Sicilia. En 1557 es enviado por el Papa a Alemania como nuncio ante el Emperador, volviendo de su misión a los dos meses de su llegada a Frankfort (marzo de 1558). En 1561 recibió el nombramiento de obispo de Lérida.

El inicio de la tercera parte del Concilio de Trento (1561-63) impidió a Antonio Agustín ir a tomar posesión de su nueva diócesis, pero, en contrapartida, tuvo ocasión de desplegar en el Concilio sus grandes dotes de canonista y de diplomático[59]. En Trento coincidió con su hermano Pedro Agustín, obispo de Huesca, uno de los pocos obispos españoles que asistió a los tres periodos conciliares. Se distinguió por su labor en realzar los aspectos litúrgicos y ornamentales. Con anterioridad a las sesiones conciliares, Antonio Agustín recibió el encargo de resolver el litigio de precedencia entre los abades. Formó parte de la comisión para redactar el decreto de apertura, de la comisión sobre los libros prohibidos y de la comisión para el salvoconducto de los protestantes. Fue autor principal de la primera fórmula del decreto sobre residencia. Intervino en la redacción del decreto conciliar de clausura. Además de ser requerido en muchas comisiones por ser un gran canonista, Antonio Agustín conocía muy bien los ambientes curiales romanos, lo que hacía que sus intervenciones fueran muy eficaces. Incluso como humanista, Antonio Agustín dejó su huella en la redacción de los decretos conciliares. Existía bastante tirantez entre los redactores canonistas, que querían retornar a la majestad de los antiguos cánones, y los redactores humanistas, que querían dar a los decretos el esplendor del lenguaje ciceroniano, como exigía la «elegancia» del siglo. Antonio Agustín representaba el equilibrio, porque en su persona se unían el experto canonista y el elegante humanista.

Antonio Agustín tuvo igual preocupación que su hermano Pedro por realzar la vida litúrgica de la Iglesia, elaborando la normativa sobre la edición de los Misales y demás libros litúrgicos. De esta forma se ponía en manos del clero los instrumentos adecuados para su ministerio (libros sagrados, objetos, imágenes, breviarios, etc.) Los efectos buscados con estas medidas eran claros: al disponer los sacerdotes de libros sagrados

---

[58] Al parecer, Paulo IV quiso nombrarle cardenal de la Iglesia, pero, por influencia de Carlos I y de su hijo Felipe, recayó esta dignidad sobre Silicio (Juan Martínez Guijarro), obispo de Cartagena, que había sido preceptor de Don Felipe.

[59] GUTIÉRREZ, C., *Españoles en Trento*, Valladolid, CSIC, 1951; Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, 6 vols., Pamplona, Eunsa, 1981. FLORES SELLÉS, C., *Catecismo romano de Antonio Agustín (1517-86)*, Madrid, CSIC, 1983.

correctamente editados y presentados, se contribuía a eliminar muchas prácticas y devociones semisupersticiosas, dado que los sacerdotes oficiaban a base de fórmulas memorizadas. Por otra parte, los nuevos libros litúrgicos contenían oraciones y reflexiones, que daban pie a la introducción de nuevas devociones entre el pueblo cristiano.

Terminadas las sesiones conciliares Antonio Agustín partió hacia Lérida, a donde llegó durante la Semana santa de 1564. Aquí permaneció 12 años, hasta que fue nombrado arzobispo de Tarragona (1576). Visitó las parroquias de su diócesis, asistió a los sínodos provinciales de Tarragona y Barcelona y a las Cortes de Monzón (1572), y se dio una vuelta por Zaragoza (1573), la primera visita que realizaba desde que salió de España en 1535. Entre marzo de 1577 y 31 de mayo de 1586, Antonio Agustín regentó la archidiócesis tarraconense. Contaba 69 años cuando falleció.

Mientras Antonio Agustín residió en Lérida y Tarragona, no descuidó sus aficiones humanísticas, pues siguió publicando y carteándose en latín con sus amigos humanistas[60]. Según el catálogo que publicó el canónigo Baylo un mes después de la muerte de Antonio Agustín, éste poseía 272 códices griegos, 561 latinos y 973 obras impresas latinas y griegas (Opera, 7, pp. 31-161), la mayoría de los cuales fueron al Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial como fondo inicial de la biblioteca. Realmente era una biblioteca excepcional, propia de un hombre erudito. Fray Andrés Scott, que convivió algunos años con él, describe a Antonio Agustín de la siguiente manera: «Fue un hombre de porte digno, de prócer estatura y egregia configuración del cuerpo y miembros; de salud robusta y firme hasta su extrema edad; andar grave, aspecto también grave, pero afable, con gracia en el decir, y con una moderación de buen tono. También se permitió sus bromas urbanas y sus chistes, pero con los hombres de letras. Los ojuelos chiquitines; el cabello rubio, la vista gastada, como sucede a los que leen mucho: por eso, siempre usó anteojos. Finalmente, de su cuerpo irradiaba aquella dignidad que juzgaba Eurípides propia de un monarca».

Además de la faceta de jurista, de canonista de la Iglesia y de filólogo, Antonio Agustín cultivó otras, como la de coleccionista y poeta latino. Es

---

[60] El año 1567, siendo obispo de Lérida, edita las *Constitutiones* griegas del *Codex*. Desde Tarragona escribía con añoranza de Roma al gran humanista de Viterbo Latino Latinio; «Lucían para mí más claros días/ docto Latino, cuando tus palabras/ y las del buen servita, padre Octavio/ mi corazón llenaban de dulzura./ Mas ya cansado me sostiene España/ última tierra donde el sol se pone». Respuesta de Latino Latinio: «Sin ti, mi caro Antonio, apenas gusto/ tengo ya de revolver los monumentos/ … Tú, entre tanto/ de Dios los sacramentos administras/ y ves cómo la altiva Tarragona/ te conoce y venera como a padre/ y atento aprende a descifrar los dogmas/ sin cuya ciencia nadie esperar puede/ la eterna salvación. Feliz mil veces/ tú, que del mundo los cuidados vanos/ y el estéril trabajo despreciaste/ y en tu primera juventud florida/ dócil seguiste a Jesús la senda».

sabido que la pasión por el coleccionismo se consolidó durante el Renacimiento. De la estimación del valor material y precioso de las obras y objetos de arte se pasó a admirar su sentido estético, y de su acumulación inorgánica y carente de orden argumental, se tendió a agruparlos en conjuntos coherentes y lugares apropiados. De la contemplación de las obras de arte como modelos a imitar (Edad Media) se pasó a la admiración de las obras en sí mismas. Así comenzó el coleccionismo en pintura, numismática, arqueología, etc. Los reyes españoles reunieron importantes colecciones. En este contexto de selecto coleccionismo hay que colocar a Antonio Agustín, quien sintió a lo largo de su vida una fuerte atracción por salvar y reunir los restos arqueológicos de la Antigüedad. En su correspondencia con eruditos aragoneses, Rodrigo de Zapata y Jerónimo Zurita, se ve cómo éste le da cuenta de los hallazgos arqueológicos en la antigua ciudad romana de Celsa/Velilla. Estos restos arqueológicos, además de su valor estético, servían para explicar el pasado de Aragón.

Durante los siglos XVI y XVII hubo en las ciudades de Huesca, Zaragoza, y en palacio ducal de Pedrola, sabios enamorados de las cosas de la Antigüedad: el duque de Villahermosa, el conde de Guimerá y, sobre todo, don Vincencio Juan de Lastanosa, ensalzado repetidamente por Baltasar Gracián en *El Discreto* y *El Criticón* (Museo del discreto, Armería del valor, Prodigios de Salastano). Fue un hombre culto, exquisito coleccionista y creador de un museo-biblioteca en su palacio de Huesca, el cual fue visitado por reyes e ilustres viajeros que venían del extranjero. Escribió *Museo de las medallas desconocidas españolas* (Huesca, 1645)[61]. Las siguientes palabras de Antonio Agustín, tomadas de su obra *Diálogo de medallas, inscripciones y otras antigüedades* (1587), son una prueba de su mentalidad renacentista: «… yo he visto muchas personas deleitarse de tener muchas antiguallas y gastar en comprarlas muchos reales y entender muy poco della». La cultura, en sentido renacentista, es cultivo de las facultades humanas, gusto, discreción. Nada parecido al saber que transmitía la Universidad medieval: repetitivo, abstracto y lingüístico.

Como poeta latino, Antonio Agustín dominó perfectamente la métrica latina y tuvo por modelos a Catulo, Varrón y Festo. En sus carta alude con frecuencia a la «elegancia» y al cuidado en la elección de palabras y expresiones latinas[62].

---

[61] CHECA CREMADES, F., «Antiguallas y curiosidades; Lastanosa y el coleccionismo en el siglo XVII», en *Signos. Arte y Cultura en Huesca. De Forment a Lastanosa. Siglos XVI-XVII*, Huesca, 1994, pp. 125-131. CARBONELL I MANILS, J., *Epigrafía i numismática a l'epistolari d'Antonio Agustín (1551-1563)*. Microficha. UAB, 1992.

[62] Antonio AGUSTÍN, *In M. T. Varronem de Lingua Latina emendationes et notae*, Roma, 1557; *In Sext. Pompeium Festum notae*, Roma, 1560.

JERÓNIMO ZURITA Y CASTRO (1512-1580)

El otro gran humanista zaragozano, perteneciente a la misma generación de Antonio Agustín Albanell (1517-1586), es le historiador Jerónimo Zurita (1512-1580). La correspondencia epistolar entre ambos humanistas fue frecuente, tanto por motivos de amistad como porque compartían la idea básica del Humanismo: ayudar al hombre a reencontrarse consigo mismo, con su naturaleza, con su pasado, con sus posibilidades intelectuales y morales. Ambos recibieron tempranamente la formación en el conocimiento de los clásicos griegos y latinos en la universidad de Alcalá. Vivieron bastantes años en Castilla: Antonio Agustín en Salamanca, y Jerónimo Zurita en Valladolid, lo que contribuyó a que su acendrado aragonesismo encajara en los ideales de la Monarquía hispana de los Austrias.

Zurita fue hijo de Miguel Zurita, quien se había casado en segundas nupcias con Ana de Castro (1510). Este ejercía la profesión de médico de Cámara en la Corte de Fernando II. El nacimiento de Jerónimo tuvo lugar el 4 de diciembre de 1512, siendo bautizado a los seis días siguientes en la parroquia de San Gil Abad. A los 10 años de edad recibió las órdenes menores, y, como tantos otros niños de la clase alta aragonesa, recibió en la universidad de Alcalá la formación en la lengua griega y latina. Aquí tuvo por maestro al humanista Diego Núñez de Guzmán. No se sabe si obtuvo algún grado académico o si prolongó los estudios en otra Universidad. Parece ser que no. En cambio, sí parece posible que de su contacto con las obras de los clásicos latinos, en especial del historiador Tácito, surgiera el deseo de dedicarse a un tipo de saber que comenzaba a ser reconocido como «arte»: la Historia. De todas formas, el hecho de ser hijo de un médico influyente en la Corte le abría muchas puertas. Así se explica su estancia en Valladolid, en donde contrajo matrimonio con Juana García de Oliván, hija del secretario de la Santa Inquisición (1537). Al cabo de diez años de matrimonio murió la esposa (1548) y Zurita volvió a Zaragoza con sus cinco hijos. Aquí siguió recibiendo encargos oficiales relacionados con la Inquisición. Como funcionario de ésta se traslada a Sicilia, donde pudo revisar numerosos archivos y bibliotecas. De paso hizo lo mismo en Nápoles, Roma y Florencia. Zurita volvió a Zaragoza cargado de documentos y de libros. De aquéllos, unos eran originales y otros eran copia. Mientras tanto, Zurita había recibido el encargo de Cronista oficial del reino, una institución creada en las Cortes de Monzón (1547) a instancia del gran humanista y mecenas don Hernando de Aragón. No se equivocaron en el nombramiento, porque con Jerónimo Zurita la historiografía aragonesa comienza un nuevo rumbo. Zurita diseña un plan para visitar archivos (Barcelona, Seo de Urgel, Valencia, Tarragona) de la Corona de Aragón. El propio Felipe II, empeñado en una labor semejante, le encomendó algunas misiones informativas y consultivas de cara a la creación del gran archivo de Simancas.

En el Renacimiento el concepto de Historia sufre una transformación radical respecto de lo que había sido en la Edad Media. En esta época las

Historias eran fabulaciones puestas al servicio de reyes o de instituciones. Ejemplo de ello han sido los llamados «Cronicones». Ahora, en cambio, la Historia busca ser, ante todo, un arte, un saber sujeto a reglas propias. Una de ellas es la fidelidad a los hechos, contrastándolos documentalmente. Otra regla es el amor a la verdad de los hechos, eliminando cualquier manipulación de los mismos. ¿Qué se pretende conseguir con una Historia objetiva? No vivir engañados, saber quiénes somos como pueblo y cuál es nuestro origen, convertir el conocimiento del pasado en experiencia que ilumina el futuro. Según la versión renovada de la Historia, de los renacentistas, ésta es «*testis temporum, lux veritatis, magister vitae*». Todos los saberes sufrieron durante el Renacimiento una transformación semejante al someterse a un método de investigación esencialmente «racional», lo cual redundó en una mayor «humanización» de los mismos.

Jerónimo Zurita fue humanista por formación y por convicción. Lo primero queda perfectamente reflejado en los rasgos mismos de su escritura, de proporciones reducidas y de rasgos claros. Su estilo es clasicista. Imita tan perfectamente a los escritores clásicos latinos que hace sospechar si Zurita no llegó incluso a pensar en latín lo que después escribía en castellano. Porque Zurita se expresa mejor en latín que en castellano. Basta comparar los *Anales de la Corona de Aragón* con los *Index rerum Aragoniae regibus gestorum ab initiis Regni* (1578). La primera obra está escrita en romance para el gran público, y la segunda en prosa tacitista, para mantener ancestrales tradiciones cronísticas. En cuanto a su condición de humanista por convicción, su mentalidad es la propia de los hombres eruditos de su siglo: posee conocimientos lingüísticos (castellano, catalán, provenzal, portugués, italiano), aprecia lo antiguo (objetos y, sobre todo los documentos históricos), gusta coleccionar y admirar los tesoros del saber y del arte antiguo en sí mismos, en las cosas humanas busca la verdad objetiva, compagina el azar de los sucesos humanos con el providencialismo cristiano (neoestoicismo).

Pero, ninguna prueba más clara de la mentalidad humanista de Jerónimo Zurita que su magna obra *Anales de la Corona de Aragón*. La obra que divide la historiografía aragonesa en un antes («Crónica de San Juan de la Peña» y «Crónica de los Reyes de Aragón», de Gualberto Fabricio de Vagad, 1499) y un después. Se pasa de la historia contada, algo imaginada, a la historia fidedigna, basada en los datos. En los *Anales* se hallan los datos fundamentales del Aragón de la Baja Edad Media. Hasta la supresión del cargo de Cronista oficial del reino, a principios del XVIII, «a Zurita sucederán una larga y compleja serie de autores que, en su mayoría, se limitan a dar testimonio —muy mediatizado por los reyes y el aparato de poder— de lo que ocurre en su tiempo, desde una perspectiva casi estrictamente palaciega, política y militar»[63]. Recordamos a los siguientes cronis-

---

[63] FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., «Introducción a la Historiografía Aragonesa», en *Enciclopedia Temática Aragonesa*. Historia II, Zaragoza, Ibercaja, p. 537.

tas: Jerónimo Blancas («Comentarios de las cosas de Aragón»), hermanos Bartolomé y Lupercio Argensola, J. F. Andrés de Uztarroz, F. Diego de Sayas, J. J. Porter y Casanate, Diego J. Dormer. En el siglo XVII se escribieron historias sobre Aragón y sus reyes pero con carácter apologético, unas veces moral-filosófico y otras religioso. Es el caso de Baltasar Gracián sobre Fernando el Católico («El Político»), de Juan Briz, muy dado a las lucubraciones eruditas, de fray Jerónimo de San José (*Genio de la Historia*, 1641), de José Pellicer, que escribe aún en línea con los pasados «cronicones».

Los años que pasó Zurita al servicio de la Inquisición fueron decisivos para el desarrollo de su vocación de historiador, porque se habituó a tratar con documentos: búsqueda, revisión y ordenación de los mismos. Antes de ser nombrado cronista oficial, Zurita peregrinó por muchos archivos, deteniéndose especialmente en el Archivo de la Corona de Aragón (Barcelona). Por encargo del Santo Oficio coleccionó la documentación pontificia relacionada con aquella Institución, y que dio lugar a una de sus obras inéditas: *Células antiguas del tiempo del rey don Fernando el Católico y de muchas del Emperador*. El nombramiento de cronista le permitió dedicarse de lleno a historiar el pasado de Aragón. Para ello contaba con una larga preparación y con un buen número de libros y de documentos que había ido reuniendo en su casa. Zurita manejas fuentes sacadas de libros de historia (que no siempre cita), más abundantes en los *Anales* que en la *Historia del Rey Fernando*. Los más importantes documentos y los más numerosos provienen de los archivos, emanados de las cancillerías y han sido copiados con autorización regia.

Los cuatro volúmenes de los *Anales de la Corona de Aragón* (desde la invasión de los musulmanes hasta Fernando II inclusive) fueron publicados en dos tandas. En la primera publicó los dos primeros volúmenes, cada uno de los cuales se divide en cinco libros. Los gastos corrieron a expensas de los diputados del Reino (1561), y en la segunda tanda los restantes diez libros (1579). Inmediatamente después publicó los *Indices rerum ab Aragoniae regibus gestarum ab initiis Regni*, e *Historia del Rey Fernando el Católico. De las empresas y ligas de Italia*, que vienen a prorrogar los *Anales*[64]. Del material documental y bibliográfico empleado por Zurita, una parte del mismo lo depositó en el monasterio cartujo de Aula Dei, y otra parte en el Archivo del Reino. Fernando Solano resume así el valor histórico de los *Anales*: «Añadamos a esta inmensidad escrita, un lenguaje feo, un estilo reiterativo y poco grácil. Por otro lado, la obra es de un genio de la Historia: veracidad en los datos, guía segura que resiste el paso del tiempo y ha sido, es y será, base de todo estudio de la Corona de

---

[64] Los *Indices rerum…* contienen más de 500 folios. Es una especie de epítome de la primera parte de los *Anales*, a los que añade tres historias sicilianas, fruto del viaje que realizó en 1550, pertenecientes a fray Gualberto de Malaterra, fray Alejandro Abad de San Salvador de Colesina y el Abolorio de Roberto Guiscardo y sus sucesores.

Aragón y su Reino y punto de vista a considerar de toda la Baja Edad Media Occidental, imprescindible en la historia de las generaciones de transición entre las Edades Media y Moderna»[65]. Por su parte, Ángel Canellas puntualiza: «Ante todo Zurita es un investigador meticuloso que antepone a cualquier otra información aquella que le da el documento conservado. Son muchos los indicios de esta preocupación por las piezas de archivo y más de una, llegada a nuestros días, ha recibido en algún lugar secundario la huella de haberla leído y usado Zurita, en forma de una V barrada, sin duda abreviatura equivalente a un «visto». Los treinta años dedicados a sus viajes, lecturas, apuntamientos, redacciones varias y sucesivas y aun rectificaciones tras la impresión de los cinco libros primeros de la primera parte de los *Anales*[66].

La admiración e imitación que hace del historiador Tácito se traduce en un estilo seco y falto de brillantez. Alarga excesivamente las frases y abundan las conjunciones, adverbios y gerundios, dando a entender así que la fuerza argumental de su discurso son los datos de archivo y los hechos narrados. Aquí está el auténtico valor de los *Anales*, cuya realización exigió a Zurita un conocimiento exhaustivo de todas las crónicas medievales. Resultado de esas lecturas fue la obra: *Enmiendas y advertencias a las crónicas de don Pedro, don Enrique el segundo, don Juan el primero y don Enrique el tercero, que escribió don Pedro López de Ayala*, editado por Dormer en Zaragoza (1683). Para la exposición de los relatos Zurita adopta el método cronológico, y trata de casi todos los temas: política, instituciones, vida religiosa, etc. La trascendencia de los *Anales*, comenta Fernando Solano, ha sido inmensa, porque ha dado lugar a la formación de una escuela historicista, la Escuela de Zurita, muy brillante en el siglo XVII y siempre tenida en cuenta por los historiadores posteriores, especialmente por los aragoneses[67].

La fama que alcanzó Zurita con sus *Anales* ha eclipsado otras obras suyas, pero que merecen ser reseñadas. Señalamos *Itinerarium Antonini* (Enmiendas e ilustraciones al itinerario de Antonino Augusto), fruto de su afición a la Antigüedad romana. La óptima impresión que causó este escrito a Antonio Agustín fue la causa de que éste recomendara al erudito jesuita Andreas Schottus (que enseñó humanidades en el Estudio General de Zaragoza) su publicación (Colonia, 1600). Debemos a los eruditos aragoneses y cronistas oficiales del reino, Juan Francisco Andrés de Uztarroz y al arcediano Diego José Dormer la publicación, a los cien años justos de la muerte de Zurita (1680), de un volumen que recoge la historia de la

---

[65] SOLANO, F., «La Escuela de Jerónimo Zurita», en *Jerónimo Zurita. Su época y su Escuela*, Zaragoza, IFC, 1986.

[66] CANELLAS, A., El historiador Jerónimo Zurita», en *Jerónimo Zurita…, o.c.*, p. 19.

[67] SOLANO, F., *o.c.*, pp. 38 ss.

vida y las obras inéditas de éste: *Progresos de la Historia en el Reino de Aragón y Elogios de Jerónimo Zurita, su primer cronista*.... Es un monumento a la erudición (contiene numerosas noticias) y un sentido homenaje a Zurita. Esta obra no la escribieron al unísono, sino a medida que ambos se sucedieron en el cargo de Cronistas del reino[68].

Humanistas alcañizanos

El historiador del humanismo alcañizano, José María Maestre, ha calificado al gimnasio de Alcañiz de «círculo humanístico independiente» dentro del humanismo español. La academia alcañizana mantuvo lazos intelectuales con el Estudio de Artes de Zaragoza, con la universidad de Lérida y con el Estudio General de Valencia, el mayor foco de atracción de los estudiantes alcañizanos[69].

Entre las razones que se barajan para explicar el origen de este interesante fenómeno cultural de Alcañiz se señalan la posición geográfica de la ciudad, puerta de entrada y de salida para Cataluña y Valencia, su rica vega regada por el río Guadalope y su castillo-fortaleza. Alcañiz era una ciudad pequeña en habitantes (entre 500 y l000 vecinos), pero contaba con un largo y brillante historial de ciudad culta, labrado por hombres eruditos nacidos o afincados en la ciudad[70]. Además de su famosa Academia, Alcañiz poseía una iglesia-colegiata servida por canónigos, y cuatro conventos de frailes: jerónimos, benedictinos, franciscanos y dominicos[71].

El hecho verdaderamente singular para Alcañiz, fue que bastantes hijos de esta ciudad pudieran viajar al Colegio Español de San Clemente en Bolonia para perfeccionar sus conocimientos en lengua y cultura clásicas. El primer alcañizano que viajó a Bolonia por motivo de estudios fue Juan Sobrarias, siguiendo un poco los pasos de Nebrija. Por fortuna para los alcañizanos, el médico papal, Dr. Andrés Vives y Altafulla, alcañizano, había fundado en Bolonia un colegio para albergar a seis familiares suyos y, en su defecto, estudiantes de Alcañiz.

---

68 *GEA,* T. XII, voz Zurita.

69 Maestre, J. M.ª, *o.c.,* p. XLVIII. Juan Sobrarias y Palmireno enseñaron Artes en el Estudio General de Zaragoza. Es interesante la anécdota que se cuenta respecto a la publicación de una obra de Sobrarias: éste pidió ayuda en 1513 a las autoridades locales de su ciudad para que le ayudasen económicamente a la publicación de una obra suya, y sus paisanos le enviaron dos carros de trigo para sufragar los gastos de imprenta.

70 Cfr. *Gran Enciclopedia Aragonesa,* T. I, Voz: «Alcañiz».

71 A pesar del ambiente culto reinante en Alcañiz, Palmireno lamentó el elitismo de la ciudad: «De los seiscientos habitantes de Alcañiz, sólo seis u ocho hubieran podido seguir un discurso en latín». Cfr. Juan Lorenzo Palmireno, *Oratio qua suam Hispanicam quam in Aragonia habuerat defendit in Academia Valentina*; Maestre, J. M.ª, *o.c.,* p. XLVIII; Gil Fernández, L., *Panorama social del humanismo español*, Madrid, Alhambra, 1981.

Juan Sobrarias Segundo (1475-1528)

Fue el primer alcañizano que emprendió viaje a Italia para estudiar en el Colegio boloñés. Anteriormente había estudiado Artes y Medicina en Zaragoza. A su vuelta a España, ocupó una cátedra de latinidad en el Estudio de Artes de Zaragoza (1508). Falleció en el mismo Alcañiz, y sus funerales fueron presididos por el Emperador Carlos V, el cual, hallándose de paso para Monzón, quiso asistir al funeral de su amigo Sobrarias. Unos años antes, Sobrarias había pronunciado un discurso en Roma en presencia del propio Emperador.

Sobrarias estuvo relacionado con el erasmista de la Corte imperial, el Gran Canciller Mercuriano Arborio, conde de Gattinara, al que dedicó una composición de más de mil exámetros, exaltando a Carlos V triunfante en Pavía, como arquetipo de monarca providencial y debelador del orgullo francés[72].

Sobrarias pertenece al grupo de poetas de la primera época de la poesía hispano-latina del Renacimiento, junto con Nebrija y Santaella, que se formaron en Italia. Como discípulo de Nebrija, hizo vibrantes elogios de su gramática, y lo evocó en sus versos como el restaurador del latín en España. Sobrarias fue amigo de Lucio Marineo Sículo, con el cual mantuvo correspondencia y a quien se debe este elogio de Sobrarias:

> «Zaragoza en su tiempo no fue menos afortunada con la figura del humanista Sobrarias, que lo había sido Salamanca con Nebrija[73].»

Sobrarias representa el punto de partida del humanismo aragonés como maestro y difusor incansable de la filología[74], en cuya labor tomó parte el tipógrafo Jorge Coci, a quien se debe la publicación de los *Coloquios* de Erasmo.

El poeta alcañizano destacó como poeta neolatino, y en sus versos, escribe Maestre, empleó un «latín de laboratorio». Mostró interés por los poetas Sedulio y Miquel Verino (mallorquín), cuyos dísticos publicó[75]. Ello revela que comulgaba con el espíritu de servidores del humanismo cristiano, que había vinculado a su maestro Nebrija con Colet y con Erasmo,

---

72 García Martínez, S., *o.c.*, p. 238.

73 *Ibíd.*, p. 238, n. 102.

74 Egido, A., *Enciclopedia Temática Aragonesa*, VII, p. 128.

75 El año 1503 Jorge Coci imprimió *Disthica* de Verino, pero al encontrar Sobrarias que estaban llenos de erratas tipográficas, decidió hacer una edición de esos *Disthicorum Verini* (1510). En 1506 Coci publicó una oración latina de Sobrerías junto a una antología de versos. De las prensas de Coci salieron en 1513 y 1516 las obras de Virgilio. «Son publicaciones pensadas dentro de un amplio programa pedagógico del que también forman parte las traducciones de Sedulio y las adaptaciones de Esopo para sus alumnos», escribe Aurora Egido, p. 129. Otra obra fundamental de Sobrarias es *Panegyricum carmen de gestis heroicis divi Fernandi Catholici*, Zaragoza, Coci, 1511, escrita en reconocimiento a Fernando el Católico que le armó caballero con ocasión de la visita real a la ciudad de Alcañiz el año 1504.

aunque le separaban de este último diferencias nada marginales, sobre todo en cuanto a la religiosidad. Así, González de la Calle ha observado en el *Carmen* al natalicio del príncipe Felipe un «inconmovible dogmatismo ortodoxo», «una agresividad escolástica y más pagada a exterioridades que de la pureza inmaculada de la fe». Todo ello es sin duda más significativo que los epítetos *infelix* y *miserabilis* que aplica a Lutero consecutivamente[76].

Discípulo de Juan Sobrarias fue el humanista Jaime Exerich (m. 1552), natural de Caspe. Fue profesor en el Estudio General de Zaragoza y seguidor de la línea humanística de Nebrija.

Pedro Ruiz Moros (1515-1571)

Estudió en las universidades de Lérida, Roma y Bolonia. Durante su estancia en Italia fue amigo del bibliógrafo aragonés Antonio Agustín y del humanista del Derecho Andreas Alciato, autor del famoso libro sobre los *Emblemas*. Terminados sus estudios universitarios y no habiendo encontrado apoyo económico en Aragón, aceptó el ofrecimiento que le hizo el Obispo de Cracovia (Polonia) y Canciller de aquella Universidad. Pasó el resto de su vida en tierras polacas y lituanas, entre el rechazo de unos y la admiración de otros, y añorando constantemente la tierra aragonesa que le vio nacer pero que le negaba un puesto de trabajo que le hubiera permitido poder volver a ella con dignidad. Quienes acusan a Ruiz Moros de «adulador», olvidan el drama humano de este alcañizano que tuvo que hacer de todo para sobrevivir, incluso supeditando sus dones poéticos al capricho de sus benefactores.

La obra poética de Ruiz Moros es muy extensa. La mayoría de sus composiciones, comenta José María Maestre, al igual que las de los restantes alcañizanos y las de los humanistas, en general, reflejan sentimientos e impresiones subjetivas del autor en orden a los acontecimientos y el desarrollo de la vida. Es una «poesía de circunstancias», porque abarca todos los temas excepto los amorosos y los religiosos, algo en lo que coinciden todos los componentes del círculo alcañizano, y los poetas españoles.

Como jurista, Ruiz Moros proponía una interpretación de los textos legales con mentalidad humanística, rompiendo con la tradición que privilegiaba el método del famoso jurisconsulto italiano del siglo XVI, Batulo. El humanismo jurídico de Alciato, escribe Andrés Gallego, se prolongó así en tierras lejanas gracias al talante de este hijo de Alcañiz. Por otra parte, sus numerosas composiciones poéticas, que le señalan entre los eruditos y que hicieron de él un émulo del gran poeta bilbilitano Marcial, constituyen hoy unos datos imprescindibles para la historia de la nobleza polaca y lituana de aquellos tiempos[77].

---

[76] GARCÍA MARTÍNEZ, S., *o.c.,* p. 239, n. 109.

[77] GALLEGO BARNÉS, A., *o.c.,* p. 26.

Bernardino Gómez Miedes (1520-1589)

Bernardino Gómez Miedes fue un hombre de vasta cultura. Permaneció diez años en Italia, y durante otros dos años recorrió Alemania, Flandes, Francia y muchos lugares de España. Siendo canónigo de la catedral de Valencia, Gómez Miedes se hizo muy famoso a raíz de la publicación del *Commentariorum de sale libri V* (*Cinco libros de comentarios en torno a la sal*, 1572). Se trata de un diálogo latino en torno al tema de la sal, tomada en todos sus sentidos: físico y metafísico (filosófico, místico, festivo, etc.). Ciencia, medicina, teología, poesía y literatura son algunos aspectos sobre los que se dialoga en esta obra.

Gómez Miedes, además de humanista y poeta neolatino, fue un aragonés amante de las tradiciones de su tierra. Amigo de los más destacados aragoneses de su época: Ruiz Moros, Palmireno, Domingo Andrés, Juan de Verzosa, Antonio Agustín y Jerónimo Zurita, en cuyos *Anales de la Corona de Aragón* e *Indices* se inspiró para escribir la obra *De vita et rebus gestis Jacobi I libri XX* (1582). Siguiendo el ejemplo de Zurita, el cual, a pesar de su dominio de la lengua latina como lo demostró en los *Indices rerum ab Aragoniae regibus gestarum ab initiis regni ad annum MCDX* (1578), prefirió escribir en castellano los *Anales* para que todos pudieran entenderlos, del mismo modo, Gómez Miedes tradujo al castellano su propia obra latina *De vita et rebus gestis* con el título de *Historia del Muy Alto e invencible Rey Don Jaime de Aragón, Primero de este nombre llamado «El Conquistador»* (1584). Son interesantes sus reflexiones sobre la hermandad natural entre las lenguas castellana y aragonesa[78].

Gómez Miedes fue obispo de Albarracín, en cuya ciudad falleció. Por su afición a las ciencias de la naturaleza, a la medicina, a la filosofía moral, a la historia y a las buenas letras, este alcañizano es un buen ejemplo de ese Humanismo abierto y curioso que procura aunar los conocimientos y valores legados por la tradición greco-latina y la civilización cristiana, e intenta ampliarlo con sus propias investigaciones y experiencias[79].

---

[78] «Puesto que no han faltado algunos que por esto me han querido zaherir, y como dar en rostro, porque siendo yo natural Aragonés, y no criado en Castilla, me usurpe el oficio ajeno, y ese escribir en lengua peregrina. A lo cual respondo, que harto más peregrina me era la Latina, pero si ésta, con el grande estudio y diligencia que en el usarla y aplicarla a la composición de la historia puse, se me hizo familiar y doméstica; porque no habiendo sido menor la curiosidad y consulta de expertos con que me he valido para el mismo efecto de la Castellana, ¿no será tan suave y bien cogido fruto el que de tan continuado trabajo y consulta se ha sacado, mayormente no siendo la lengua Aragonesa ajena, sino muy hermana (como se probará) de la Castellana, y que no solo se tratan y entienden las dos desde su origen acá, pero aun así casi son las mismas palabras, letras y acentos que su común madre la Latina les dio, se escriben y pronuncian y por eso son entre sí muy comunicables entrambas?», en MAESTRE, J. M.ª, *o.c.*, p. 266.

[79] GALLEGO BARNÉS, A., *o.c.*, p. 33.

Domingo Andrés (1525?)

Tras estudiar Artes en el Estudio General de Valencia, se embarcó para Italia. Aquí tuvo que alistarse en el ejército español estacionado en la ciudad de Siena para poder hacer frente a sus necesidades económicas. En Bolonia obtuvo el grado de Doctor en Medicina o, según algunos, en Teología. Una vez vuelto a Alcañiz (1557), fue nombrado preceptor de la Academia por el Consello de la ciudad. Debido a presiones no especificadas, el Consello le rescindió el contrato y Domingo Andrés tuvo que acudir a sus amigos de Zaragoza en busca de un nuevo trabajo.

La obra poética de Domingo Andrés, que se ha conservado parcialmente, lleva el título de *Poecilisticon sive Variorum libri V,* traducido por José María Maestre con el título castellano de *Poesías Varias.* Se trata de un conjunto de poesías muy variadas desde el punto de vista formal y temático. Es una «poesía de circunstancias», muy acorde con los avatares de la vida de su autor[80].

Desde el punto de vista literario, Domingo Andrés emplea la técnica común a todos los humanistas, según la cual la originalidad se cifra en una vuelta a los orígenes. Para los humanistas la imitación de los clásicos iba más allá de lo que podía ser un recurso estilístico; era «una necesidad inevitable»[81]. En este sentido, Domingo Andrés fue un imitador perfecto de temas y de formas estilísticas de los clásicos. Domingo Andrés, comenta Andrés Gallego, «es un buen ejemplo de ese Humanismo de fines de siglo que, siguiendo las huellas de los grandes pioneros, se ha amoldado a las circunstancias que le tocó vivir, la de la Contrarreforma, para mantener y trasmitir una cultura greco-latina que seguía siendo la referencia por antonomasia»[82].

ANTONIO SERÓN (1512?)

Fuera de lo que él mismo ha contado en su obra, y que es bien poco, sólo tenemos dos o tres referencias sobre su vida[83]. Cuenta Antonio Serón en sus poemas, que nació en Calatayud, que fue arbitrariamente desposeído de su bienes paternos y que anduvo errante por toda España. Estos pocos datos biográficos aparecen dentro de una extensísima obra poética en la que se pierden los límites de lo real y de lo imaginario. Por esto no se puede dar crédito a todo lo que cuenta.

---

[80] MAESTRE, J. M.ª, *o.c.*, pp. 370-389. Se trata de un largo poema dedicado a su padre contándole el viaje a Italia.

[81] ID., *Poesías Varias del alcañizano Domingo Andrés*, Teruel, IET, 1987, p. XLVI.

[82] GALLEGO BARNÉS, A., *o.c.*, p. 39.

[83] GUILLÉN, J., *Obras Completas de Antonio Serón*, 2 vols. Edición crítica, bilingüe y anotada. Zaragoza, IFC, 1982. Empleamos esta traducción en todas citas.

Antonio Serón realizó sus estudios gramaticales en Calatayud bajo la dirección de algunos dómines (cita a varios) y en la Academia de Humanidades de la Iglesia del Salvador de la misma ciudad. A la edad de dieciocho años, su padre lo envió a Valencia, contra la voluntad de Antonio, para que completara los estudios en el Estudio General. La amistad con algunos poetas locales (Juan Ángel González, Diego Ramírez Pagán) contribuyó a despertar en él la vena poética.

Siendo aún estudiante en Valencia, le llegó la noticia del fallecimiento de su padre. Cuando volvió a Calatayud al terminar los estudios, se encontró con que la persona de su confianza, jurisconsulto y fideicomisario de la última voluntad de su padre, se había aplicado a sí mismo la voluntad de aquél, dejando a los hijos en la ruina. Nadie le echó una mano en aquel momento, por lo que Antonio Serón llegó a sentir asco de su ciudad. Viéndose en la más triste miseria, salió de Calatayud para alistarse en la expedición que había preparado Carlos V contra Túnez (1541). La flota fue dispersada por una tormenta y Serón cayó en manos del pirata Dragut, quien lo vendió como esclavo en Constantinopla. El poeta bilbilitano narra cómo en esta ciudad se enamoró de él una de las esposas de su dueño y cómo, al fin, pudo huir con la colaboración de un italiano.

Vuelve a España y se hace sacerdote; pero, denunciado de hechicería y otras herejías por un sacerdote de Borja, fue encarcelado y desterrado[84]. Serón recorre España ganándose el sustento mientras da lecciones de literatura, retórica y poesía. Permaneció algún tiempo en Tortosa y Valencia, su segunda patria[85]. Cruzó Castilla camino de Galicia y se instaló en Tuy. De aquí emprendió viaje por toda Andalucía, deteniéndose en las principales ciudades, incluida Lebrija, patria de Nebrija. De Andalucía se dirigió a Calatayud (¿acabado el tiempo de destierro?) deteniéndose en Alcalá de Henares. Su fama de poeta había llegado a oídos del rey Felipe II, quien le concedió la corona poética del laurel («poeta laureado»):

> «No soy yo poeta, no me consideraría digno de tal honor, si el rey de España Felipe no me hubiera coronado con la diadema de laurel[86].»

La vuelta a Calatayud, aunque no fue triunfal, tuvo el aliciente de verse reconocido como un «grande» de la ciudad. La divulgación por tierras del Ebro de la noticia de la coronación de Serón como poeta, le abrió las puertas de las universidades de Zaragoza, Huesca y Lérida.

---

[84] El sacerdote acusador no supo captar el lenguaje figurado de *Cintia*, que no es una joven sino su Musa. Cfr. *Propercio*, «Cynthia» (Elegías).

[85] Desde su llegada, se sintió bien acogido en la ciudad y admiró el cuidado que los padres ponían en la educación de los hijos: «Por eso todos los padres mandan con sumo gusto a sus hijos a competir en la palestra de las Musas, a trabajar en las bellas letras, a aprovechar su tiempo en medio de la escuela de los doctores, a seguir las enseñanzas de los maestros, a educar sus rudas almas», en *Silva* IV, 186-190.

[86] *Silva,* 6, 42-44.

Como poeta, Antonio Serón es un hombre fecundo, que escribe largos poemas, ya se trate de elegías, silvas o poemas sueltos. El tono general es elegante y la métrica perfecta. Sus modelos son los poetas Virgilio, Horacio, Lucano, Propercio, Ovidio, Plauto, Terencio, Estancio y Silvio Itálico. Dedicó a su región, Aragón, un extenso poema, titulado *Aragoniae* (*liber primus*, 705 hexámetros; *liber secundus*, 465 hexámetros y *liber tertius*, 868 hexámetros). Se trata de un gran canto épico, inspirado históricamente en los *Anales* de Zurita, y llega hasta el reinado de Ramiro II el Monje. El poeta se lamenta de no poder contar, entre otras cosas, la historia de Daroca.

A su ciudad natal, Calatayud, dedicó la *Elegía* VII: *Ad Cynthiam, in qua situs Calaiubae seu Bilbilis describitur* (634 versos). Serón rememora sus calles, sus templos, sus edificios, algunas personas conocidas, su casa natal, sus primeros años, la causa de la guerra civil, la narración de un joven que murió de amor, etc. Serón es detallista en sus descripciones y muy fiel a la hora de narrar hechos, dibujar paisajes, ríos, etc. de los pueblos que visita. Es un gran conocedor de la historia y de la geografía de Aragón.

El personaje central de sus versos es *Cintia*: le acompaña en sus viajes, le espera que regrese, le inspira los versos, sufre con él cautiverio, destierro, etc. Cintia es un puro nombre, al estilo de los humanistas; aunque en el fondo pudiera responder al recuerdo real de su joven amor. Así la interpreta José Guillén: «Cintia es esencialmente su poesía, el amor y la dedicación a su quehacer poético. Así aparece claramente en las palabras que Apolo le dirige en el famoso sueño de Constantinopla, y le promete la asistencia y presencia continua de Cintia, si logra desprenderse de los brazos de Anarja»[87].

En la Silva XI, Cintia se muestra como el dios de la poesía:

> «Heme aquí, yo soy el padre de esta doncella prometida, oh Antonio, querido mío, torna al buen camino, levántate. Esta Musa procede de mis entrañas. Tiene por nombre Cintia, es notable por su candor, por su boca más que humana; pero tú no sentirás su favor, antes de que llegues a las regiones patrias, a la alta Bílbilis, y ella no se mostrará benigna, ni se te entregará fácilmente antes de que dejes los techos íntegros a los poetas, y vayas, peregrino a las riberas del Segre[88].»

El amor a su tierra natal le lleva a unir Aragón con Cintia:

> «¡Por cuántas tierras y por cuántas regiones tendrás que peregrinar para encontrarla! ¡Qué grande es tu fidelidad, Serón! No va a ser el objeto de tu canto ni Sevilla, ni Jerez de la Frontera, aunque enseñes aquí, ni la feliz ribera del dorado Tajo, ni el sagrado Henares, que también te invitará, ni tampoco el Ebro, que riega los campos Augustos, ni el Segre, ni el violento Cinca, ni el majestuoso Duero, ni el Miño de aguas plácidas, ni Tuy,

---

87 GUILLÉN, J., *o. p.* 46.

88 *Silva* XI, 93-101.

> ni Compostela, ni los castillos de Orense, ni las muchachas gallegas. Sólo llevas estrechamente abrazada a tu corazón ardiente tu dulce Aragonia, y la hermosa Cintia[89].»

A lo largo de su obra poética, Antonio Serón aparece sólo como poeta. Debe tenerse en cuenta este dato para no juzgar a Serón, sacerdote, por las formas paganas que emplea, que son propias del estilo de los humanistas y de los modelos que imitan: Virgilio, Horacio, etc. Su vida personal, religiosa, apenas aflora en sus versos, pero cuando lo hace, se mantiene dentro de la ortodoxia de su estado. Así, Serón se defiende de la acusación de mago, hechicero e impío que le imputó un sacerdote de Borja. Se refiere a Dios como creador del mundo y al hombre como centro de la creación. En varias ocasiones menciona a la Virgen del Pilar. «Evidentemente, comenta José Guillén, Serón no puede competir con Virgilio, su gran modelo, ¡quién puede hacerlo!; le faltan sus grandes ideas, sus magníficas concepciones, su estro inemitable, y el señorío de la imitación, pero es un estilista consumado, un versificador pulcro y perfecto, con momentos de verdaderos logros poéticos»[90].

7. EL HUMANISMO PEDAGÓGICO

Al referirnos al humanismo español hemos destacado el programa educativo de la Corte de la reina Isabel, en la que se educaron los primogénitos de las familias de más alta alcurnia de los reinos de Castilla y Aragón: Alba, Aguilar, Cardona, etc. Un programa completo de educación incluía el conocimiento de la lengua latina, saber música, conocer juegos, saber hablar bien y escribir cartas, poseer buenas formas. «Devéis hablar poco y mucho oyr, y el responder no sea muy puesto; uno a otro no sea molesto, ni sea goloso quien ha de servir: guárdese mucho de no escupir, y con aqueste sotil sylogismo, mire cada uno hazer por sí mismo, premisas que queda bien inferir»[91].

Los valores formativos fomentados por los humanistas llegaron también a las mujeres, aunque fuera de forma más restringida que a los varones. Hasta el siglo XII las mujeres habían permanecido alejadas de la educación intelectual. Los valores femeninos se reducían a la virtud, la obediencia, la honradez y la castidad, lo que se consideraba necesario para el gobierno de la casa y el cuidado del hogar. La aparición de un nuevo tipo de ideal femenino, el ideal cortés, la dama que brilla en la sociedad y

---

[89] GUILLÉN, J., *o.c.*, p. 58.

[90] *Ibíd.*, p. 65.

[91] PAZ Y MELIÁ, «La crianza e virtuosa dotrina», en *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, Madrid, 1892, p. 398.

domina la Corte, significó una ruptura con la tendencia anterior, al menos entre algunas mujeres de la nobleza. Más tarde, el desarrollo de la vida urbana llevó consigo un cambio en la escala de valores: la cultura y el dinero se convirtieron en un motor de ascenso social. La mujer, en su condición de esposa del hombres de negocios, necesitaba adquirir alguna formación intelectual para ayudar al marido y educar al hijo, futuro hombre de negocios. Esta educación no la reciben en las Universidades, que estaban vedadas a las mujeres, sino en escuelas particulares y sólo con carácter práctico. En España estuvo confiada este tipo de enseñanza elemental para niñas del mundo urbano a mujeres devotas, beguinas y beatas, las cuales transmitían una educación cargada de elementos religiosos y normas de conducta[92].

En el siglo XIV se publica en España un libro altamente significativo*: Llibre de les dones*, escrito por el franciscano Francisco Eiximenis (1340-1409). Está dirigido principalmente a la mujer noble y burguesa, aunque no lo declare, y tiene carácter moralizante; sin embargo, es interesante porque plasma en él ideas educativas válidas para todas las mujeres, como son la importancia de la lectura para cultivar la propia vida interior y educar bien a los hijos. La propia reina Isabel de Castilla convirtió su Corte en una escuela de formación humanística para varones y mujeres. Éstas eran educadas por personal femenino, y las materias de enseñanza abarcaban: hilar, coser, bordar, letras y música. Juan Luis Vives dedicó un libro a la educación femenina, titulado: *La educación de la mujer cristiana* (1523). Insiste en la importancia de la preparación intelectual para cualquier opción de vida que tome la mujer: matrimonio o religión. La preparación intelectual comprende: saber letras, hilar y labrar, muy útiles para la conservación de la hacienda y la honestidad.

JUAN LORENZO PALMIRENO (1524-1579)

Palmireno nació en Alcañiz. Sus verdaderos apellidos fueron Lorenzo Roca, pero sustituyó el segundo apellido por el de *Palmyreno*, siguiendo la costumbre de los humanistas de ponerse un sobrenombre[93]. Sus padres formaban una familia humilde, entregada a las faenas de la fragua: «Yo

---

[92] BORRERO, M., «La educación de las mujeres», *en Historia de la acción educativa de la Iglesia en España*, I, Madrid, BAC, 1985, p. 455.

[93] Su paisano, Domingo Andrés, relaciona en tono irónico el nombre de Palmireno con el desierto de los árabes (palmi-reno). Era una manera de excluir a Juan Lorenzo de la cultura clásica. Véase el epigrama que le dedicó, con el siguiente título: *Ad Joannem Laurentium, qui maluit «Palmyrenus» appellari*. Sobre otras razones que le llevaron al cambio del apellido, cfr. MAESTRE, J. M.ª, *o.c.*, pp. 128-31. Contamos con una magnífica monografía sobre Palmireno, obra de Andrés GALLEGO BARNÉS: *Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579). Un humanista aragonés en el Studi General de Valencia*, Zaragoza, IFC, 1982.

me quejaba cuando era muchacho que no podía estudiar con sosiego, hallándome entre el estruendo de los martillos y el torno que hilaba la moza…»[94].

Lo mismo que hicieron otros muchachos de su condición social, Juan alternó esforzadamente el trabajo con el estudio:

> «Testigo soy de vista que un estudioso con una mano servía a su padre meneando los fuelles y con otra decoraba los *Coloquios* de Vives; y muchas veces le decían: Calla, en mala hora, que me rompes la cabeza… pero nunca dejó su empresa[95].»

Siendo ya mayor, recordará con pena la dureza de los métodos empleados por los dómines en la enseñanza del latín:

> «Cuando me acuerdo de los azotes que me dieron por la significación de *limes, pes, fomes, cum, palmite, trames* quería morder al camello de mi maestro, que era tan gran asno que no solo quería que el sábado le diésemos todas las significaciones de los vocablos del texto, mas aún que le repitiésemos todas las significaciones de *popa*, *venter*, y partiésemos *limes*, *pes* en *limen*, *infernum* et *supernum*… Parecíaseme el sábado juicio final, cuando entraba blandiendo su lanza o férula[96].»

Pero Juan Lorenzo, un muchacho callado, no se arredró. Un día cayó en sus manos el libro de Erasmo *De ratione studii* en el que alaba los ejercicios (*Progymnasmata*) de Oftomio, y se aisló en el pueblo de Cañada Vellida durante unas semanas para ejercitarse en los mismos. El resultado fue espectacular:

> «… estúveme con él cuatro meses ejercitando solo en Cañada Vellida, aldea tan sola, que en toda la semana había con quien hablar, pero mi necesidad me hizo despertar, que después que hube ejercitado en Chrias, narraciones, locos comunes, y tesis, los que me conocían poco antes tan mudo, creían que todo lo que hablaba decía decorado[97].»

El empujón definitivo le vino de algunos buenos maestros que tuvo (Pedro Puig, de Beceite, y Miguel Estevan), con la ayuda de los cuales Juan Lorenzo comenzó a familiarizarse con las Humanidades, pero, sobre todo, le orientaron hacia la universidad de Valencia. La estancia de Palmireno en el Estudio General de esta ciudad se sitúa entre los años 1542 y 1547, durante los cuales estudió Artes (Retórica y Filosofía). Pasó tres años en el pueblo de Cocentaina (Alicante) enseñando gramática. De aquí volvió a la Facultad de Artes para ocupar la cátedra de Poesía, permaneciendo

---

94 Juan Lorenzo PALMIRENO, *El estudiante de la aldea...*, Valencia, 1571, p. 25.

95 *Ibíd.*, p. 25.

96 *Ibíd.*, p. 107.

97 ID., *El estudioso cortesano*, p. 30.

do hasta el año 1556. Durante su segunda estancia en Valencia, contrajo matrimonio con Isabel Bonaensena, de la que tuvo, al menos seis hijos. Al cabo de seis años, Palmireno pasó un año en el Gimnasio de Alcañiz enseñando retórica y griego. Seguramente, Palmireno llegó a su ciudad natal huyendo de la peste.

Las autoridades académicas de la universidad de Zaragoza quisieron reforzar la Facultad de Artes (la única Facultad en funcionamiento) trayendo a dos maestros prestigiosos: Pedro Juan Núñez para Filosofía y Juan Lorenzo Palmireno para Retórica. A juicio de los Jurados y de bastantes ciudadanos, esto contribuiría a que los jóvenes no tuvieran que salir a otros lugares para estudiar, viviendo expuestos a peligros morales y físicos:

> «Item por el dicho don Joan Hyeronimo Ruiz jurado primero fue dicho y puesto en caso que algunos ciudadanos y otras personas de la ciudad habían venido a los jurados y dicholes *(sic)* que en la ciudat de Valencia había uno llamado Maestro Núñez persona de mucha ciencia y doctrina que lehe Artes y Filosofía y otro en la villa de Alcañiz llamado Lorenço Palminero *(sic)* persona muy eminente que lehe Retórica y Griego a la doctrina y ciencia de los cuales muchos ciudadanos y otros desta ciudat han ymbiado hijos a la dicha ciudat de Balencia y villa de Alcañiz a oyr y aprender para ser personas de doctrina y letras para la facultad que cada uno quisieses tomar; y como los hijos están absentes de casas de sus padres, tiene mucha costa en tenerlos en el estudio y a las vezes, piensan que estudian y entienden en otras mocedades y no estudian ni aprenden como lo harían si estubiesen en casa de sus padres, y algunos se mueren como mudan de naturaleza todo lo cual es causa de no haber aquí en el estudio maestros tales de quien puedan oyr las facultades y artes en que entiende cada uno de exercitarse…[98].»

El entusiasmo de Palmireno por poder enseñar en la universidad de Zaragoza no tuvo la correspondiente acogida por tarde de los alumnos, quienes, acostumbrados a que los maestros de retórica fueran hombres con voz potente, les costaba aceptar a un profesor con escasa voz: «Yo llegué a Zaragoza con harto honroso salario, pero viendo mi poca voz no hacían caso de mi»[99].

Juan Lorenzo se las ingenió como pudo para ganarse al alumnado. Con este fin, durante los meses de verano continuó dando clases de retórica, lo cual fue muy bien visto por un grupo de alumnos y suscitó las rencillas de los demás profesores. Otra medida que dio buenos resultados fue hospedar a un grupo de alumnos en su propia casa en condición de pupilos. Como complemento de los trabajos escolares, Palmireno publicó algunas obras didácticas para la enseñanza del latín y del griego (*Antonii Nebrissensis sintaxis, Enchiridion Graecae Linguae, De vera et facili imitatione Ciceronis*).

---

[98] Jiménez Catalán, M. y Sinués Urbiola, J., *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Zaragoza*, III, 1929, pp. 31. Este documento es de 1557.

[99] Juan L. Palmireno, *El estudioso cortesano*, p. 26.

Nadie podía pensar que Palmireno, aragonés, que se había ganado a pulso el prestigio entre los alumnos y las autoridades académicas y municipales, habría de abandonar la ciudad del Ebro al cabo de tres años (1561). ¿Encontró dificultades dentro de la propia Universidad? En el documento fechado el 28 de marzo de 1561 que trata de la «Comisión para prorrogar sus contratos a los Maestros Núñez y Palmireno», aparecen ciertos indicios de la existencia de algunas quejas contra los dos Maestros:

> «… fue dicho y puesto en caso como la ciudad en el año mil quinientos cincuenta y siete por la grande falta que en el studio della había de maestros para enseñar y leher en aquel a los hijos de los ciudadanos y vezinos de la dicha ciudat y otros, conduxo y asalarió a los maestros Nuñez y Palmireno para solo ese effecto por tiempo de cuatro años, que feneceran por todo el presente mes de março a los quales la ciudat les da cinco mil sueldos por cada año, por eguales partes; et por que se tiene entendido habiendo hecho los dichos maestros mucho benefizio y provecho, se quieren yr a leer a otra parte, lo cual seria en grande daño de los hijos de los ciudadanos y vezinos de esta ciudat por la falta grande que en ella hay de maestros seria necesario que de nuevo se conduxiesen por tiempo que a la ciudat le pareciese y para que sea con todo el provecho de los que les han de oyr, si les parezia se hiziese nombramiento y diputación de personas para que vean si los dichos maestros combiene o no y pareciendo que conviene volverlos a salariar traten con ellos el orden, como, que libros y dotrina y en que tiempo ha de leher cada uno dellos y que derechos han de llevar de los estudiantes…
>
> Por el dicho capitol y consejo fue deliberado y concluydo que era muy justo que antes la ciudat tome de nuebo y conduzca los nuevos maestros por buenos y justos respectos se hiziesen nombramiento y diputación de personas para ver si combiene que los dichos maestros queden y en tal caso tratar con ellos los libros…[100].»

El año 1561 Juan Lorenzo Palmireno está de nuevo en el Estudio General de Valencia ocupando la cátedra de Griego y satisfecho de volver a la ciudad del Turia. En el *Discurso inaugural* (mayo de 1561) explica «con mucha cortesía» cuáles fueron las causas que le llevaron a volver a Valencia: por una parte, la dulzura de su clima, y por otra, la imposibilidad de aguantar las inclemencias del frío zaragozano:

> «Posee Zaragoza unas fuentes siempre friísimas, aguas corrientes en los ríos, y el verde adorno de las riberas, en donde siempre algo verdea, las alturas desnudas en invierno se derriten con el calor en primavera. Pero allí el invierno es durísimo, y resultaba tan perjudicial a este pobre cuerpo mío envejecido, que ni envuelto en pieles podía asistir a la Universidad, ni a veces aguantar, aun cubierto, el rigor del frío invernal de aquella ciudad[101].»

---

[100] Manuel JIMÉNEZ CATALÁN, *o.c.*, p. 32-33.

[101] PALMIRENO, J. L., *Oratio in laudem classicum, in campi eloquentiae*, p. 168.

El verdadero motivo fue otro: el buen clima y la buena acogida por parte de la universidad de Valencia, que se traducía, a su vez, en una mayor admiración por parte de los ciudadanos[102]. El regreso de Palmireno a Valencia (1561) coincide con la reforma de los Estatutos de la Universidad y la nueva estructuración de las clases de Gramática, en cuyas discusiones tomó parte Palmireno presentando varias iniciativas[103].

El año 1570 vemos a Palmireno nuevamente en Alcañiz enseñando en el Gymnasio. ¿Razón? Andrés Gallego cree que la partida de Estudio General cuando el joven arzobispo Juan de Ribera intenta entregar a los jesuitas del Colegio de San Pablo las cátedras de Teología del Estudio General[104]. La ausencia sólo fue un breve paréntesis, pues los Jurados valencianos se hicieron cargo de la indemnización que Palmireno hubo de pagar a los alcañizanos por incumplimiento de contrato, y en 1572 es nombrado para la primera cátedra de Oratoria de la Universidad levantina.

Los últimos años de su vida los pasó enseñando Oratoria y Retórica. No fueron años tranquilos, puesto que tuvo que defenderse de las envidias de profesores que buscaban suplantarle, y de las acusaciones de escribir en castellano en lugar de hacerlo en latín.

Su esposa Isabel Bonaensena falleció el 6 de diciembre de 1578, y Juan Lorenzo murió a los pocos meses, antes del 1 de junio de 1579, fecha en que el Consejo Secreto se reúne para pagar a sus herederos la paga correspondiente al salario de San Juan. Su muerte pasó desapercibida. No se celebraron funerales solemnes ni se leyó oración fúnebre. Un alumno de Palmireno, Vicente Blas García, publicó un *Brevis epitome* (1581) en memoria de su maestro.

La producción literaria de Palmireno es extensa y variada. Andrés Gallego enumera 210 títulos, que han sido divididos por José M.ª Maestre de la siguiente forma: 1.º Retórica y Elocuencia. 2.º Gramática griega y latina. 3.º Composición y didáctica del latín. 4.º Lexicografía. 5.º Paremiolo-

---

[102] Gallego Barnés, A., *o.c.*, pp. 88-89. Sin embargo, el tono irónico que emplea Palmireno al referirse al modo de enseñar la lengua latina que tenían los «Aragoneses», hace pensar que la Universidad de Zaragoza no estaba a la altura que exigían los tiempos: «De lo que hizo en prosa Antonio (Nebrija), si no le comentan Aragoneses, es harto provechoso. Pero hay comentos antiguos en Caragoça que con sus anotaciones de syntaxis preceptiva, permissiva y prohibitiva, me hacen acordar del famoso corssario Frandaya...», en *Razonamiento...*, p. 175.

[103] *Idem*, pp. 91-98. Entre sus propuestas figura la *lición de coro*, consistente en tomar la lección a los alumnos a primera hora del día y personalmente, no en grupo. La *copia verborum*, consiste en el desarrollo de una idea, por ejemplo de Cicerón, con palabras distintas de las empleada por éste; de esta forma, el alumno enriquece su vocabulario. Finalmente, está el *cartapacio o método de sacar apuntes*, tomado de Erasmo y Vives; consiste en una ordenada distribución del papel para ir anotando con rapidez el contenido de las lecciones del profesor a medida que éste va explicando.

[104] *Id.*, p. 175.

gía latina y castellana. 6.º Guías de estudio. 7.º Traducciones. 8.º Anotaciones a autores latinos. 9.º Discursos. 10.º Teatro. 11.º Literatura devota. 12.º Opúsculos varios[105].

Tan prolija y asistemática producción literaria es una prueba de que estamos ante un humanista perteneciente a la «generación puente» entre el Humanismo renacentista, de signo gramatical y retórico, y ese otro Humanismo renacentista hispano, de corte cristiano y elitista, que se caracteriza por el universalismo de su contenido (teología, filosofía, historia, retórica, etc.). No se olvide que Palmireno, además de los estudios de Artes y Filosofía, hizo el bachillerato en Medicina, y que sus conocimientos de los Santos Padres de la Iglesia, de geografía y otros saberes eran muy amplios.

Junto a su condición de humanista erudito, destaca su faceta de pedagogo. La pedagogía de la *humanitas*, en la más pura vertiente de Quintiliano y Vives, abarca tres dimensiones escalonadas: *bene dicere* (cómo hablar bien), *bene sapere* (cómo saber bien) y *bene vivere* (cómo obrar bien):

> «Primeramente procura que tu fin sea bueno, si no, vendrá al revés. Si tú imaginas que el estudiar ha de ser para ganar ducados, vendes muy barato un joyel tan excelente. Has de pensar que tus trabajos en letras han de ser para alcanzar doctrina y poder verdaderamente y sin pasión juzgar de las cosas divinas y humanas[106].»

Toda la educación intelectual, entendida como el cultivo de los dones más preciados de la naturaleza humana: razón y palabra —*bene sapere* y *bene dicere*—, sobresale por su intencionalidad unificadora de las potencias del hombre y su trabazón con la vida. De suerte que si éstas se muestran desordenadas, difícilmente la función cognoscitiva aportará óptimos frutos en el campo de la ciencia; he aquí, pues, la íntima relación de la educación moral e intelectual[107].

En la obra literaria del humanista aragonés no hay que separar al maestro universitario de las «buenas letras» (*bonae litterae*), que enseña, escribe libros, traduce, recita, perora, etc., del pedagogo que se entrega en cuerpo y alma a la formación completa de los jóvenes, ya sean de procedencia humilde (*El estudioso de la aldea*, 1568) como de la burguesía. La confianza en la educación fue una idea dominante en el humanismo erasmiano y vivesiano, que practicó plenamente Palmireno, y que dos siglos más tarde hará suya la Ilustración.

---

[105] *Ibíd.*, pp. 279-291, MAESTRE, J. M.ª, *o.c.*, pp. 141-148.

[106] Juan Lorenzo PALMIRENO, *El estudioso de la aldea*, Valencia, 1568, pp. 96-97.

[107] ESTEBAN, L., y LÓPEZ, R., «Juan Lorenzo Palmireno», en *Historia de la Educación en España y América*, II, Madrid, Ed. SM-Morata, 1993, pp. 118-122.

a) La formación religiosa

El humanista cristiano ponía la *Pietas* a la base de la formación intelectual del niño. Erasmo, en su *Pietas puerilis*, aconseja que se ejercite al niño a ser devoto desde sus primeros años, porque lo que se aprende en la niñez se recuerda mejor. Juan Luis Vives aconseja lo mismo. De ahí, pues, el puesto importante que a juicio de Palmireno debe ocupar la religión en la enseñanza escolar. «Parece trazar Juan Lorenzo una vía que evita el doble escollo de la superficialidad de las prácticas exteriores y el del recogimiento sobre sí mismo», comenta Andrés Gallego[108].

Palmireno sabe que en la formación religiosa interviene la Gracia, pero mediatizada por la buena disposición del sujeto; para conseguir la cual es necesario orar, dirigir las acciones del hombre hacia el bien evitando el mal, y pensar en el final de la vida: la muerte. Palmireno se inspiró en la literatura espiritual española de su época: fray Luis de Granada, Francisco Osuna, fray Alonso de Orozco, Pedro Sánchez Ciruelo, fray Pedro de Alcántara, etc. y en los humanistas cristianos Juan Luis Vives (*Exercitationes ainimi in Deum*) y Erasmo de Rotterdam (*Enquiridion*). Su enseñanza de la religión está acompañada de abundantes ejemplos y no se pierde en sutilezas doctrinales.

Las diez *Reglas* de devoción que el propio Palmireno puso a la puerta de su aula en Alcañiz, insistían en la oración, la mortificación, la *meditatio mortis*, la enseñanza del dogma y de la liturgia, el recurso a ejemplos edificantes y el conocimiento de lo creído, base de una devoción sincera[109].

b) Las buenas maneras

Palmireno dedica su libro *El estudioso de la aldea* (1568) a la adquisición de los buenos modales. Este tema ya fue tratado por autores clásicos como Aristóteles, Platón, Cicerón y Quintiliano. En sus obras se encuentran abundantes reglas de cortesía para la vida social del niño, las cuales podían ser adaptadas a las nuevas circunstancias sociales.

Durante el siglo XVI fue muy leído y reeditado el libro de Erasmo *De civilitate (De la urbanidad),* porque propone un modelo de comportamiento humano acorde con las exigencias de ese siglo. Otros tratados que también tuvieron éxito en el XVI fueron *El Cortesano* de Baltasar de Castiglione (en realidad trata más de la vida en la Corte que de urbanidad) y *Il Galateo* de Giovanni Della Casa, más práctico que el libro de Erasmo, y que gozó de gran aceptación entre los italianos, los españoles y los franceses.

---

[108] GALLEGO BARNÉS, A., *o.c.*, p. 221.

[109] *Ibíd.*, p. 232.

Palmireno, en su *Tratado de la buena crianza* (tercera parte de *El estudioso de la aldea*), sigue las huellas de Erasmo y de Della Casa, distanciándose, en cambio, de Castiglione:

> «Es cierto que la buena crianza no estorba la devoción, pero avísote que el cortesano que busco, no es el galán que sirve a una dama, como el conde Baltasar Castellón lo retrata, sino un docto mozo, contrario a grosero y sucio[110].»

Palmireno sigue muy de cerca los consejos de urbanidad que da Erasmo en su tratado, hasta el punto de que parece un plagiario del mismo. Pero no es así. Erasmo era de sobra conocido por cualquier lector culto. Por eso, resulta más lógico pensar que Erasmo y Palmireno comparten las mismas preocupaciones, y que ambos dirigen sus consejos a una clase social precisa: la burguesía. En efecto, desde Platón, el cultivo de las Artes liberales era exclusividad de las clases cultas y desahogadas económicamente, las cuales cultivaban una urbanidad y una moral propias. En algunos aspectos la moral de estas gentes era más liberal que la permitida a las gentes que desempeñaban los oficios inferiores. Erasmo y Palmireno reivindican para sí mismos el acceso a un *status* social privilegiado, según les correspondía por su saber. Pero ninguno de los dos tuvo mentalidad aristocrática. En su obra *De civilitate,* Erasmo «presenta un código de conveniencias, que corresponde, no tanto al joven aristócrata para quien escribe, sino a los adolescentes de procedencia humilde que ven en el ejercicio de las letras el acceso a una categoría intermedia entre la nobleza por una parte y los artesanos, mercaderes y campesinos por otra»[111].

Para Palmireno la urbanidad no se queda en la adquisición de una forma externa, sino que tiene un alcance interior, ético: la práctica del bien en todos los órdenes de la vida como en el vestir, en el comer, en el hablar, en el orar, en el pensar, en el obrar, etc. Este conjunto de virtudes humanas está coronado por la *prudencia*, corona de todas las virtudes. Al niño se le enseña la prudencia a través de sentencias, refranes, ejemplos, fábulas, etc. que los maestros tienen que ir soltando durante las explicaciones de clase:

> «Procura que tu discípulo lleve de tu lección alguna sentencia, refrán, símile, apotegma y cosas para enmendar sus costumbres, cobrar experiencia de bien vivir y ser prudente[112].»

c) La formación lingüística

La adquisición de los buenos modales comprende también el uso correcto de las lenguas latina y castellana, porque la educación, para ser perfecta debe ser global: intelectual, física, moral y espiritual:

---

[110] Juan Lorenzo PALMIRENO, *El estudioso de la aldea*, p. 86.

[111] GALLEGO BARNÉS, A., *o.c.*, pp. 240-241.

[112] Juan Lorenzo PALMIRENO, *Orden de leer a Cicerón*. Cfr. Gallego, A., *o.c.*, p. 242, n. 33.

> «No solamente quiero que lleves las manos limpias de tinta…, pero aun en los vocablos seas tan recatado que no admitas sino aquel que tu maestro aprobare[113].»

El recato y la limpieza afectan por igual a las palabras y a las acciones. En la mayoría de las escuelas españolas, dirigidas por maestros incompetentes, la enseñanza de la lengua latina tropezaba con graves obstáculos: métodos rutinarios, barbarismos, crueldad de los castigos, etc. Eran tales las dificultades, que muchos niños y jóvenes renunciaban al saber, unas veces por desánimo, y otras veces porque nos les resultaban atrayentes las materias que aprendían:

> «Tales como éstos (se refiere Palmireno a los maestros) corrompen los ingenios de los niños y con carretones de preceptos los espantan de tal modo que estiman más aprender cualquier oficio que no letras[114].»

Por esta razón, Palmireno desautoriza el uso de las gramáticas tradicionales como las de Donato y Despauterio (*Sintaxis Joannis Despauterii*), por considerarlas poco pedagógicas. Sobre la gramática de Antonio Nebrija (*Introductiones latinae explicatae,* 1481), dice Palmireno que tiene el mérito de ser obra del restaurador del buen latín, pero que no le convence el recurso que emplea, consistente en explicar las reglas gramaticales a base de versos mnemotécnicos:

> «Lo que Antonio escribió en prosa, claro es, pero en verso: ¡Dios me libre! no me parece, sino que a los niños que habían de aprender a andar en una sala alegre con azulejos o ladrillos, los llevó a un callejón de guijarros. Bien veo que el verso es suave y ayuda a la memoria; pero por un placer, da doscientos pesares[115].»

La regla de oro para una buena gramática, dice Palmireno, consiste en pocos preceptos, claros, y muchos ejercicios. La acumulación de reglas, comentarios y sutilezas entorpecen la comprensión de las reglas gramaticales. Como ejemplo de gramática antipedagógica, Palmireno señala las que conoció en la universidad de Zaragoza:

> «De lo que hizo en prosa Antonio, si no le comentan Aragoneses, es harto provechoso. Pero hay comentos antiguos impresos en Zaragoza que con sus anotaciones de sintaxis preceptiva, permisiva y probativa, me hacen acordar del famoso corsario Frandaya, el cual el año 1494, untaba con mucho sebo las peñas de la ribera, y las piedras que de tiempo antiguo estaban para saltar los navegantes en tierra; con lo cual los soldados que con prisa y gran fuerza saltaban para salir a tierra, deslizándoseles los pies, y embarazándolos las armas, caían en la mar[116].»

---

[113] GALLEGO, A., *o.c.*, pp. 237-242.

[114] Juan Lorenzo PALMIRENO, *El estudioso de la aldea*, p. 95.

[115] ID., *Razonamiento que hizo Palmireno a los Regidores de su patria de la orden de enseñar* (Segunda parte del *Latino de repente*, Valencia, 1573), pp. 173-74.

[116] *Ibíd.*, p. 175.

En cuanto a las lecturas de los autores clásicos latinos y griegos, Palmireno muestra un espíritu abierto y un juicio atinado. Así, de los *Coloquios* de Juan Luis Vives, dice que «contienen frases duras y vocablos impropios», aunque son admirables desde el punto de vista cristiano y de la riqueza verbal. Ovidio y Juvenal le parecen poco provechosos para la juventud. El *De officiis* de Cicerón resulta demasiado severo por el tema tratado y por su estilo. Palmireno prefiere Virgilio y las *Cartas* y *Discursos* de Cicerón, «porque ayudan a perfeccionar la lengua latina y adornar el español»:

> «Has de trabajar primeramente en que tengas caudal en el lenguaje de tu Patria: si no, es por demás, quien en su lengua es mudo, ser caudaloso en la latina que es estranjera[117].»

d) La educación práctica

La pedagogía de los humanistas se basaba en el esfuerzo como principio impulsor de las demás facultades de la persona. Por esto, la primera facultad que se debía desarrollar en el niño era la voluntad. Pero no en un sentido espartano o estoico. El niño ha de esforzarse, pero, al mismo tiempo, ha de encontrar gratificación en su esfuerzo. Palmireno toma de Quintiliano, de Erasmo y de Vives la mayoría de sus recursos pedagógicos encaminados al fortalecimiento de la voluntad. Pero no basta con querer; también hace falta saber hacer, porque la vida de cada persona se desenvuelve en unas circunstancias concretas que hay que saber dominar.

La orientación práctica fue más acusada en los humanistas españoles que en los de Centro-Europa. Éstos insistían más en los aspectos intelectuales de la educación. Palmireno, un hombre de origen humilde, fue consciente de que la mayoría de los niños acuden al aula con la preocupación primordial de prepararse para la vida: para aprender a convivir, para aprender a desempeñar un trabajo con eficacia, para aprender a relacionarse con personas de superior categoría social, etc. La educación, por tanto, no puede limitarse a la transmisión de saberes teóricos, sino que debe ir acompañada de una preparación para la vida, para saber sortear los mil obstáculos que nos surgen a cada paso:

> «*Agibilia*, llama el vulgo la desenvoltura que el hombre tiene en ganarse un real, en saberlo conservar y multiplicar, en saberse bien asentar sobre su cuerpo la ropa, tratarse limpio, buscar su descanso, ganar las voluntades y favores, conservar su salud, no dejarse engañar cuando algo compra y regirse de modo que no puedan decir: este hombre, sacado del libro, es un grande asno[118].»

---

[117] Juan Lorenzo PALMIRENO, *El latino de repente*, Valencia, 1573, p. 18. Cfr. GALLEGO, A., *o.c.*, p. 248.

[118] ID., *El estudioso cortesano*. Cfr. GALLEGO, A., *o.c.*, p. 257.

Palmireno no se propuso pensar un modelo de hombre ideal para su época, al estilo, por ejemplo, de *El Cortesano* de Castiglione en el siglo XVI o de *El Discreto* de Gracián en el siglo XVII. El objetivo de Palmireno tuvo carácter práctico: orientar al joven mediante consejos sacados de la propia experiencia, enseñándole a comportarse con éxito en los diferentes aspectos de la vida.

Entre los consejos que Palmireno sugiere al estudiante figuran: la preparación profesional, el arte de la conversación con personas de distinta clase social y oportunidad en el hablar, la posesión de un caudal de conocimientos suficiente para poder intervenir airosamente en cualquier conversación, conocimientos de los primeros auxilios médicos, saber tomar las debidas precauciones antes de viajar y saber defenderse cuando uno se siente injustamente tratado.

En conclusión: «Es necesario contemplar a Palmireno como un profundo humanista, consumado retórico, buen latinista, conocedor de múltiples idiomas y pedagogo notable, injustamente olvidado por la historiografía pedagógica; hombre, sin duda, que trasciende su tiempo, ofreciendo una orientación ético-religiosa y social del saber y de la enseñanza, que anuncia la preocupación didáctico-metodológica del realismo del siglo XVII»[119].

Se ha tardado demasiado en reconocer el mérito científico de este ilustre humanista aragonés, de quien Baltasar Gracián escribió que: «Tuvo extremado gusto en recogerlos (los refranes selectos) el erudito y mucho más que gramático, el juicioso Aragonés, que pudo hacer célebre la amena y fértil Alcañiz, su patria[120].»

PEDRO SIMÓN ABRIL (1540?)

Aunque no sea aragonés de nacimiento, es necesario dedicar un espacio a este humanista español que ejerció la docencia en la recién creada universidad de Zaragoza en un momento de crisis del Humanismo. Además, las únicas noticias seguras que se tienen de Simón Abril se refieren a su estancia en Aragón, primero en la villa de Uncastillo y después, por dos veces, en la universidad de Zaragoza[121].

Pedro Simón Abril llevó una vida errante y vivió muy condicionado por los problemas económicos. A pesar de sus cualidades intelectuales y pedagógicas no llegó a figurar entre los humanistas españoles de primera fila. Él

---

[119] ESTEBAN, L., y LÓPEZ, R., *o.c.*, p. 121.

[120] *Agudeza y arte de ingenio*. Discurso XLIII, Madrid, Arturo del Hoyo, 1960, p. 433.

[121] Nació en Alcaraz (Albacete), el año 1540. Margherita Morreale, hispanista italiana que ha estudiado a fondo la vida y la obra de este humanista, lo define con estas palabras: «humanista, pedagogo, traductor, reformador de la enseñanza, gramático, divulgador de la cultura y filósofo». Cfr. MORREALE DE CASTRO, M., *Pedro Simón Abril*, Madrid, CSIC, 1949.

mismo fue consciente de ser un «hombre ignorado». La primera parte de su vida está aún por descubrir: fecha de nacimiento, lugares en los que estudió, y posible origen judío de su familia, tal como parece deducirse de sus apellidos. A partir de 1566 aparece Simón Abril en el Estudio de Artes de Uncastillo (Zaragoza), fundado en 1543, enseñando gramática y filosofía.

La universidad de Huesca, siempre celosa de sus privilegios fundacionales, acusó a Simón Abril de intrusismo, alegando que ella tenía la exclusividad de la enseñanza de la Teología, del Derecho, de la Filosofía y de la Retórica en todo el Reino de Aragón. Según el Decreto fundacional de Pedro IV (1354), sólo se podía enseñar en los pueblos de Aragón la gramática, y la teología en los conventos[122]. Ante las reiteradas negativas de Simón Abril, que se resistía a dejar de enseñar filosofía y latinidad en Uncastillo, fue declarado contumaz y, a continuación, fue excomulgado y multado. Posiblemente, aquella excomunión ocultaba otras intenciones, como la de no aceptar que un Estudio particular de Artes superase en calidad de enseñanza a toda una Universidad[123].

Algo parecido le había ocurrido a Juan Lorenzo Palmireno, cuando se quejó de los «bárbaros» que identificaban «latín ciceroniano» con herejía: «Porque hoy a los ciceronianos llaman luteranos o locos»[124]. En la España *contrarreformista* era bastante habitual semejante identificación. Pero sucedía que, al final, estos «bárbaros» conseguían alzarse con los mejores puestos y desplazaban a los amantes de las verdaderas letras que intentaban enderezar a los jóvenes hacia el estudio genuino de las letras clásicas.

Pocos días duró la excomunión, porque el maestro Simón Abril se retractó públicamente:

> «… sobre la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo, poniendo las manos sobre los santos Evangelios, mirándolos y adorándolos con reverencia, juró que no leería en el reino de Aragón ninguna otra facultad, sino simplemente la gramática… y que procuraría, por lo que estuviere en su poder, defender y preservar los privilegios de la Universidad de Huesca…[125].»

---

[122] En el proceso incoado por la universidad de Huesca contra Simón Abril, se lee lo siguiente: «Cum petrus simon linguae latinae professor habitator ville de un Castillo...». Cfr. MORREALE, M., *o.c.,* p. 256. El pueblo de Uncastillo, perteneciente a las Cinco Villas (Zaragoza), en el siglo XVI era un centro de cultura frecuentado por aragoneses y navarros de los pueblos vecinos.

[123] Eran los años de la crisis de los estudios humanísticos en la universidad de Huesca, y hacía poco tiempo que los maestros Núñez y Juan Lorenzo Palmireno habían abandonado la universidad de Zaragoza por motivos poco claros. Ricardo del Arco cuenta en las *Memorias de la Universidad de Huesca*, que el 25 de septiembre de 1569: «Otorgaron albarán al Maestro mayor, de 60 s. que dio a Martin Sanz para ir a Navarra a buscar maestros de Gramática», pp. 199-200.

[124] Juan Lorenzo PALMIRENO, *El latín de repente*, Valencia, 1573, pp. 104-105. La misma queja se encuentra en el *De causis corruptorum artium,* de Luis Vives.

[125] MORREALE, M., *o.c.*, p. 29. Cfr. «El Proceso incoado por la Universidad de Huesca contra Simón Abril», pp. 149-257.

A los pocos días, Simón Abril aceptó el ofrecimiento del Ayuntamiento de Tudela (Navarra) para enseñar durante cuatro años en el Estudio de Artes de la ciudad ribera «lecciones de libros de gramática y retórica y oratoria y poesía y griego y lógica y metaphísica si obiere auditores para ello»[126]. La estancia en la vecina ciudad de Tudela dejó al Maestro Pedro Simón un grato recuerdo y fue muy fructífera desde el punto de vista profesional, porque allí publicó las siguientes obras: *Introductio ad logicam Aristotelis* (1572) y *Tres libros de Epístolas Selectas de Cicerón* (1572), más la tercera edición refundida de su *Gramática latina* (1573).

Antes de finalizar su contrato de cuatro años con el Ayuntamiento de Tudela, Simón Abril aparece en el Estudio General de Zaragoza como catedrático de Retórica (otoño de 1574). En esta decisión intervino el Síndico y Decano del Ayuntamiento de Zaragoza D. Vicente Agustín, que había mostrado interés en que Simón Abril fuera maestro de sus hijos. A los dos años de estancia en esta Universidad, Pedro Simón pidió aumento de sueldo[127].

Parece ser que el cambio de ciudad no le sentó bien al maestro Simón Abril, porque, al poco tiempo de haberse instalado en Zaragoza, seguía añorando al Estudio de Tudela y lamentándose «de haber escuchado tanto a los que importunaron tan encarecidamente la venida a Zaragoza. Porque esta ciudad es muy rica y hay aparejo para ganarse dineros, también lo hay de gastarse: y yo no tengo tanta cuenta con la gramática, cuanta con el contentamiento»[128].

Quizá alguna otra circunstancia contribuyó a que Zaragoza no le resultase una ciudad grata. En la dedicatoria de las *Fábulas de Esopo* al canónigo de la catedral zaragozana, D. Cipriano Martínez, insinúa Simón Abril su agradecimiento por haberle defendido en algún contratiempo (¿Inquisición?)[129].

En Zaragoza, Simón Abril siguió publicando con éxito algunas traducciones latinas, las cuales eran bien recibidas por las estudiantes debido a

---

[126] *Ibíd.*, p. 35.

[127] «Item por el dicho micer Juan de Luna, Jurado primero, fue dicho y puesto en caso, que Pedro Simón Abril, maestro conducido por la ciudad en el mil quinientos setenta y cuatro, para leer y enseñar en el studio mayor, pidía y suplicaba que el augmento de mil sueldos que el año pasado se le hizo, por deliberación de capítulo y consejo a más de los cient scudos que la ciudad por sus travajos le tiene assignados y constituydos en cada año, se declarase que no obstante la deliberación en contrario hecha, le debían correr desde doce de agosto del mesmo año proximo passado, en que fué conducido, pues desde entonces començó a leer y enseñar los exercicios que de presente haze y ha quatro en quatro meses don Francisco Romero, mayordomo de la ciudad, se los de y pague con alvarán de los señores jurados y aquellos ponga a quenta de las expensas menudas», en JIMÉNEZ CATALÁN, M. y SINUÉS URBIOLA, *o.c.*, p. 35.

[128] *Ibíd.*, p. 37.

[129] *Ibíd.*, p. 38, n. 1.

su bajo precio, inferior, por lo menos, al que pagaban por los libros importados, que eran la mayoría. Estas traducciones son: *Discurso contra Verres* (1574), *Las Fábulas de Esopo* (1575) y *Seis Comedias de Terencio* (1577). También publicó *Artis Gramaticae linguae rudimenta* (1576), para principiantes. Simón Abril no tuvo éxito con las traducciones de la *República* y de la *Ética* de Aristóteles, que ya tenía preparadas en 1577.

Poco más se sabe de la primera estancia de Simón Abril en Zaragoza. En una carta al notario de Tudela le cuenta la visita que ha hecho a la Corte de Felipe II en el Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Simón Abril habló al monarca sobre sus traducciones, pero sólo consiguió de éste una ayuda económica para sufragar los gastos de los dos meses de estancia en El Escorial.

Durante cinco años ejerció Simón Abril de preceptor en el Estudio de Alcaraz, su pueblo natal, tras haber superado las pruebas de ingreso pertinentes. No se aclimató al ambiente, ni quiso sujetarse a las condiciones estipuladas en el contrato. Simón Abril necesitaba otros ambientes que le ofrecieran mejores posibilidades para la publicación de sus libros. Y la oportunidad le vino de don Pedro Cerbuna, que acababa de «refundar» el Estudio General de Zaragoza (1583). El canónigo zaragozano nombró a Simón Abril catedrático de Gramática (latín, griego y retórica).

En su segunda estancia en la universidad de Zaragoza publicó los dos libros de las *Epístolas Selectas de Marco Tulio Cicerón* (1583), los ocho libros de la *República* de Aristóteles (1584), los *Apotegmas* de Antonio y la *Gramática griega* (1586). Curiosamente, esta última obra está dedicada al Rector y Claustro de la Universidad de Salamanca. ¿Buscaba con este gesto preparar su próximo desembarco en aquella Universidad? En la portada se lee: «Simón Abril, Maestro en Filosofía y Catedrático de lengua griega en la Universidad de Zaragoza». En cambio, en la edición de 1587 sólo aparecen sus apellidos: Simon Abril, Maestro en Filosofía.

Breve fue, por tanto, la segunda estancia de Simón Abril en la universidad de Zaragoza. A partir de esta fecha (1587), sólo se sabe que Simón Abril estuvo contratado como maestro en Medina de Ríoseco (Valladolid) y que quiso volver a Tudela (1594). No consta, en cambio, ni el año ni el lugar de su fallecimiento, aunque algunos suponen que fue en Medina de Ríoseco el año 1594.

Estos cambios continuos de lugar de trabajo permitieron a Simón Abril conocer de cerca la situación social, moral e intelectual de los niños españoles: «Yo sólo para mis rudos españoles y no para los doctos he querido tomar este trabajo».

Simón Abril es el clásico tipo de letrado español del Siglo de Oro que actúa movido por una preocupación nacional, ofreciendo soluciones a los problemas de los españoles, en este caso, a los problemas ocasionados por la falta de instrucción. De ahí nace su doble preocupación: elevar el nivel

cultural de los españoles y preparar a los futuros gobernantes con un programa de estudios apropiado y exigente.

Este programa contiene dos partes. Primero, enseñar las lenguas clásicas de una manera fácil y rápida, de modo que sirva de acceso a las «honestas disciplinas». Segundo, la compilación de una enciclopedia del saber en lengua castellana que abarque las tres materias más necesarias para la vida: la lógica, la filosofía natural y la ética. El contenido de estas materias se distribuye escalonadamente por edades. De 5 a 12 años, lectura y escritura en castellano, latín y griego; de 12 a 14 años, lógica y matemáticas; de 14 a 18 años, retórica y filosofía natural, y de 18 a 20 años, Ética de Aristóteles y Metafísica.

Como buen humanista, Simón Abril fue un maestro consumado en el arte de enseñar las lenguas vernácula y clásica. La lengua, escribe Simón Abril, es una creación de Dios, por eso encierra dos dimensiones: la natural, (la lengua es la misma en todos los tiempos y lugares), y la formal (la lengua tiene una parte convencional pero dentro de un orden lógico). Simón Abril explica la sintaxis gramatical siguiendo la obra *De constructione* de Erasmo. No fue partidario de la gramática de Nebrija; la encuentra muy prolija y llena de «vanas sofisterías». En cambio, coincide con Nebrija en cuanto al uso del castellano en toda la enseñanza, incluida la enseñanza del latín, porque el latín se corrompe hablándolo, ya que tendemos a equipararlo con el lenguaje vulgar.

En general, los humanistas españoles (fray Luis de León, Francisco de Vitoria, Lorenzo Palmireno, Huarte de San Juan, Simón Abril, etc.) se debatieron en un difícil equilibrio entre el conocimiento de las lenguas griega y latina, que permiten acceder a los mejores libros, y el cultivo de la propia lengua como vehículo de la nueva cultura. A finales del siglo XVI los humanistas españoles eran partidarios de usar al máximo la lengua vernácula.

Tampoco falta en Simón Abril una teoría de la lengua; reconoce que cada lengua tiene un patrimonio de palabras y de giros fijado por el uso que de ellos han hecho los buenos autores. La lengua, escribe, tiene su propio «genio», ese algo que se intuye pero que no se sabe explicar. Por eso no son sinónimos gramática (estructura) y lengua (expresión vital de una colectividad). Simón Abril considera el estilo y la elegancia de la palabra (retórica) como un valor que afecta al contenido de las palabras.

Poco antes de morir, Simón Abril publicó su obra pedagógica *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas y la manera de enseñarlas* (1589). Está dirigida al rey Felipe II, y tiene por objeto poner de manifiesto el estado en que se encuentra la enseñanza en España, señalando algunas líneas generales de su posible reforma:

> «Brevemente advertiré a V.M. lo que en cuarenta y tres años de estudios de letras griegas y latinas y todo género de doctrina en que me he ejercitado he podido advertir de yerro en la manera de enseñar, confiriendo las letras antiguas con las que ahora se ejercitan…

> Primer error en el enseñar comúnmente las ciencias es el enseñarlas en lenguas extrañas y apartadas del uso común y trato de las gentes.
>
> Segundo error común es el no contentarse los maestros con las cosas que particular y propiamente tocan al sujeto de cada una de ellas, sin mezclar las cosas con las de los otros, para mostrarse muy doctos en ciencias diferentes, teniendo más en cuenta su propia ostentación que el bien y utilidad de los que aprenden.
>
> Tercer error es el desordenado deseo que tienen los que aprenden de llegar de presto a tomar las insignias de doctrina que vulgarmente llaman grados, a que tienen hoy más ojo los hombres por sus particulares ambiciones y codicias, que a salir con la empresa de la verdadera doctrina. Porque de aquí nace el desear ser enseñados los hombres por compendios, sumas o sumarios, que es lo que va destruyendo y haciendo poner en olvido la lección de los antiguos escritores[130].»

Desde el punto de vista filosófico, Pedro Simón Abril no fue un autor original pero sí un notable divulgador en lengua castellana de la filosofía de su tiempo. Su producción filosófica abarca: recopilaciones (Filosofía racional y Filosofía natural), comentarios (se han perdido) y traducciones (Ética y Política de Aristóteles).

Simón Abril identifica la filosofía con todo lo que abraza la razón con su luz natural, y con una determinada actitud frente a la vida. Según Aristóteles, la filosofía busca la verdad y el bien, los dos fines del hombre. La verdad, y por tanto la filosofía, fue comunicada por Dios a los hombres al principio de los tiempos. Según el sentir de los humanistas, el filósofo tiene por cometido reconstruir esa verdad que se ha ido ocultando por la desidia de los hombres. No cabe hablar por tanto en filosofía de creación de ideas, sino de búsqueda y de encuentro.

El filósofo manchego divide la filosofía en tres partes, siguiendo la división platónico-agustiniana: lógica, filosofía natural y ética.

a) La lógica

Estando Simón Abril de maestro en Tudela publicó *Introductionis ad Logicam Aristotelis libri duo* (1572), obra que refundió y reeditó en castellano el año 1587 con el título de *Primera parte de la Filosofía llamada Lógica, o parte racional*. Simón Abril la publicó con la intención de contribuir a la «reforma» de este saber. Evidentemente, el maestro Simón Abril se está refiriendo con la palabra «reforma» al rechazo de los farragosos tratados de las Súmulas, pero sin entrar a distinguir lo negativo de lo positivo que encerraban. La «lógica humanista» fue una reacción en el fondo y en la forma contra los excesos de los tratados medievales. El proyecto de Simón

---

[130] Cfr. ESTEBAN L., y LÓPEZ, R., «Pedro Simón Abril», en *Historia de la Educación en España y América*, II, pp. 127-128.

Abril se inscribe dentro de la «lógica humanista», pero sólo en la forma, porque en cuanto al contenido se trata de una lógica tradicional. En efecto, el libro de Simón Abril está escrito en castellano, con un estilo «llano y popular» y, sobre todo, con brevedad. Pero Simón Abril sigue siendo un escolástico, un aristotélico con matices, pues le resultaba odiosa la «oscuridad» de la obra del estagirita. Por eso, Simón Abril añade a la lógica aristotélica un toque de retórica, siguiendo la corriente humanística. De la retórica de Aristóteles aprecia la parte «inventiva», como hizo Cicerón, por ser la parte práctica, la que sirve para sacar argumentos. Pero, Simón Abril no quiere tratar de retórica, una disciplina que en su tiempo ya no servía más que para preparar sermones de iglesia.

Simón Abril define la lógica como: «Una ciencia o arte, o facultad, que enseña, cómo se ha de demostrar la verdad, en las cosas dudosas, cuanto al entendimiento humano le es posible»[131]. Bien se la considere como ciencia, como arte o como facultad, lo fundamental es su objetivo: demostrar la verdad. De ahí arrancan los principios de este saber:

1.º *La razón humana puede alcanzar la verdad.* El entendimiento humano juzga de su propio objeto «perfectamente con verdad», siendo las únicas dos condiciones para que sus juicios sean verdaderos el estar bien dispuesto y el ser la verdad de suyo tan clara, «que por si misma sin otro medio alguno sea inteligible». El gran obstáculo del entendimiento son los sentidos, necesarios para el conocimiento, pero capaces también de engañarnos. El entendimiento conoce lo singular a través de las especies y de los géneros.

2.º *La lógica sirve de instrumento a todas las demás ciencias y tiene voto dondequiera.* No se debe confundir la lógica con la metafísica ni con las ciencias particulares, cada una de las cuales tiene su propio objeto o materia. La lógica trata de las «segundas consideraciones» (intenciones), esto es, considera las cosas «respectivamente». Lo que tiene en común la lógica con las demás ciencias es el aspecto metódico, que debe ser racional o lógico. «Así como el que sabe el camino no puede errar de llegar al puesto, do pretende ir, así también el que sabe el método en las ciencias, no puede errar en llegar al fin de ellas».

3.º *Los caminos de las ciencias son cuatro, y la lógica es la que enseña a recorrerlos.* Esos cuatro caminos o métodos son: de resolución o análisis, de composición o génesis (síntesis), por definición y división, por definición y participación. El primero considera el fin de la cosas y, luego, el medio más cercano para alcanzarla, hasta llegar a los primeros principios; el segundo sigue el camino inverso, valiéndose de los mismos medios que se han hallado por el análisis. El tercero

---

[131] MORREALE, M., *o.c.*, p. 111.

define la cosa por su género y diferencia, la divide luego en sus especies, llegando a las especies últimas. El cuarto la divide en sus partes principales e inmediatas.

4.º *La lógica enseña a dividir*. Es lo más característico de la lógica: dividir y ordenar. Aristóteles divide y ordena las cosas por categorías. Desde antiguo se venía pensando que el conocimiento verdadero va precedido por una buena división, tanto en ascética (virtudes y vicios), como en filosofía (categorías, causas) o en la ciencia (esferas).

5º *La lógica enseña a definir*. Según Aristóteles, la definición se hace por el género y la diferencia específica. Pero caben muchas formas de definición: por partición, por división, la etimología y la descripción, según sea la materia que se trata de definir.

6º *La lógica enseña a demostrar*. En el uso de la razón el hombre se puede proponer tres fines: enseñar, persuadir o engañar. Enseñar es hacer que otro sepa con evidencia y certeza lo que se pretende. Persuadir es hacer creer por principios probables. Engañar es inducir a error por razones engañosas. De las diversas clases de discurso, es conveniente conocer el discurso engañoso para poder evitarlo; el discurso dialéctico se debe emplear cuando no se puede llegar a la verdad cierta e infalible; pero sólo el discurso demostrativo tiene valor científico, y se apoya en proposiciones inmediatas e indemostrables.

Hay dos clases de demostración: «del qué» (lo primero se demuestra por lo postrero) y «del por qué» (se llega a lo postrero por lo primero). En el primer caso se parte de la experiencia; por eso, este tipo de demostración, aunque sea la más común, es la más imperfecta. Como se puede apreciar, Simón Abril no se aparta de la lógica aristotélica. Sigue concediendo más valor a los argumentos deductivos que a los inductivos, en un momento en que la ciencia avanzaba por la aplicación del método inductivo (inducción incompleta o hipótesis científica). Pero Simón Abril, como otros escolásticos, buscaba la certeza absoluta, y ésta sólo podía ser fruto del método deductivo.

b) La filosofía natural

Más que por su valor intrínseco, esta obra tiene el valor de estar escrita en lengua castellana, ser un resumen de filosofía natural sacada de manuales escolásticos de su tiempo, y estar dirigida a un público culto pero no especializado. Por eso pone ejemplos, claros desde el punto de vista pedagógico, pero insuficientes desde el filosófico.

El objeto de la filosofía natural es «el cuerpo natural», sujeto a alteraciones y cambios. Siguiendo a Aristóteles, Simón Abril divide el cuerpo móvil en: principios, elementos, minerales, plantas, animales y hombres. Los principios de las cosas naturales son tres: privación del ser, la forma que se adquiere, y la materia que la recibe. En este punto Simon Abril se aparta de la concepción hilemórfica de Aristóteles-santo Tomás y sigue a

Escoto. Este admite una materia real y dotada de una primera forma sustancial, sujeto de accidentes, pero no constituye el ser en su especie concreta, algo propio de la última forma substancial, que da la última perfección al ser. Así, pues, en un mismo ser hay pluralidad de formas subordinadas entre si.

De acuerdo con el esquema aristotélico, Simón Abril analiza la naturaleza del ser físico: el movimiento, el infinito, el lugar, el vacío, el tiempo, la eternidad del mundo, y concluye con la doctrina sobre el cielo (cosmografía), para cuya exposición confecciona esquemas y mapas sobre «la fábrica del mundo».

Concluida la parte cosmográfica, Simón Abril pasa a la parte del hilemorfismo referida a la vida: clasificación de los cuerpos y explicación por sus causas. Simón Abril no se aparta de Aristóteles, aunque también tiene presentes las aportaciones de autores recientes, como es el caso de Juan Luis Vives, autor del libro *De anim*a *et vita* (1538). Margherita Morreale lamenta que Simón Abril no hubiera tenido más en cuenta al filósofo valenciano en lo concerniente a la psicología humana:

> «¡Cuánta distancia entre esta sencillísima exposición del mecanismo de la voluntad y la tajante distinción de lo bueno y lo malo, de la honestidad y la buena razón, por un lado, y las pasiones, por otro, y el capítulo correspondiente de Luis Vives! Si bien el fundamento filosófico viene a ser el mismo, ¡cuánto más fina la psicología de este último cuando trata de las fluctuaciones de la voluntad interior y exterior y de las muchas y variadas formas de incitación por parte de la razón![132]»

Pedro Simón Abril no fue un filósofo ni pretendió serlo; sí fue, en cambio, un maestro imbuido de espíritu humanista, que creyó en el valor estético y moral de las letras clásicas, un hombre deseoso de contribuir a la mejora de la enseñanza de las escuelas españolas, para lo cual puso todo su empeño en divulgar el saber de su tiempo. A finales del siglo XVI este saber se hallaba en España mediatizado por la vuelta al aristotelismo.

8. EL HUMANISMO TEOLÓGICO

El Renacimiento se distingue por su preocupación por el método y por el retorno al hombre y a las fuentes literarias, artísticas, filosóficas y religiosas. Respecto a lo primero, los humanistas muestran su aversión al método escolástico, basado en la *Quaestio* y la *Disputatio*, es decir, en el predominio de la dialéctica. Aunque en su origen el método escolástico era inseparable de la teología, con el tiempo desplazó las preocupaciones teológicas para convertirse en una síntesis ideológica encabezada por un gran

---

[132] *Ibíd.*, p. 167.

maestro que daba lugar al nacimiento de una Escuela de pensamiento: tomista, escotista, etc. De hecho, cuando se intentaba remontar el orden de la razón y llegar a la experiencia interior, no se recurría a la teología escolástica, sino a los grandes místicos: Dionisio Areopagita, Gerson, Eckhart, Lulio, Cusa, etc.

En cuanto a las fuentes, los humanistas sustituyen el método lógico y filosofante de la *Quaestio* por la exégesis de textos en su contexto histórico, Crítica, historia, filosofía, experiencia religiosa, razón, todo apunta hacia una reforma necesaria de la teología, comenzando por la búsqueda de un nuevo método. «El Renacimiento planteó de raíz en problema del método en teología y lo centró en la crítica al abuso de la razón, en la necesidad de la filología latina, griega y hebrea, en el valor de la tradición y en la aceptación de la experiencia»[133]. La palabra «ars», «ratio», «methodus» suele acompañar a los títulos de las obras renacentistas: *Arte de la gramática*, de Nebrija; *Arte de la aritmética*, de Silíceo; *Arte del canto llano*, de Martínez de Bizmo; *Ratio Studiorum*, de los jesuitas; *Syruporum universa ratio*, de Miguel Servet. Se trata de convertir los descubrimientos científicos y geográficos en realidad repetible, siguiendo normas claras y seguras.

En España, la búsqueda de un nuevo método teológico culminó en la obra de Melchor Cano, titulada: *De locis theologicis* (1562), una verdadera «ars inveniendi» o método de construir la ciencia divina según reglas claras y ciertas. «Antes de mí no se estudiaba todo lo debido a los argumentos de la fe; los problemas teológicos se ventilaban casi siempre con argumentos de razón. Yo, he conmutado el orden empleado por santo Tomás. Él, en su *Suma contra gentiles*, propone primero los argumentos de razón, y después los de autoridad o término. Yo, en mis lecciones, siempre enseñé primeramente lo que definía la fe y después lo que mostraba la razón» (Lib., XII, cap. X).

Late en estas palabras de Cano una clara crítica a los teólogos que filosofan de temas divinos con silogismos retorcidos, o que ponen todo en discusión de una forma pertinaz. Asimismo, Cano señala que en ningún lugar como en el mismo hombre se puede encontrar a Dios, porque ha sido creado a su imagen y semejanza. Así pues, la armonización de fe y razón y la manifestación privilegiada de Dios al hombre son las bases del nuevo método teológico. La antropologización de la teología dio espléndidos frutos en la universidad de Salamanca, cuyos teólogos pusieron como sujeto de su discurso teológico al hombre y sus necesidades: el indio americano, la sociedad nacional e internacional, la paz, la guerra, los tributos, etc. Francisco de Vitoria (1492-1546) es el referente máximo de esta nueva forma de hacer teología. Los humanistas centroeuropeos no llegaron tan lejos como los teólogos salmantinos. Aquellos, como sucedió entre los

---

[133] ANDRÉS MARTÍN, M., *Pensamiento teológico y cultura*, Madrid, Atenas, 1989, p. 121.

erasmistas, insisten más en la teología como misterio, como piedad, más que como razón o sistema. Sus fuentes teológicas son únicamente la Sagrada Escritura y algunos Santos Padres. Por su parte, Melchor Cano distingue dos clases de lugares teológicos o fuentes que permiten aceptar o rechazar un supuesto. Unas son propias: Sagrada Escritura, Tradición, autoridad de la Iglesia católica y de la Iglesia romana, los concilios generales, los Santos Padres, teólogos y canonistas, y otras son impropias: razón natural, autoridad de los filósofos y juristas, la historia y la tradición. Melchor Cano estructura los lugares teológicos según la doctrina aristotélica de los «loci», seguida también por Cicerón y Agrícola.

Hemos destacado a Miguel Servet como representante aragonés del Humanismo teológico, aunque con el mismo derecho lo podíamos haber incluido en el Humanismo científico, dado su trascendental descubrimiento de la circulación menor de la sangre. Pero, el hecho de que muriera defendiendo unas determinadas creencias religiosas, con las cuales él creyó que contribuía a la reforma de la Iglesia y al avance de la ciencia, justifica su inclusión en este apartado. La imagen de Miguel Servet, médico y teólogo, ardiendo en llamas «atizadas» por el intransigente reformador Calvino, se ha convertido para los europeos en una referencia obligada de una historia de luchas religiosas que nunca más deben repetirse entre nosotros.

MIGUEL SERVET (1511-1553)

Miguel Servet y Conesa vino al mundo en la pequeña localidad oscense de Villanueva de Sijena el día 29 de septiembre de 1511[134]. Poco tiempo residió en Aragón, porque desde los 14 años vivió fuera de su tierra, pero sin perder nunca su identidad aragonesa. En sus libros dejaba constancia de su lugar de origen: *Michael Servetus, alias Revés, ab Aragonia Hispanus.*

---

[134] La tradición ha consagrado el apellido Servet en lugar de Serveto. Toda su familia usó el apellido Serveto, toponímico pirenaico. Fueron sus padres don Antón Serveto, alias Revés, oriundo del mismo Villanueva de Sijena y notario de esta localidad. Su madre se llamó Catalina Conesa, de Barbastro. La ascendencia de los Serveto se remonta al siglo XII (1327), época en que aparece documentado el título de infanzonía a favor de Serveto, de Gistain. En el siglo siguiente (1428), existe otro Juan Revés, alias Serveto, que fue hecho Caballero por Fernando II de Aragón (1498). Estos datos, junto con la pertenencia de varios miembros de la familia al estamento clerical (un sobrino carnal de Miguel fue obispo de Albarracín y otro llegó a ser abad del Monasterio de Montearagón), descartan la hipótesis del origen judío de. En cuanto a la fecha de nacimiento, aceptamos la fecha de 1511 como la más probable. Queda descarta la ciudad de Tudela (Navarra) como lugar de nacimiento de Servet. Además del Valle de Gistain, el apellido Serveto está bastante extendido en el Valle de Benasque-Castejón de Sos. Sobre la vida de Servet, cfr. BARÓN FERNÁNDEZ, J., *Miguel Servet. Su vida y su obra*, Madrid, Espasa Calpe, 1970; BAINTON, R. H., Servet*, el hereje perseguido*, Madrid, Taurus, 1972; ALCALÁ, A., Introducción a *Restitutio Christianismi*, Madrid, FUE, 1980; ID., *Miguel Servet. Treinta cartas a Calvino...*, Madrid, Ed. Castalia, 1981; SOLSONA, F., *Miguel Servet*, Zaragoza, DGA, 1988.

Durante los años en que hubo de permanecer semioculto por motivo de la persecución inquisitorial emprendida contra él, se naturalizó francés, disfrazando su procedencia con expresiones ambiguas, como *Michel Villeneuve, Michael Villanovanus, natural de Tudela*, etc. Sin embargo, en el momento más crucial de su vida no quiso que existieran dudas sobre su verdadera identidad. En la sentencia de muerte se decía taxativamente: *Miguel, de Villeneufe, en el Reino de Aragón, España.*

No se sabe en qué centro escolar se formó Miguel. Desde luego, quedan descartadas las universidades de Huesca, Zaragoza y Lérida. Lo más probable es que estudiara en el Monasterio de Montearagón, situado en las cercanías de la ciudad de Huesca. De ahí lo sacó, a petición de su padre, fray Juan de Quintana, nombrado confesor del Emperador Carlos V (1525)[135].

Quintana era un «erasmista moderado», y se había graduado en la Sorbona. Miguel Servet acompañó a Quintana en condición de paje, y junto a él tuvo ocasión de conocer muchas ciudades españolas, entre ellas Monzón, Zaragoza, Valencia, Madrid, Toledo, Sevilla, Granada y Valladolid. A esta última acudió el Emperador con motivo de la reunión de teólogos que habían sido convocados para juzgar la ortodoxia de las obras de Erasmo (1527). Del trato con el ilustre prelado arrancan los ideales humanistas de Servet; unos ideales que no sólo no abandonó en el resto de su vida, sino que incluso los radicalizó de una manera muy temperamental.

El año 1528, Miguel dejó la compañía de Quintana, por recomendación de su padre que buscaba una buena preparación jurídica para su hijo, y marchó a Toulouse para graduarse en Leyes[136]. Al año siguiente (1529), Miguel abandonó para siempre las Leyes, pues en adelante sólo le interesará la Biblia y la Teología. Miguel se unió a la comitiva de Quintana que acudía a la ciudad de Bolonia para asistir a la coronación del Emperador Carlos V por el Papa Clemente VII (1530). Este acontecimiento sirvió a Servet para conocer de cerca el «clima humanístico de Italia», tan diferente del humanismo erasmiano que rodeaba la Corte de Carlos V. No era extraño, por tanto, que la coronación del Papa la convirtieran los italianos en un acto totalmente pagano.

Aunque para esa fecha su mente estaba ya «turbada por la lectura de libros reformistas», se sublevó interiormente al ver con sus propios ojos aquel espectáculo:

---

[135] Juan de QUINTANA, fraile franciscano, de origen mallorquín, fue procurador en las Cortes, confesor de Carlos V y abad del monasterio de Montearagón.

[136] Esta Universidad ejercía sobre los estudiantes aragoneses y catalanes una fuerte atracción, primero por el prestigio de sus aulas, y después, por la seguridad doctrinal de sus profesores. Toulouse era una ciudad «levítica» por el gran número de clérigos y de iglesias que tenía. La llegada de coincidió con los primeros atisbos «revolucionarios y antiinquisitoriales» de la Reforma. Aquí leerá Servet los *Loci Communes* de MELANCHTON y la *Theologia Naturalis* de Miguel SIBIUDA. Cfr. SOLSONA, F., *o.c.*, p. 23.

> «Con mis propios ojos he visto yo mismo, cómo llevaban al Papa con pompa sobre sus hombres los príncipes, fulminando cruces con la mano, y cómo lo adoraba todo el pueblo de rodillas a lo largo de las calles. Llegaban al extremo de que los que podían besarle los pies o las sandalias se consideraban más afortunados que los demás y proclamaban que habían obtenido numerosas indulgencias, gracias a las cuales les serían reducidos largos años de sufrimientos infernales…[137].»

Terminada la ceremonia papal, abandonó definitivamente la compañía de Quintana, y al poco tiempo aparece en Basilea (25 de octubre de 1530) acogido por el célebre luterano Juan Ecolampadio (latinización de Johan Häusschein)[138]. Basilea estaba considerada como una ciudad tolerante. A causa de las diferencias surgidas entre ambos sobre la manera de interpretar los textos bíblicos relacionados con la divinidad de Jesucristo y la trinidad de Personas en Dios, Ecolampadio pasó de la amistad más sincera a ser su acusador, calificando a Servet de «arriano».

En mayo del año 1531, Servet huyó de Basilea y se refugió en Estrasburgo, siendo recibido por los pastores protestantes Martín Bucere (Butzer), Wolfgang Capito y Gaspar Schweneckfeld, consumados hebraístas, los cuales acabaron también enemistados con Servet por las mismas razones.

Mientras tanto, encontró un impresor en la ciudad de Haguenau, cerca de Basilea, para la publicación de sus dos primeras obras: *De Trinitatis erroribus* (1531) y *Dialogorum de Trinitate libri duo* (1532), completado con el *De justicia Regni Christi*. El primero (*Sobre los errores de la Trinidad*) lo publicó Servet estampando en la portada su nombre: Miguel Servet, español de Aragón, aunque no el del impresor ni el lugar de impresión. En este libro niega que Jesucristo sea Dios exactamente igual que el Padre, en contra de lo que afirma el Concilio de Nicea (325). No parece que haya en Servet ánimo de negar el misterio de la Trinidad, sino de explicarlo de una manera más acorde con lo que dicen literalmente los textos bíblicos. De éstos se deduce que las divinas personas son formas, modos o especies de una misma esencia. La intención del humanista aragonés está clara: primero, la verdad es objeto de búsqueda; por eso, el cristiano debe tener libertad para buscarla y expresarla. Segundo, la verdad conocida hay que expresarla en términos que la entiendan hasta las «viejas y los bárbaros», aunque se trate del misterio de la Trinidad. «Cristo no es Dios por naturaleza, sino por gracia. Por naturaleza sólo el Padre es llamado Dios», escribe en la primera obra. Igualmente, Servet hace hincapié en que los hom-

---

[137] Miguel SERVET, *La restitución del Cristianismo*. Traducción y notas de Ángel ALCALÁ y Luis BETÉS, Madrid, FUE, 1980, p. 683. La coronación tuvo lugar en la catedral de San Petronio, rodeado de 23 cardenales y 53 arzobispos y obispos.

[138] Juan ECOLAMPADIO, humanista renombrado, conocía perfectamente el latín, el griego y el hebreo. Junto con ZUINGLIO y BUCERO introdujo la Reforma en Suiza.

bres sólo podemos conocer los dogmas no por nuestros razonamientos, sino a través de Cristo. Se aprecia también en esta obra un panteísmo difuso, pues afirma que el espíritu de Dios anima todos los hombres y todas las cosas. El propio Servet se encargó de que su libro llegara a sus amigos, incluso a los que tenía en España.

El libro fue prohibido en Estrasburgo, y Servet tuvo que volver a Basilea en busca de refugio. Pero antes escribe a Ecolampadio una carta en la que le dice que «si hay que condenar a todo el que yerre en un punto particular, entonces habría que quemar a todos los mortales un millar de veces, Los apóstoles y el propio Lutero se han equivocado… puesto que sabemos que incluso los elegidos no están exentos de caer en el error». La solicitud debió de ser atendida por Ecolampadio, porque Servet pasó en Basilea la segunda mitad de 1531. Al año siguiente publica el segundo libro (*Sobre la justicia del reino de Cristo, 1532*), en que dice que su primer libro es incompleto, aunque no erróneo o falso. No existe, por tanto, retractación. En este libro vuelve a repetir la idea tan querida por los humanistas de que la verdad está repartida y nadie la posee toda entera. «Ni con éstos ni con aquellos estoy conforme, ni disiento en todo. Todos ellos tienen parte de verdad y parte de error. Y cada cual descubre el error del otro sin ver el suyo».

Al verse perseguido por las Inquisiciones de Zaragoza, de Toulouse y por algunas Iglesias reformadas, Servet, tras una breve estancia en Alemania, huyó a París[139]. Apenas permaneció un año y medio en la ciudad del Sena, alojado en el Colegio de los Lombardos. En París conoció a Juan Calvino. Posiblemente, al sentirse aquí molestado por la Inquisición, huyó a Lyon, donde trabajó como corrector de pruebas en la prestigiosa imprenta de los hermanos Melchor y Gaspar Treschsel. Al advertir éstos la gran preparación científica del joven (conocía el latín, el griego y las matemáticas) le encargaron preparar una edición de la *Geografía* de Tolomeo. De la importancia de esta obra, escribe José Barón: «La geografía presentada por Serveto, es un prototipo de la mentalidad renacentista. Por una parte vuelve los ojos a la ciencia de los antiguos, exhumándola; por otra la reverdece con la puesta al día —un quehacer que, *mutatis mutandis*, no llegaron a comprender los galenistas a ultranza—, y, finalmente, completa el carácter de humanismo con su adhesión a su otra vertiente: la que concedía al hombre un lugar de primacía, consagrándole la atención especial que la época le otorgó»[140].

---

[139] Llevado de su ingenuidad, Servet había enviado ejemplares del libro *De Trinitatis erroribis* a Italia, a Erasmo y al arzobispo de Zaragoza. Sobre las trampas que la Inquisición española tendió a Servet para capturarlo, cfr. ALCALÁ, A., *Treinta cartas*, p. 27. José BARÓN, *o.c*,, p. 2-60; BAINTON, R. H., *o.c.*, pp. 81-85.

[140] BARÓN, J., *Miguel Servet, o.c.*, p. 77.

Un hecho decisivo para la vida de Servet fue la amistad con el médico humanista de esta ciudad llamado Sinforiano Champier (Compegius).[141] También conoció en Lyon al médico Leonardo Fuch y al arzobispo de Viena del Delfinado y Primado de las Galias, Pierre Palmier.

Entusiasmado con su nueva afición a la medicina, Servet vuelve a París e ingresa en el Colegio Calvi y más tarde en el Colegio de los Lombardos. Tuvo por maestros a médicos prestigiosos: Silvio (Jacobo du Bois), Juan Fernel y Gunterio (Ghünter von Andernach), y como compañero de estudios a Andrés Vesalio (1514-64)[142]. Ghünter escribió lo siguiente a cerca de y de Vesalio:

> «En esto tuve por auxiliares a Andrés Vesalio, joven muy diligente en la anatomía, y después a Michel Villnovo, varón en todo género de letras eminente y a ninguno inferior en la doctrina de Galeno. Con la ayuda de éstos examiné en muchos cuerpos humanos las partes interiores y exteriores, los músculos, venas, arterias y nervios, y se los mostré a los estudiosos[143].»

Estando aún en París, Servet publicó *Syruporum universa ratio*, 1537 (Tratado universal de los jarabes), del que se hicieron cinco ediciones en once años. Influido por las enseñanzas de Champier de Lyon, se dedicó con fervor a la astrología; incluso impartió clases de esta materia en el Colegio de los Lombardos, pero mezclándola con sus conocimientos matemáticos. Por esta razón, fue acusado a las autoridades académicas por algunos médicos que veían con malos ojos la mezcla de astrología con medicina. El Decano, Juan Tagault, le impuso algunas restricciones en lo que venía enseñando en clase[144]. Servet prefirió abandonar París para evitar peligros mayores, poniéndose a salvo en Charlieu, en las cercanías de Lyon[145].

---

[141] De todos estos personajes, CHAMPIER fue el hombre providencial que puso a Servet en el camino para llegar a ser lo que fue, pues a él se debe que el aragonés fuera a estudiar a París, él fue quien le introdujo en los ambientes selectos, quien le procuró contactos editoriales y, sobre todo, quien le hizo conocer la filosofía neoplatónica de versión florentina y todo el *Corpus* del pensamiento hermético, editado por él mismo en 1507. Cfr. ALCALÁ, A., *Treinta cartas*, p. 29. Barón cree que la influencia de Champier se limitó solamente a la astrología, *o.c.*, pp. 64-70.

[142] Andrés VESALIO, flamenco, fue médico de Carlos V y de Felipe II. Autor del libro *De Humani Corporis Fabrica libri septem* (1543), que causó gran revuelo. La Inquisición condenó a muerte a Vesalio por realizar una operación en la que hubo de abrir el vientre a un hombre vivo. Le fue conmutada la pena por una peregrinación a Tierra Santa.

[143] Texto citado por MARTÍNEZ LAÍNEZ, F., *Caminos abiertos por Miguel Servet*, Madrid, Ed. Hernando, 1976, p. 68; SOLSONA, F., *o.c.*, p. 30.

[144] El Decano mandó a Servet retirar un opúsculo de 16 páginas que éste había repartido entre los alumnos con el siguiente título: *Apologetica disceptatio pro Astrología*, 1538 (Discurso apologético en favor de la astrología).

[145] Durante tres años permaneció en esta ciudad, sin que se sepa a ciencia cierta cuáles fueron sus andanzas. Se habla de que aquí tuvo una novia, pero que Servet no llegó a casarse por impotencia, física o psíquica, y que estando en esta ciudad pudo concluir sus estudios de medicina en la Universidad de Montpellier. Parece ser que fue en esta ciudad donde se hizo rebautizar. Cfr. F. SOLSONA, *o.c.*, pp. 32-33.

Al final del otoño de 1541 aparece provisionalmente Servet en Lyon, de donde pasará a Viena del Delfinado, lugar donde permanecerá sus doce últimos años de vida, entregado a la medicina y a la edición de obras de teología y sagrada escritura[146]. Miguel Servet contaba con la ayuda extraordinaria del arzobispo de la ciudad, Pedro Palmier, a quien dedicó la segunda edición, ampliada, de la *Geografía* de Tolomeo. Reeditó, corregida y aumentada con «originalísimas notas», la traducción latina de la Biblia de Santes Pagnini, «hebraísta famoso del Colegio de Lenguas Orientales en Roma»[147]. Este encargo se lo hizo Hugues de la Porte, el editor lyonés que en 1535 publicó la edición servetiana de la *Geografía* de Tolomeo. Con la publicación de esta obra consigue uno de los tres objetivos de todo humanista: el de ser un consumado exegeta en las tres lenguas: latín, griego y hebreo. Los otros dos objetivos se refieren a la ciencia y a la medicina. En el año 1542 Hugues de la Porte publicó otra Biblia con traducción de Servet, pero sin su nombre personal, cosa que sí hizo en la edición de 1545. La interpretación liberal (racional) de Servet enfureció los ánimos de Calvino, hecho que motivó que entre ambos se cruzaran «duras» cartas[148].

El año 1553, Servet editó anónimamente su más extensa obra *Christianismi Restitutio* (La restitución del Cristianismo), cuyo manuscrito remontaba a 1546. El título de la obra tiene carácter de réplica a la obra de Calvino: *Institución de la religión cristiana* (1536), considerada como la primera exposición sistemática de la fe protestante. La obra de Servet no pudo ser puesta en venta a causa de las denuncias de Calvino a la Inquisición francesa. Sólo se salvaron de la quema tres ejemplares.

A los pocos días, fue encarcelado en Viena del Delfinado por orden del cardenal de Lyon; pero, gracias a la ayuda de algunos implicados ciudadanos de la localidad, Servet logró huir a los tres días de haber sido encarcelado. Cuatro meses más tarde, Servet apareció en Ginebra y al instante fue delatado y detenido. Tras un rápido proceso preparado por Calvino, Miguel Servet fue quemado vivo en una colina de Champel:

> «Nos, síndicos, jueces de causas criminales de esta ciudad, habiendo visto el proceso hecho y formado ante nosotros a instancia de nuestro lugarteniente en las dichas causas establecido, contra ti, Miguel Servet, de Villanueva, en el reino de Aragón en España,… Te condenamos a ti, Miguel, a ser atado y conducido al lugar de Champel y allí sujetarte a un pilote y quemarte vivo con tu libro, tanto el impreso como el escrito de tu mano, hasta

---

[146] Miguel Servet se naturalizó francés para poder ejercer la medicina y ocupar cargos públicos. Se firmaba: *Michel de Villeneufve, medicin.*

[147] Santes Pagnini, dominico, discípulo de Savonarola, dedicó veinticinco años a la traducción latina de la Biblia, que publicó el año 1528.

[148] ALCALÁ, A., *Miguel Servet. Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo y Apología de Melanchton*, Madrid, Ed. Castalia, 1981.

> que tu cuerpo sea reducido a cenizas y así terminarás tus días para ejemplo de otros que semejantes hechos quieran cometer[149].»

a) La ciencia

Miguel Servet reunió todas las características del Humanismo de su tiempo: universalidad de conocimientos, profundo sentido de lo humano e inquietud religiosa. En sus obras trata de los más variados temas: Teología, Fisiología, Biblia, Cosmología, Astrología, Medicina, Terapéutica, etc. Pero es una variedad organizada. Por encima de todos los saberes Servet coloca la Biblia, fuente de verdad, y a su lado, en situación de ciencias auxiliares, la Filología, la Filosofía y la Medicina. La unidad de saberes está dirigida al conocimiento del hombre, microcosmos de la creación, y a Dios su creador.

> «El fin de todo es el hombre y el fin del hombre es Dios; Dios lo ha hecho todo por el hombre y por medio de Cristo, que es Alfa y Omega. ¡Estupendo milagro esta composición del hombre![150]»

Desde sus primeras obras, Miguel Servet dio muestra de poseer esa globalidad de conocimientos e independencia de criterio que caracterizaba a los verdaderos humanistas. Independencia que, no era rebeldía, sino reconocimiento del don que Dios ha dado a los hombres: la capacidad de pensar. Así, en la preparación de la *Geografía* de Tolomeo que le encomendaron los hermanos Treschsel de Lyon, puso en juego todo su saber filológico, astronómico, matemático y psicológico[151]. La edición de Servet ha sido considerada como «aportación fundamental a la ciencia del siglo XVI, y muchas de las correcciones matemáticas, históricas, étnicas y poéticas, incluidos los comentarios, fueron aceptadas por el gran geógrafo Sebastián Munster. No sin razón, Reclus y Tollin llaman a Servet padre de la geografía comparada»[152].

Otras obras de carácter científico escritas por Servet son: *In Leonardum Fuchsium defensio apologetica pro Symphoriano Campegio*, 1536 (Defensa apologética a favor de Sinforiano Champier contra Leonardo Fuch) y *Syruporum Universa Ratio ad Galeni Censuram diligenter exposita,* 1537 (Tratado universal de los jarabes cuidadosamente expuesto siguiendo la opinión de Galeno). Esta obra tuvo un éxito sorprendente. En once años fue reeditada cinco o seis veces. A ello contribuyó su forma revolucionaria, es decir, humanística, de entender la medicina.

---

149 Texto tomado de J. BARÓN, *o.c.*, pp. 267-68.

150 Miguel SERVET, *La restitución del cristianismo,* pp. 430 y 342.

151 Servet empleó la edición del humanista Bilibaldo Pirkheimer (1470-1530), para hacer una nueva versión latina del texto griego, añadiendo correcciones y comentarios propios. La segunda edición, dedicada a Pedro Palmier, lleva en la portada esta inscripción: *Libertatem meam mecum porto* (Llevo conmigo la libertad).

152 SOLSONA, F., *o.c.*, pp. 73-75.

La sangre, escribe Servet, es el principio vital. Por eso es nocivo desangrar el cuerpo, vaciarlo de sus recursos. Además, la medicina ha de ser dulce: se administrarán jarabes que no sean malolientes. Es preciso curar al enfermo sin hacerle sufrir. La enfermedad no es un castigo divino. El enfermo no es culpable. En consecuencia, la terapéutica no puede ser un sistema de tortura o una tímida réplica a los deseos de un Dios patógeno. Servet veía con tristeza cómo a algunos enfermos se les azotaba como si estuvieran endemoniados, o cómo se les encarcelaba en manicomios. Miguel Servet propone una medicina encaminada a curar los males físicos y morales del hombre.

Vemos, pues, cómo la idea dominante de las obras de Servet, tanto si son de carácter geográfico como médico, es el hombre y su dignidad. Mapas, meridianos, paralelos, distancias, todo tenía interés para un humanista, pero por encima de ello está el hombre y sus costumbres, sus hábitos, sus aptitudes, su temperamento, sus enfermedades. Del lugar central que ocupa el hombre en los estudios de Servet sirva de ejemplo la caractereología que hizo de los españoles en la Geografía de Tolomeo, comparándonos con los franceses:

> «El temperamento de los españoles es más ardiente y seco y el color oscuro. Las mujeres francesas son más prolíficas que las españolas. Los galos poseen mayores miembros corporales; los de los españoles son más duros y tienen una cintura estrecha. … los españoles son taciturnos y consumados en el disimulo. Los franceses son alegres, animados e inclinados a los banquetes; rehuyen la hipocresía y gravedad que encubren y guardan en su interior los españoles… En España mantienen gran autoridad los Inquisidores de la Fe contra los marranos, heréticos y sarracenos, siendo severísimos en los castigos. Hay otra Institución de naturaleza admirable a quien se llama la Hermandad; es una fraternidad jurada, de ciudadanos, que a toque de campana de cada una de las ciudades, muchos miles de hombres se presentan persiguiendo al delinquente… La mente de los españoles es inquieta, planeando constantemente grandes proyectos. Aunque ellos están satisfechos, se puede encontrar un español erudito en cualquier sitio más bien que en la propia España. Siendo semidoctos, se consideran doctos; demuestran una sabiduría mayor de la que poseen por la verbosidad y simulación que ostentan. Aman el sofisma más de lo que debe estimarse y en las Academias hablan más bien la legua hispánica que la latina; toman muchas palabras de los moros, cultivando la barbarie en muchas costumbres y maneras… Se considera a los españoles como los más observantes de los ritos religiosos…. Raramente transmiten los monumentos de su ingenio, por defecto de la lengua y siempre mendigan libros de otras partes…[153].»

b) La religión

El Humanismo cristiano, predominante en España y en Centro-Europa, se apoyaba sobre dos pilares: reconocimiento explícito de la dignidad

---

[153] BARÓN, J., *o.c.*, p. 77-78.

del hombre, y admiración de la Antigüedad clásica, precristiana y cristiana. A juicio de los humanistas, la verdad fue revelada a los primeros hombres y anda ahora dispersa en textos esotéricos (Himnos órficos, Oráculos caldeos, Corpus Hermeticum, Gnósticos, etc.), en la Biblia y en los filósofos paganos.

Miguel Servet, que se sentía en posesión de «un sistema intelectual bebido en la Biblia y en los Padres pre-nicenos, busca en el resto de sus fuentes, guiado por un principio de analogía trascendental del saber humano integral, la confirmación de que toda esa *prisca theologia* confluye con la cristiana, dilapidada, al menos desde el siglo IV, por el Anticristo romano»[154]. Aquí está explicitado por qué la Filología es considerada anterior a toda labor especulativa, incluida la interpretación de la Biblia. Servet aplicó a rajatabla este principio, y el resultado fue una interpretación muy *literal*, y por tanto histórica, de la Biblia. Las fuertes discrepancias que mantuvo con los Reformistas se debieron a la interpretación tan literal que hacía de la Biblia[155].

La razón de ser del literalismo servetiano se basa en una filosofía de corte aristotélico. Porque, mientras los reformistas son claramente antiaristotélicos y, por tanto, enemigos de todo substancialismo, Servet seguía pensando, aunque no explícitamente, en términos aristotélicos. De la misma manera que hay un isomorfismo entre la mente humana y la realidad, que posibilita conocer a ésta como es en sí misma, así también existe un isomorfismo entre los principios racionales y los hechos históricos de la Biblia, sin tener en cuenta el simbolismo, alegorismo o profetismo de la misma. Puesto que la Palabra de Dios se ha hecho realidad sensible en la Biblia, podemos conocerla en sí misma sin necesidad de buscar otros sentidos ocultos. Si Cristo no habló a filósofos sino a las gentes sencillas, no existe razón para alejarse de una interpretación directa de su Palabra.

En este isomorfismo radica también el origen filosófico de su «antitrinitarismo»: en Dios sólo hay una Persona, y no tres en una sola esencia. Primero, porque ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se halla una afirmación explícita de este dogma; y, en segundo lugar, puesto que no existe un signo sensible de la Trinidad, no es posible postular racionalmente su existencia. De Jesucristo afirma que no es Dios, aunque sí posee una naturaleza «divina» por concesión de Dios.

---

[154] ALCALÁ, A., *El sistema de Servet*, Madrid, Fundación Juan March, 1978, p. 23; GUY, A., «Miguel Servet, apologista radical del Cristianismo», en *Anuario del Departamento de Filosofía,* UAM, Curso 1990-91, pp. 117-133.

[155] Servet distingue tres sentidos en la Biblia: *literal* o histórico, *místico* (propio de la Edad Media que saca conclusiones de todo) y *típico* (profético, propio de una filosofía o teología de la historia). Sólo admite el primero. Cfr. ALCALÁ, A., *en su tiempo y en el nuestro: El nuevo florecer del servetismo*, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses, 1978, pp. 48-49.

Estas ideas caen dentro de la corriente teológica denominada «socinianismo», cuyo origen se atribuye a Lelio y Fausto Socino (Sozzini), reformadores italianos del siglo XVI. Estos rechazan el dogma de la Trinidad y de la divinidad de Jesucristo, y no reconocen más autoridad que la que procede de las Sagradas escrituras y de la razón. En el fondo, el «socinianismo» es un neo-arrianismo.

En cuanto a los sacramentos, Servet sólo admite aquellos sacramentos y aquellas obligaciones morales que están literalmente escritos en la Biblia. Los sacramentos, escribe, son dos: el Bautismo, y la Eucaristia. En cuanto al primero, afirma que no se ha de recibir antes de los veinte años para que sea un acto personal. Cristo lo recibió a los 30 años. Por eso juzga que es necesario bautizar de nuevo (anabaptistas) a los que lo habían recibido antes de tener pleno uso de la razón. Respecto a la Eucaristía, Servet rechaza la Misa y, por consiguiente, la obligación de oír Misa los domingos. Tampoco acepta la profesión de los votos religiosos.

A la vista de tantas «negaciones», no sorprende que Servet haya sido tachado de *hereje*. Sin embargo, su actitud de era más propia de un heterodoxo que de un hereje, puesto que su intención no iba contra los dogmas en sí mismos, sino contra lo que él consideraba ser una interpretación incorrecta de la Biblia[156].

Servet se movió impulsado por el deseo de verdad, aunque anteponiendo siempre su interpretación personal a toda la Tradición eclesial. De ahí su radicalismo. Se podrá criticar a Servet su *individualismo* (busca un camino personal) y su *utopismo* (un cristianismo sin mediaciones institucionales), pero no su intento de ofrecer una «justificación bíblica y dialéctica a todo un movimiento espiritualista invertebrado que se dejara llevar por el soplo del Espíritu. Miguel Servet selló con su sangre la sinceridad de sus convicciones»[157].

c) La filosofía

Como acabamos de ver, Miguel Servet no fue un hombre de preocupaciones teóricas puras, pero sí de profundas convicciones humanas y religiosas. En este sentido, era un típico representante del Humanismo del siglo XVI. Su sistema de pensamiento es una síntesis de teología y filosofía. Aunque Servet no escribió de forma sistemática, en el conjunto de su obra se detecta la existencia de «unos principios filosófico-teológicos de raigambre nucleica» que permiten ser analizados en sus fuentes y en sus desarrollo.

Miguel Servet fue un pensador independiente y original, aunque la originalidad brilla más en el modo personal de servirse de ideas filosóficas,

---

[156] Miguel Servet es un reformista, como había tantos en su tiempo. Consideramos, por tanto, desorbitado el título de la obra de R. H. BAINTON, *Servet, el hereje perseguido.*

[157] ALCALÁ, A., *Servet en su tiempo...*, p. 60.

científicas y teológicas de otros que en cuanto al hecho de descubrirlas. A partir de la *Unidad* de Dios como idea nucleica, Servet desarrolla un entramado filosófico-teológico apoyándose en ideas de muy diverso origen: la Biblia, los Santos Padres, el Hermetismo, los Presocráticos, los Filósofos griegos, el Neoplatonismo, la Cábala, el Humanismo, etc. No es extraño, por tanto, que a Menéndez Pelayo le pareciera la obra de Servet, *Christianismi Restitutio,* una «orgía teológica»[158].

Las fuentes filosóficas de Servet son muy difusas, y cuando cita autores no suele hacerlo de primera mano, como en el caso de Aristóteles, al que apenas cita un par de veces en la *Restitución del Cristianismo*[159]. A pesar de ello, el empirismo y racionalismo aristotélicos están presentes en el sistema filosófico de Servet, provocando «una ambivalencia un tanto contradictoria». Por una parte, se adhiere al principio sensista aristotélico según el cual carece de credibilidad racional aquella doctrina que no vaya acompañada de un correlato empírico (*nihil potest esse in intellectu, quim secundum se, vel aliquid simile, vel proportionabile, prius fuerit in sensu*). Según este principio, se debe negar la doctrina trinitaria porque carecemos de experiencia acerca de tal realidad. Para que esta doctrina fuera creíble debería poder ser expresada en términos conceptualmente inteligibles. Por otra parte, Servet muestra una actitud escéptica respecto del mismo Aristóteles y de todos sus apriorismos doctrinales, incluido el del entendimiento agente. Esto es resultado de su conciencia acerca de los límites cognoscitivos del entendimiento humano.

Parece probable que Servet leyera directamente a Platón. Pero estuvo lejos de caer en un platonismo o multiplicación de realidades metafísicas («platonizar»). En cambio, Servet aceptó el sentido religioso de la filosofía platónica, pero no su teoría sobre la unión accidental de alma y cuerpo.

La huella filosófica más clara que hay en Servet es la neoplatónica y su concepto de *Unidad*. En el Renacimiento, escribe Fernando Solsona, el científico trata de encontrar correlación entre la Biblia y la Naturaleza. Ramón Sibiuda expresó admirablemente esta idea en su *Theologia Naturalis* (Toulouse, 1436): Dios nos ha dado dos libros, el de la Naturaleza y las Sagradas Escrituras, aclaratorio del primero.

---

[158] «Tal es el libro de Servet: enorme *congerie*, especie de orgía teológica, torbellino *cristocéntrico*, donde no se sabe qué admirar más, si la pujanza de los delirios o la ausencia casi completa de buen juicio, y donde el autor parece sucesivamente pensador profundo, hermano de Platón y de Hegel, místico cristiano de los más arrebatados y fervorosos, paciente fisiólogo, escritor varonil y elocuente y fanático escapado de un manicomio, dominando sobre todo esto el vigor sintético y unitario de las concepciones y la índole terca, aragonesa e indomable del autor». Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos españoles*, I, Madrid, BAC, 1978, p. 906. El escritor santanderino admira profundamente al pensador aragonés, aunque discrepe de sus ideas religiosas. Por eso, ciertas expresiones de Menéndez Pelayo, verdaderas injurias si son tomadas al pie de la letra, no tienen sentido ofensivo cuando las aplica a Servet. Menéndez Pelayo junta a esas expresiones negativas otras que son la antítesis.

[159] ALCALÁ, A., *El sistema de Servet*, p. 19.

El descubrimiento servetiano de la circulación menor de la sangre nació, precisamente, de su proyecto metodológico de confrontar ambas partes. Servet deduce de la lectura de la Biblia que el alma, espíritu divino, radica en la sangre. En su condición de anatomista, Servet ha de confirmar en el libro de la Naturaleza el texto bíblico, para lo cual diseca cadáveres con el fin de estudiar la circulación de la sangre y así llegar a la conclusión que se halla en la *Restitución del Cristianismo:*

> «Que el espíritu natural sea comunicado por el corazón al hígado lo demuestra la formación del hombre desde el útero, pues por cordón umbilical discurre la arteria unida a la vena, y asimismo en nosotros, después, siempre van unidas arteria y vena. El alma le fue inspirada por Dios a Abraham antes al corazón que al hígado, siéndole comunicada a éste desde el corazón. El alma le fue infundida realmente por inspiración en su rostro y narices; pero esa inspiración se dirige al corazón…
>
> Para comprender todo esto hay que entender primero cómo se produce la generación sustancial del propio espíritu vital, el cual está constituido y alimentado por el aire inspirado y por una sangre muy sutil. El espíritu vital tiene su origen en el ventrículo izquierdo del corazón, y a su producción contribuyen principalmente los pulmones. Se produce en los pulmunes al combinarse el aire inspirado con la sangre sutil elaborada que el ventrículo derecho del corazón transmite al izquierdo. Pero este trasvase no se realiza a través del tabique medio del corazón, como corrientemente se cree, sino que, por un procedimiento muy ingenioso, la sangre sutil es impulsada desde el ventrículo derecho del corazón por un largo circuito a través de los pulmones. En los pulmones es elaborada y se torna rojiza, y es trasvasada desde la arteria pulmonar a las venas pulmonares. Luego, en la misma vena pulmonar se mezcla con aire aspirado, (y) por espiración se vuelve a purificar de la fulígine; y así, finalmente, la mezcla total, material apto para convertirse en espíritu vital, es atraída por la diástole desde el ventrículo izquierdo del corazón…
>
> Ahora bien, que se realice (de este modo) a través de los pulmones esta comunicación y elaboración, lo demuestra la variada conexión y comunicación de la arteria pulmonar en los pulmones, y lo confirma el notable tamaño de la arteria pulmonar, ya que ella no hubiera sido hecha tan grande, ni enviaría tal cantidad de la sangre más pura desde el corazón a los pulmones, simplemente para alimentarlos, ni de esta suerte podría ser útil el corazón a los pulmones. Sobre todo, si se tiene en cuenta que, anteriormente, en el embrión, los pulmones se nutrían de otra fuente, a causa de que esas membranitas o válvulas del corazón no se abren hasta el momento del nacimiento, como enseña Galeno. Es, pues, evidente que tiene otra función el que la sangre se vierta tan copiosamente del corazón a los pulmones, precisamente en el momento de nacer. Lo mismo prueba el hecho de que los pulmones no envían al corazón, a través de la vena pulmonar, aire solo, sino aire mezclado con sangre. Luego tal mezcla tiene lugar en los pulmones; los pulmones dan a la sangre oxigenada ese color rojizo, no el corazón (el cual más bien se lo daría negro). En el ventrículo izquierdo del corazón no hay (además) suficiente espacio para tan grande y copiosa mezcla, ni actividad capaz de darle ese color rojizo. Por último, dicho tabique inter-

> medio, al carecer de vasos y de mecanismos, no resulta idóneo para semejante comunicación y elaboración, por más que pueda resudar algo[160].»

Debido a este texto, Servet aparece en la Historia de la Medicina como «descubridor» de la circulación menor de la sangre, es decir, que la sangre circula dentro de nuestro cuerpo, y que sale del ventrículo derecho del corazón, llega a los pulmones y allí se mezcla con el aire que respiramos, tras lo cual vuelve al corazón por el ventrículo izquierdo. Lo que otros médicos, antes que él, habían observado, que la arteria pulmonar es más gruesa, deduce que ello se debe a que necesita bombear la sangre por los pulmones hasta regresar de nuevo al corazón[161].

Para nuestra consideración, lo que aquí importa constatar en el texto de Servet es cómo la verdad bíblica (creencia) es, al mismo tiempo, esa misma verdad pero en el plano de la experiencia sensible, demostrando que todo está sujeto al principio de la Unidad.

El mundo procede de Dios. El mundo es revelación y manifestación divina. El mundo tiene algo de Dios. ¿Panteísmo? No. Servet no negó nunca la dependencia del mundo de la voluntad creadora de Dios, aunque el lenguaje neoplatónico que usa parece propio de una filosofía panteísta. Calvino no quiso verlo así, y por eso preguntó a Servet: «¿Y los demonios contienen a Dios?». La Biblia dice que sí, respondió Servet, pero salvando la distancia infinita existente entre Dios y sus criaturas.

Todo procede de Dios por su Palabra (Teocentrismo) y todo retorna a Dios por Jesucristo, su Hijo (Cristocentrismo). Así es el principio de la Unidad: unidad de las mentes, unidad de la verdad, unidad de los hombres. La Unidad o Dios se ha encarnado en la Humanidad de Jesús para hacerse perceptible por los sentidos del hombre. Dios se ha acomodado a nuestro modo humano de conocer. En virtud de este principio negó Servet el dogma Trinitario, porque éste carece de una «noticia» sensible del mismo. No se puede pensar racionalmente al margen de las exigencias naturales de la razón, porque «es necesario que el que piensa verifique en la experiencia sus representaciones» (*necesse est intelligentem phantasmata speculari*)[162]. Hasta para conocer a Dios necesitamos los hombres algo sensi-

---

[160] Miguel SERVET, *La restitución del cristianismo*. Traducción de ALCALÁ, A. y BETÉS, L., pp. 332-334.

[161] Sobre la prioridad cronológica del descubrimiento de Servet, hay que señalar que el médico árabe del siglo XII, Ibn AN-NAFIS, habla de la circulación menor de la sangre en un comentario al libro de Avicena sobre la anatomía, pero como hasta 1924 había permanecido desconocido, no pudo conocerlo. En cuanto a los médicos, Juan de VALVERDE DE AMUSCO (español, autor de *Historia de la composición del cuerpo humano*, 1556) y Realdo COLOMBO (italiano, autor de *De re anatomica*, 1559), que también afirman lo mismo, sus libros son posteriores a la *Restitución del cristianismo* (1553).

[162] ID., *De Trinitatis erroribus*. Cfr. SÁNCHEZ-BLANCO, F., *El pensamiento filosófico de Miguel Servet*, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses, 1978, p. 21.

ble, es decir, un imagen concreta. El Jesús *histórico*, escribe, es imagen de *Cristo*, a través del cual llegamos a Dios.

Pero el conocimiento humano tiene otra vía de acceso a lo espiritual, que es la reflexión interior. Pensar es transcender las cosas, y al pensar el pensamiento nos descubrimos como espíritu. El espíritu es unidad, la antítesis de ese otro yo distendido en la sucesión de las sensaciones. ¿Cómo calificar o categorizar esa unidad? Servet la llama *s*ubstancia, una categoría suprasensible, metafísica, porque no es posible siquiera imaginarla. Sólo la podemos intuir reflexivamente.

Una primera forma de unidad es la que descubre la ciencia en forma de relaciones causales entre fenómenos. Hacer ciencia positiva es sacar a la luz formas de unidad, establecer leyes, localizar causas comunes, etc. Pero las leyes y las causas comunes sólo demuestran lo que tienen de común grupos específicos de fenómenos, pero nunca muestran la unidad de todo el universo.

De acuerdo con la problemática de lo Uno-múltiple de Platón, Miguel Servet llega a la conclusión de que existe un principio activo y dinámico que crea por sí mismo las formas sin limitación alguna. Por eso, la substancia es siempre una totalidad que encierra en sí el universo; la substancia es la unidad del todo. Este concepto de substancia está próximo al dios de los neoplatónicos. «Servet dedicó gran parte de su vida a investigar las conexiones concretas entre los fenómenos. El hizo ciencia positiva pero comprendiendo que ésta no significaba nada más que una aproximación, lejana pero necesaria, a la hora de concebir la substancia total, o, dicho con otras palabras, de pensar la unidad original y profunda subyacente a la totalidad de las apariencias. Esa unidad ya no es concebible como un elemento material sino sólo como la unidad propia de una conciencia, de una mente activa y, en suma, de un «yo». Por eso, según Servet, Dios tiene que ser necesariamente una mente. Sólo en la mente la unidad no es un número, un átomo, algo vacío e indeterminado, sino que es algo correlativo a la multiformidad»[163].

Conviene, por tanto, insistir en el aspecto nucleico de la concepción filosófica de Servet: la existencia de una Mente como unidad de lo infinitamente diversificado, y de muchas mentes humanas, que siendo imágenes de la unidad de la Mente divina, no se confunden con ésta. La diferencia entre una y otra radica en que Dios es, siempre y en cada instante, creador de lo que piensa, mientras que la mente humana necesita apoyar su actividad en las imágenes de los objetos preexistentes trasmitidos por los sentidos. La mente humana deduce, compara, relaciona, etc., incluso crea formas nuevas, pero siempre a partir de los datos de los sentidos.

---

[163] SÁNCHEZ-BLANCO, F., *o.c.*, p. 27.

La filosofía de Servet, siendo, como es, una exhortación a desarrollar la dimensión interior del hombre y un estímulo para reconciliar el espíritu religioso con la ciencia de la naturaleza, fue rechazada por la Iglesia católica y no pudo ejercer sino fuera de ella un influjo en la historia de las ideas europeas[164].

d) El servetismo

Miguel Servet es un autor que se ha trascendido a sí mismo a través de sus libros y de los inmudables admiradores que ha tenido desde el mismo día de su «martirio». Por eso ha recibido este sijenense la más grande distinción que los aragoneses dan a sus hombres ilustres: ser un «aragonés universal». Una expresión que honra al pueblo que tiene como lema tan elevado y universal sentido de lo humano.

Servet es algo más que un personaje histórico. Para los europeos, es un obligado punto de reflexión sobre las luchas religiosas, sobre la intolerancia y el fanatismo. Servet es el arquetipo de hombre buscador de verdad, de creyente de profundas y fundadas razones, de humanista integrador de saberes y de médico que lucha denodadamente contra la enfermedad buscando el bien físico y moral del enfermo.

Miguel Servet ha pasado a la historia de la Medicina, de la Filología, de la Filosofía, de la Iglesia, de la Reforma, de la Contrarreforma, de Francia, de España, de Aragón. Miguel Servet es hoy un espíritu que planea sobre nosotros cada vez que nos enfrentamos a las cuestiones fundamentales de la existencia humana, como son la libertad de pensamiento, la libertad de investigación y la libertad a discrepar. Por eso, el aragonés Miguel Servet es universal, y así debe ser considerado este genial humanista.

Ha sido en los últimos años cuando ha empezado a cuajar la expresión «servetismo», para referirse a los seguidores y admiradores de Miguel Servet[165]. Existen tres modalidades de servetismo: 1.º El servetismo religioso, fundado en la interpretación servetiana de la unicidad de Dios sobre la Trinidad (las tres Personas se reducen a dos *modos* del único Dios). 2.º El servetismo bio-historiográfico, basado en el continuado estudio de la obra y del pensamiento de Servet, alentado por los propios estudiosos del Sijenense (médicos, filósofos, escrituristas) o por las instituciones académicas dedicadas a este menester[166]. 3.º El servetismo arquetípico, divulgador de la figura de Servet como modelo de humanista, de científico, de hombre de fe, tolerante y libre.

---

[164] *Ibíd.*, p. 29.

[165] Cfr. ALCALÁ, A., *Servet en su tiempo y en el nuestro. El nuevo florecer del servetismo.* El autor pone como punto de partida los trabajos de Roland H. Bainton.

[166] En este apartado merece una distinción especial D. Julio P. ARRIBAS SALABERRI, fundador del Instituto de Estudios Sijenenses «Miguel Servet» de Villanueva de Sijena (Huesca). Con su muerte ha quedado paralizada una meritoria obra cultural aragonesa.

Cada monumento, calle, parque, hospital, escuela que se erige en Europa a la memoria de Miguel Servet es una descarga de conciencia de nuestra común historia de intolerancias y de crueles persecuciones[167]. Las siguientes palabras de Miguel Servet son una llamada a la mutua comprensión:

> «Ni con éstos ni con aquellos estoy del todo de acuerdo ni en desacuerdo. Todos me parecen tener parte de verdad y parte de error, y cada cual desprecia el error ajeno, sin ver el propio. Que Dios en su misericordia nos haga entender nuestros yerros, y sin tozudez… Pierda Dios a todos los tiranos de la Iglesia[168].»

En ninguna de las tres modalidades se trata de un servetismo de escuela o de iglesia, con discípulos o fieles. Miguel Servet no creó una secta religiosa, ni tuvo voluntad herética, ni inventó un sistema de pensamiento filosófico. Al margen de los aciertos científicos, que son importantes, importa mucho más el espíritu, ideal o fuerza que animaba a Miguel Servet. La propia historia se está encargando de levantar sobre las invisibles cenizas de Servet la figura espiritual de ese «caballero de la fe»[169], que murió en un acto supremo de autenticidad personal y de entrega a la verdad.

Difícil equilibrio en el que se movió: el de una fe pura junto a un racionalismo sin claudicaciones. Por eso, Miguel Servet puede ser definido como un místico de la razón, de la Luz, origen de las cosas y del conocimiento humano. Supo conciliar el espíritu religioso con la ciencia de la naturaleza. Si no existiera en Servet este nivel de pensamiento sus polémicas contra los tiranos, su desprecio de la ciencia académica y sus mismas teorías se habrían quedado como un gesto vacío, de visionario quizá, pero sus obras no habrían originado un movimiento servetista en la segunda mitad del siglo XVI[170].

FRAY JULIÁN GARCÉS (1450-1542)

Este religioso dominico es un claro exponente del humanismo cristiano de la Escuela Tomista de Salamanca que impregnó la cristianización de América. Fray Julián Garcés ha sido considerado aragonés de nacimiento, pero sólo lo fue de adopción. Nació en Agreda (Soria) hacia el año 1450. El 25 de marzo de 1474 tomó el hábito en el colegio de San Esteban, de Salamanca. Estudió en París. Se prohijó en el Convento de Predicadores de Zaragoza. Y a partir de 1497 podemos seguir su vida en la Provincia

---

[167] SOLSONA, F., «Proyección y gloria de Servet», en *Miguel*, *o.c.*, pp. 73-128.

[168] Miguel SERVET, *Dialogorum de Trinitate libri duo*, 1532. Traducción de Ángel Alcalá, *Servet en su tiempo y en el nuestro*, p. 35.

[169] MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I, BAC, 1978, p. 887.

[170] SÁNCHEZ-BLANCO, F., *o.c.*, p. 30.

religiosa de Aragón: en Zaragoza donde fue profesor, en Valencia como profesor en la Universidad (1504-156), como Visitador de los conventos de Navarra, siendo maestro y Prior de Calatayud. Predicó activamente en la región de Valencia: 1509-1510 en Gandía. En 1519 fue propuesto por Carlos V para obispo de la Nueva España, sin especificar el territorio[171]. Era el primer obispo. Roma exigió que se delimitase el territorio de la nueva diócesis, el cual recibió el nombre de Carolina, en honor del Emperador Carlos I. Posteriormente la diócesis fue trasladada a otro territorio recién conquistado. Clemente III accedió (bula de 13 de octubre de 1526) al traslado al territorio de Tlaxcala, y en 1543 pasó la diócesis a Puebla de los Ángeles.

Fray Julián Garcés llegó a México a principios de 1528. Entabló gran amistad con el religioso franciscano Juan de Zumárraga y con él reorganizaron las diócesis como verdaderos protectores de los indios[172]. Tanto la carta que dirigio a Pablo III, como la bula *Sublimis Deus*, marcan un hito en la historia de la evangelización y como la defensa del indígena. Falleció a principios de 1542, a la edad de noventa años, más o menos[173].

La Orden religiosa fundada por Santo Domingo de Guzmán (1170-1221) tiene como carisma específico la predicación. Su inserción en la Iglesia es a través de la palabra: hablada, escrita, enseñada, en el púlpito y en la cátedra universitaria. Estos religiosos practican un humanismo singular, que Santo Tomás de Aquino plasmó en extensa obra teológica: el hombre es un ser viviente que emerge entre los seres del cosmos por su capacidad para integrar en sí lo espiritual. Lo humano alcanza su consumación en Jesucristo, ideal hacia el cual tiendo el hombre que quiere llegar a su plenitud como persona. En la época del Renacimiento esta Orden religiosa protagonizó uno de los momentos cumbres del humanismo: la defensa del indio americano, como un hombre más.

En 1492, España había aportado al mundo un hecho insólito hasta entonces: descubrir la existencia de nuevas tierras y de otros hombres. Aun siendo importante el descubrimiento de nuevas tierras y riquezas,

---

[171] El nombramiento lo hizo León X, en la bula de 24 de enero de 1518.

[172] Juan de Zumárraga (Durango, 1468-México 1548). En 1527 Carlos I le propuso para obispo de México. Llegó a Vera Cruz el 6 de diciembre de 1528. Desarrolló una gran labor educativa, religiosa y social en favor de los indios de Nueva España. Llevó la imprenta a México y fundó la Universidad. En 1547 Pablo III le nombró primer arzobispo de México

[173] GÓMEZ, V. T y ROBLES SIERRA, A., «Religiosos misioneros de la Provincia Dominicana de Aragón» (siglos XVI-XIX), en *La Provincia Dominicana de Aragón y la evangelización del Nuevo Mundo*, Valencia. Inst. Histórico de la Provincia de Aragón, 1991, p. 111; GELABERT, M., «La Provincia Dominicana de Aragón en América», en *Unánimes* (Valencia) VII, 1966, pp. 452-454; LOBATO CASADO, A., «El obispo Garcés, OP y la Bula Sublimis Deus», en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Sevilla, 21-25 de abril de 1987, Madrid, Ed. Deimos, 1988. pp. 739-795; BORGES, P. (Ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I-II, Madrid, BAC, 1992.

para los dominicos y demás religiosos importó más el descubrimiento de la humanidad del hombre, más rica, más universal de lo que hasta entonces se había pensado.

La dignidad del hombre indio quedó en entredicho en la forma violenta como se llevó a cabo la conquista, seguida de la implantación de las encomiendas y del expolio de los bienes de los indios. Apenas habían pasado veinte años desde la llegada de los españoles, cuando comenzó a oírse públicamente la voz profética, denunciadora, de los dominicos fray Antón de Montesinos (†1545) y de fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566)[174]. Los conventos dominicanos de San Esteban (Salamanca) y de San Gregorio (Valladolid) se convierten en un hervidero de discusiones teológico-morales sobre la acción de los españoles en América. No faltaron voces discrepantes, como la del humanista Giner de Sepúlveda, que consideraba a los indios como esclavos, porque no alcanzaban la categoría de personas.

En este cruce de acusaciones y de discusiones, algunos religiosos, como Juan de Zumárraga, acuden al Emperador; otros, entre los que están los dominicos, acuden al Papa para que solvente la cuestión acerca de la humanidad y dignidad de los indios. Por eso, a los diez años de residir en Nueva España, Garcés pensó que sólo el Papa podía resolver la cuestión sobre la naturaleza de los indios y exigir que se obrara con ellos según su dignidad. Dirigió al Papa una carta, escrita en un latín clásico, «elegante y piadoso»[175]. Minaya se encargó de llevarla personalmente al Papa Pablo III. La carta del padre Garcés es una exposición serena sobre la situación en que se hallan los indios, que no son tan inhumanos como algunos dicen, sino todo lo contrario, como se puede comprobar por sus obras. Es una carta confidencial, escrita con gran altura de miras, pues más que acusar a los españoles, insinúa qué habría que hacer, desde el plano espiritual, para ayudar a los indios, en los que ve una fuerza renovadora para la Iglesia católica. Entre líneas se pueden adivinar las alusiones a los obstáculos que

---

[174] Monstesinos, dirigiéndose a los españoles de la isla La Española (Haití) en el sermón del cuarto domingo de adviento (21 de diciembre de 1511), exclamó: «Vecinos españoles de esta isla… Esta voz es que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y la tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid: ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis tan cruel y horrible servidumbre aquellos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras, mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?…». El padre de Las Casas llegó a América el año 1502 en la expedición militar de Ovando, y participó en la operación militar que sometió la isla de Santo Domingo. El 1510 se hizo sacerdote, estudió en Roma e ingresó en la Orden de predicadores. Trabajó en América hasta que volvió a España, siendo ya anciano. Escribió: *Tratado sobre la esclavitud de los indios*; *Historia de Indias* (incompleto*); Historia apologética de los indios* (complemento de la anterior) *y Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

[175] Bartolomé ARGENSOLA, *Anales de la Corona de Aragón*, I, 74. Cita el testimonio de Antonio Nebrija, quien se consideraba incapaz de superarlo.

ponen algunos para que los indios formen parte de la comunidad cristiana. También los españoles, escribe, fueron para los romanos, al principio, unos salvajes; y Santiago encontró a los íberos muy reacios para abandonar la idolatría. Además, añade, ahora que los Turcos se están apoderando de ciudades y de naciones cristianas, no se comprende por qué no apoya el Papa la obra evangelizadora de América, pues los indios aceptan de buen grado integrarse en el cristianismo.

La carta es un modelo de equilibrio: señala las virtudes de los indios, y también sus defectos. Emplea palabras duras contra quienes niegan a los indios la capacidad humana, pues según va demostrando con ejemplos, los indios están dando muestras de que poseen buen ingenio, estudian el latín y el castellano y practican la moral cristiana mejor que muchos españoles.

Una vez presentada al Papa la carta, que debió de ir acompañada de otras cartas de Tomás de Zumárraga y del Dr. Bernal de Lugo, Minaya recibió autorización para su publicación, con el siguiente título: *Sobre la aptitud y capacidad de los infieles o indios del Nuevo Mundo, preparados para recibir la fe de Cristo y cuán libremente la aceptan, Roma 1537.* He aquí algunos párrafos de la misma:

> «… Los niños de los indios no son molestos con obstinación, no porfían a la Fe católica, como lo son los moros y los judíos; antes aprenden de tal manera las verdades de los cristianos, que no solamente valen con ellas, sino que las agotan, y es tanta su facilidad, que parece que las beben. Aprenden más presto que los niños de los españoles, y con más contento los artículos de la Fe por su orden, y las demás oraciones de la doctrina cristiana, reteniendo en la memoria fielmente lo que se les enseña. No son vocingleros, ni pendencieros; no son porfiados, ni inquietos, ni díscolos, ni soberbios; no injuriosos, ni rencillosos, sino agradables, bien enseñados, y obedientísimos a sus maestros. Son afables y comedidos con sus compañeros, sin las quejas, murmuraciones, afrentas, y los demás vicios que suelen tener los muchachos españoles. Según lo que aquella edad permite, son inclinados a ser liberales. Tanto monta lo que se les da, se de a uno como a muchos, porque lo que uno recibe, se reparte luego entre todos. Son maravillosamente templados, no comedores, no bebedores, sino que parece que les es natural la modestia y la compostura. Es contento verlos cuando andan, que van por su orden y concierto; y si les mandan sentar, se sientan, y si estar en pie, se están, y si arrodillarse, se arrodillan.
>
> Ya es hora de hablar contra los que han sentido mal de aquestos pobrecitos, y es confundir la vanísima opinión de los que los fingen incapaces, y afirman que su incapacidad es ocasión bastante para excluirlos del gremio de la Iglesia…
>
> Y por hablar más en particular del ingenio y natural de estos hombres, los cuales ha diez años que veo y trato en su propia tierra, quiero decir lo que vi y oí, lo que mis manos tocaron acerca de estos hijos de la Iglesia por algún ministerio mío en la palabra de la vida… Ahora es tanta la felicidad de sus ingenios (hablo de los niños) que escriben en latín, y en romance mejor que nuestros españoles, y los que se dan entre ellos al estudio de la lengua latina y castellana, no salen menos aprovechados que nosotros…

> Ya me parece, Santísimo Padre, que he declarado lo que a mí me importaba decir, y a vuestras Santidad oír acerca de esta mercaduría de Indias, acerca del trato de aquellas coas que el Creador y redentor de todos dispuso con su prudencia para el término de esta nuestra edad, que según va corriendo aprisa, es ya el fin de los siglos. Resta ahora suplicar a vuestra Santidad, como a Pablo, santísimo doctor de las gentes, que habiendo tan buena ocasión, no se dé lugar a la flojedad y pereza, sino que vuestra Santidad nos amoneste a todos, y nos exhorte, despierte y lleve adelante, para que en esta obra del artífice soberano no durmamos, sino que velemos y procuremos ejercitarnos en ella sin tibieza. Una cosa quisiera yo, santísimo Padre, que tuviera vuestra Santidad por persuadida: y es que desde que comenzó a resplandecer por el mundo la verdad evangélica, desde que se declaró nuestra felicidad, desde que fuimos adoptados por hijos de Dios en virtud de la gracia de nuestro redentor, y desde que el camino de la salud fue promulgado por los Apóstoles nuestros Capitanes y Maestros, nunca jamás (a lo que yo entiendo) ha habido en la Iglesia católica más trabajo hilado, ni cosa de más advertencia, que el repartir los talentos entre estos indios…
>
> … Con tanto más contento y con tanto más alegre ánimo habemos de procurar recoger a los idólatras en Asia debajo de la bandera de nuestra profesión, cuanto en Europa que ejercita más crueldad de los turcos contra los nuestros. De aquí saquemos oro de las entrañas de Fe de los indios. Esta riqueza es la que habemos de enviar para socorro de nuestros soldados. Ganémosle la tierra en las Indias al demonio, en cambio de la que él nos hurta con sus turcos en Europa. Batamos los muros de los demonios con doblados instrumentos de la guerra, y acometan los carneros de remuda para que libremos del cautiverio antiguo a estos pobres, y enviemos de aquí este oro...[176].»

El Papa Pablo III accedió a la petición del obispo Julián Garcés, y publicó la bula *Sublimis Deus*, en la que reconoce la dignidad, la libertad , y pide la liberación del hombre indio, por el hecho de ser hombre. Y por lo mismo proclama su capacidad para la vida cristiana y la vida eterna. La Bula va dirigida a todos los cristianos del mundo, y fue sellada el día 2 de junio de 1537. Iba acompañada de otros documentos: una «constitución» (*Altitudo Divini Consilii*), que resolvía los problemas prácticos en materia de sacramentos, sobre todo en relación con el bautismo y matrimonio, y un «Breve» (*Pastorale officium*), dirigido a Don Juan Tavera, Cardenal de Toledo.

El padre Minaya envió copias al Nuevo Mundo, pero el Consejo de Castilla mandó que fueran retiradas dichas copias. Carlos I pidió personalmente al Papa que retirara la Bula, y éste accedió modificando el *Breve*. Aunque la Bula quedó secuestrada, la noticia circuló por todas partes. Francisco de Vitoria la tuvo en cuenta en sus *Relecciones de Indis* (1539). Transcribimos algunos párrafos de la Bula pontificia:

---

[176] *De habilitate et capacitate gentium sive indorum novi mundi nuncupati ad fidem Christi capesendam et quam libenter suscipiant*, Romae, Anno MDXXXVII.

> «… Nos, por tanto, que, aunque sin merecerlo, hacemos en la tierra las veces del mismo nuestro Señor, procuramos con todo empeño atraer a las ovejas de su rebaño, a Nos encomendadas, que andan fuera del redil; considerando que los mismos indios, como verdaderos hombres, no solamente son capaces de recibir la fe cristiana, sino que, como lo hemos sabido, acuden con la mayor prontitud a la misma fe; y deseando proveer sobre este negocio con remedios convenientes, por las presentes letras decretamos y declaramos con nuestra autoridad apostólica, que los referidos indios y todos los demás pueblos que en adelante vengan al conocimiento de los cristianos, aunque se encuentren fuera de la fe de Cristo, no han de estar privados, ni se han de privar de su libertad, ni del dominio de sus cosas; y más todavía, que puedan usar, poseer y gozar libre y lícitamente de esta libertad y de este dominio; ni deben ser reducidos a servidumbre; y que es írrito, nulo y de ningún valor ni momento todo lo que de otra manera se haga; y que hay que invitar a los mismos indios y a las demás naciones a recibir la mencionada fe de Cristo con la predicación y la palabra de Dios y con los ejemplos de una buena vida…[177].»

La labor humanitaria, cultural y evangelizadora del obispo Julián Garcés, así como de otros muchos misioneros aragoneses en el Continente Americano a partir del siglo XVI, constituye un hito en la historia de la defensa de los Derechos Humanos.

JERÓNIMO RIPALDA (1535-1618)

Una figura, universalmente conocida por ser el autor del Catecismos de la doctrina cristiana que más veces ha sido reeditado, es el padre Jerónimo Ripalda (Teruel, 1535-Toledo, 1618). Concluidos los estudios superiores ingresó en la Compañía de Jesús. Ocupó puestos relevantes, como profesor de humanidades, filosofía y teología, y superior del Colegio de Salamanca. Aquí se relacionó con Santa Teresa de Jesús, a la que mandó que escribiera el *Libro de las fundaciones*. Se calcula que las reediciones de su *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana* (Toledo, 1618) pueden aproximarse a las mil. Los catecismos de Ripalda y de Astete (1537-1601) han estado en uso en los países de habla hispana hasta el Concilio Vaticano II (1962-65). No es casual que los dos jesuitas escribieran estos Catecismos. Como indica su etimología griega («repetición de viva voz»), los catecismos forman parte de la tradición de la Iglesia, aunque no siempre con esta palabra. En el siglo XVI los Reformadores protestantes tomaron la iniciativa para intensificar la enseñanza de los niños. Esta ofensiva fue rápidamente contrarrestada por los católicos, entre los que se distinguieron los jesuitas. España tuvo en Ripalda y Astete excelentes pedagogos de la doctrina cristiana.

---

[177] Bula de Pablo III: *Sublimis Deus sic dilexit humanum genus*, del año 1534.

Jerónimo Ripalda tradujo del latín al castellano la conocida obra de ascética, atribuida a Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo.* (1472), cuyo subtítulo dice así: «*De contemptu omnium vanitatum mundi*» (Del desprecio de todas las vanidades del mundo)[178].

Otros religiosos

Destacamos, por orden cronológico, a varios religiosos que sobresalieron por sus escritos. De los dominicos, Sancho Bessarán (s. XIV), autor de *Contra errores Arnaldi Vilanova*; Pedro Maza, del convento de Huesca, autor de un libro con el mismo título que el anterior; Gombaldo de Ulogía (s. XIV), profesor de teología en París. De los carmelitas, escribieron obras filosóficas Juan Fort (s. XIV), que estudió en París y llegó a ser Vicario General de la Orden. Es autor de la obra *Praedicabilia magistri Fortis Ispanus. Quoniam de libris Periarmeniarum* (ms). Pedro Lascellas (1350) enseñó en el colegio de Toulouse, donde escribió *Commentaria in Aristotelis Philosophiam.* Jerónimo de Casas (m. 1456), procedente del convento de Zaragoza, estudió y enseñó en la universidad de Bolonia. Bernardo Montesa (s. XV), originario de Calatayud, escribió *Commentaria in librum D. Thomae Aquinatis* (1458) y *De moribus politicis*[179].

9. EL HUMANISMO CIENTÍFICO-FILOSÓFICO

a) Humanistas contra escolásticos

Las duras críticas que destacados humanistas, como Erasmo y Vives, vertieron contra los últimos representantes de la lógica escolástica, entre los que se encuentra el grupo de lógicos aragoneses que estudiaremos a continuación, tuvieron un efecto demoledor desde el punto de vista historiográfico. Hoy se ven las cosas con otra perspectiva, después que se ha logrado separar el contenido temático cultivado por estos escolásticos, de la forma latina poco elegante que empleaban en sus tratados de lógica. La famosa «barbarie», que tanto les reprochaban los humanistas, hay que limitarla a la expresión, pero no a los problemas de lógica que debatían

---

[178] La primera edición castellana de esta obra la hizo el padre Luis de Granada (Sevilla, 1536). También la tradujo el jesuita Juan Eusebio Nieremberg.

[179] Para una visión sobre los escritores de todas las órdenes religiosas de España, véase la obra citada anteriormente: *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas de España*, III, Salamanca, 1971, a cargo de Issac Vázquez (Franciscanos pretridentinos), de Manuel Villegas (Agustinos pretridentinos), de Enrique Llamas (Carmelitas pretridentinos), y de Muñoz Delgado (Mercedarios).

aquellos escolásticos y que, incomprensiblemente, ignoraban la mayoría de aquéllos[180].

Un grupo de lógicos aragoneses, formados intelectualmente en las aulas parisienses, representa el último baluarte de una lógica, despreciada por los humanistas, pero revalorizada en nuestros días por los estudiosos de la lógica moderna. Con ellos se cierra en Europa un ciclo esplendoroso de cultivo de la lógica nominal (*logica modernorum*), y con ellos también se inicia en España la modernización de la enseñanza de la lógica, que hasta entonces había estado limitada al estudio de las Súmulas de Pedro Hispano. Las universidades de Salamanca y de Alcalá fueron las más beneficiadas del magisterio de los lógicos aragoneses.

Estos escritores pertenecen cronológicamente a la primera mitad del siglo XVI y, por tanto, son contemporáneos de los grandes humanistas. En este sentido, se puede decir que los lógicos aragoneses no fueron sensibles a las nuevas ideas filosóficas que traían los humanistas. Pero este reproche no debe interpretarse como una descalificación de la lógica que ellos cultivaban, muy superior a la de los humanistas, como está reconociendo la crítica moderna: «Tras siglos de desprecio e injuria, los logros de los lógicos medievales, que nos eran accesibles a través de libros impresos a fines del siglo XV y comienzos del XVI, han sido reconsiderados a la luz de los descubrimientos de la lógica moderna, con lo que obras un día condenadas como tediosas e inútiles son hoy tenidas por brillantes anticipaciones de innovaciones recientes»[181].

Las diferencias entre escolásticos y humanistas no eran religiosas, pues todos ellos eran creyentes —la mayoría eran religiosos o sacerdotes—, sino intelectuales. La escolástica, como su propio nombre indica, estaba inseparablemente ligada a la estructura académica y universitaria medieval, mientras que el humanismo incorporaba elementos ajenos a la vida y actividad académica. La escolástica reflejaba el mundo mental creado por clérigos y girando sobre cuestiones transcendentes a las que aquellos dedican su tiempo y sus energías. A medida que los problemas reales de la vida se alejan de sus preocupaciones teóricas, las discusiones filosófico-teológicas acaban en discusiones sobre palabras. Esto explicaría el refinamiento dialéctico alcanzado por los escolásticos y sus importantes contribuciones al conocimiento de los distintos niveles del lenguaje.

---

[180] RICO, F., *Nebrija frente a los bárbaros*, Universidad de Salamanca, 1978.

[181] KNEALE, M. y W., *El desarrollo de la lógica*, Madrid, 1972, p. 210. De la misma opinión es BOCHENSKI, I. M., *Historia de la lógica formal*, Madrid, 1967. El juicio de Menéndez Pelayo, calificando a estos lógicos españoles de «escolásticos degenerados y recalcitrantes», no merece más valor que la que se deriva del desconocimiento general que sobre ellos se ha tenido hasta bien entrado nuestro siglo. Cfr. «Inventario bibliográfico de la Filosofía Española», de M. MENÉNDEZ PELAYO en *La Filosofía Española*, selección e introducción de LÁSCARIS COMNENO, C., Rialp, Madrid, 1955, p. 429.

Los humanistas, por el contrario, orientaban la enseñanza hacia las necesidades reales de la vida, centrándose para ello en dos disciplinas del *Trivium*: la gramática y la retórica, por considerarlas más necesarias para la vida en sociedad. La gramática capacita al estudiante en el arte de escribir y de redactar, un menester muy apreciado en las cancillerías y en las cortes; y la retórica resulta imprescindible a quien desea triunfar en la vida pública.

Esta diferencia en cuanto a los objetivos, se traduce también en el distinto sentido que unos y otros dan a la lógica: lo importante de la lógica humanista es que no pierde su conexión con el uso ordinario de la lengua. Los escolásticos, en cambio, llaman despectivamente a los humanitas «gramáticos o retóricos» porque, al limitarse al nivel gramatical, pierden competencia sobre los saberes superiores del Quadrivium, es decir, los saberes científicos[182].

b) La lógica y la ciencia tardomedieval

La lógica escolástica inició su época creativa con Pedro Abelardo (m. 1142) y Juan de Salisbury (m. 1180). Pedro Hispano (m. 1277) recoge en su *Summa* el fruto de estos dos grandes lógicos que centraron su investigación en las doctrinas gramaticales y en la doctrina de las falacias y sofismas. Desde el siglo xii se empezó a hacer hincapié en la estructura de la gramática, distinguiendo la gramática de cada lengua de la gramática común o universal, llamada también gramática especulativa. En los siglos posteriores se buscan los elementos invariantes del lenguaje para distinguirlos de los que cambian. Para ello, se distingue un doble plano: el de la realidad (*modus essendi*) y el de la significación (*modi significandi*). Se llega a la conclusión de que existe una estructura única, presente en todas las lenguas conocidas. La lógica *modernorum* está muy influida por estas doctrinas gramaticales, y continúa la búsqueda de estructuras, mediante reglas correctas para el empleo del discurso latino, utilizado en la teología, la filosofía y la ciencia.

Con Guillermo de Ockham (m. 1350) adquiere suma importancia la división del lenguaje en hablado, escrito y metal, quedando los dos primeros subordinados al lenguaje mental. Ockham llegó a este resultado a partir de su rechazo de la *natura communis* escotista y tomista, y de su sustitución por el *individuo*. Así es cómo descubrió un nuevo realismo: el realismo significativo-lingüístico centrado en la proposición. Es decir, el concepto queda vaciado de esencialismo y se funde en el todo enunciativo. El signo mental o concepto es *naturalmente* denotativo (signo *natural* de las

---

[182] González, G., *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Universidad de Salamanca, 1987.

cosas) y tiene la primacía significativa de lo hablado y de lo escrito. Por el contrario, la filosofía clásica venía afirmando la correspondencia entre el lenguaje y el mundo real. Ockham niega al concepto el carácter representativo y le confiere carácter referencial. La denotación y referencia descansa en el lenguaje interior o mental que es el concepto y la proposición.

La ciencia se convierte en un saber de *proposiciones* acerca de las cosas, llegando así a un realismo proposicional que supera el absolutismo de las esencias y conceptos. Además, la verdad deja de ser confirmación de la mente con la realidad para pasar a depender de la gramática lógica de la proposición[183]. Por esta razón, en la lógica *modernorum* se da suma importancia al estudio de los elementos del lenguaje (términos, proposición y razonamiento), se establecen métodos para resolver el problema de la significación, excluyendo toda ambigüedad en las proposiciones, dando reglas para sustituir un término y un enunciado por otro, estableciendo reglas de inferencia entre enunciados, describiendo las condiciones que hacen verdadero o falso un enunciado de ese lenguaje, ofreciendo, en suma, un lenguaje riguroso y libre de contradicciones y acompañándolo de reglas y metarreglas que garanticen un correcto uso del lenguaje lógico.

Paralelo a este movimiento de la lógica está la *vía moderna* o nominal en ciencia, que tiene su foco de expansión en el Colegio Merton de Oxford. Los cultivadores de esta vía mertoniana recibieron el nombre de *calculatores* (calculadores), por la forma matemática que imprimieron al tratamiento de los problemas filosóficos y teológicos. A este grupo pertenecen: Bradwardine (m. 1349), Guillermo de Heytesbury (m. 1380), Roger Swyneshead (m. 1350) y Rodolfo Strode (m. 1387). Sus doctrinas fueron continuadas en la universidad de París por Juan Buridán (m. 1358), Alberto de Sajonia (m. 1390), Marsilio de Inghen (m. 1396), Nicolás de Oresme (m. 1382) y Pedro de Aylli (m. 1420). En el siglo XV, las tradiciones de París y Oxford se encuentran en el averroísmo de Padua y Bolonia con Pedro de Mantua, Pablo de Venecia (m. 1429), Pablo de Pergola (m. 1455), Pomponazzi y otros.

Los *calculatores* distinguen entre dinámica y cinemática. La primera estudia el movimiento considerado en sí mismo, en sus dimensiones espacio-temporales, y la segunda estudia el efecto del movimiento en el espacio y el tiempo. Los *calculatores* de Oxford definen el movimiento unifor-

---

[183] ANDRÉS, T. de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969; RÁBADE, S., *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1966. La lógica *modernorum* es una ciencia *sermocinal* o del lenguaje, en este caso, de la estructura significativa de la lengua latina. La lógica crea un lenguaje técnico que permite expresar la forma de las proposiciones y razonamientos, reinterpretando de manera original el legado aristotélico-estoico e incorporando elementos retóricos y gramaticales. La verdad y la referencia se centran en el todo proposicional y los conceptos pierden el esencialismo y absolutismo anteriores.

memente acelerado, entendido como el movimiento en el que aumentos iguales de velocidad se adquieren en intervalos iguales de tiempo. Pero, no sólo definen sino que también ofrecen una demostración del teorema cinemático fundamental de la velocidad en el movimiento uniformemente acelerado, que establece la igualdad, respecto al espacio recorrido en un tiempo dado, de un movimiento uniformemente acelerado y de un movimiento acelerado en el instante medio del periodo de aceleración.

Bradwardine es considerado como el fundador de la cinemática y de los estudios que relacionan velocidad, fuerza y resistencia en orden al tiempo y al espacio. La cinemática suscita un conocido problema filosófico: la *intensio et remisio formarum,* consistente en que se puede utilizar el mismo método para analizar todas las formas que se pueden medir en grados y con representación matemática: la caridad, el amor, el pecado, el calor, el movimiento, el mérito, la gracia. Es un intento de «cuantificar» las cualidades aplicando la matemática.

La proporción descubierta por Bradwardine entre fuerza y resistencia tuvo posteriormente prolongación en el hallazgo de otras proporciones, como la relación numérica entre medicamento y efecto (Arnaldo de Vilanova) y entre excitante y sensación (ley de Weber-Fechner).

En dinámica, es importante la teoría del *impetus*, iniciada con Ockham y desarrollada por Buridán en París[184]. Para explicar el movimiento, Aristóteles sostenía la presencia continuada de un motor en contacto con la cosa movida, que se comunicaba a través del aire. Buridán prescinde del aire, y define el *impetus* como la fuerza que sustenta el movimiento, y la cantidad de *impetus* es proporcional a la densidad y volumen del cuerpo y a su velocidad inicial (Un trozo de hierro se lanza más lejos que un trozo de madera, porque parte de la causa del movimiento está en la misma naturaleza del cuerpo movido).

Consecuentemente, Buridán niega la necesidad de Inteligencias (Motores) bastando el impulso inicial dado por Dios al crear el mundo. Así explican Nicolás Oresme y Nicolás de Cusa la rotación diaria de la Tierra en virtud del *impetus* inicial. Algunos deducirán de aquí la posibilidad de otros mundos, la infinitud del universo y la esfericidad de la tierra y la caída de los graves.

---

[184] Bradwardine es el fundador de la escuela cinemática de Oxford, y Buridán es el iniciador de una escuela de dinámica en París en el periodo 1328-58. Su teoría del *impetus* fue punto de partida de las discusiones de sus continuadores Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghen. Cfr. CROMBIE, A.C., *Historia de la ciencia de San Agustín a Galileo,* II, Madrid, Alianza, 1974, pp. 98-112 y 321-25; DUHEM, P., *Le système du monde,* 10 vols., Paris, 1913-59; MOODY, E., *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*. Collected Papers 1933-69. The University of California Press, 1975; Id., *Truth and consequence in Medieval logic,* Amsterdam, 1953; GORDON LEFF, P*aris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourtheenth Centuries*, N.Y-Londres, 1968; GEYMONAT, L, *Storia del pensiero filosófico e scientifico*, Milano, 1977.

Por sus repercusiones para la ciencia, fue un gran mérito de los *calculatores* haber aplicado la matemática a la medición (cuantificación) de las formas (perfecciones y latitudes), del movimiento, a los límites de las cosas en el espacio y en el tiempo, a la permanencia y sucesión. Consideran unidas la lógica y la matemática, al tiempo que las conciben como instrumento indispensable del saber. En este sentido, la aplicación universal que hacen de las matemáticas es un precedente de la ciencia moderna.

Los humanistas (Erasmo, Vives, Pico de la Mirándola), que no apreciaban el lenguaje formal de la lógica y de la matemática, incluyeron estas teorías entre los sofismas[185].

c) La lógica escolástica en España

En el siglo XII acaba el periodo de transición y de transmisión de la cultura antigua a la Edad Media. Antes de la desaparición del Imperio Romano, Boecio (475-523) había traducido al latín parte de los escritos de Platón, de Aristóteles y del comentador de éste, Porfirio (233-305). Otros transmisores del saber fueron san Agustín (354-430), Casiodoro (477-570) y san Isidoro de Sevilla (560-636). Esta labor de transmisión fue completada en los siglos XI-XII por las traducciones de las obras de Platón y de Aristóteles que aún eran desconocidas en Europa, y de los comentarios de los grandes autores árabes y judíos.

A principios del siglo XII los filósofos cristianos tienen ya a su disposición un gran acervo de materiales lógicos de procedencia aristotélica, estoico-megárica y árabe, más las aportaciones de Boecio, todo lo cual conformará la primera base de la llamada lógica escolástica. A partir de ese momento y hasta el siglo XIII proliferarán los comentarios *In artem veterem*[186], es decir, comentarios a la trilogía: *Isagoge* (Introducción a las Categorías de Aristóteles, de Porfirio, más las dos obras de Aristóteles (*Categorías* y *De la interpretación*). Estas obras habían sido traducidas y comentadas por Boecio, por lo que también este autor es objeto de comentarios.

Pedro Abelardo (1079-1142) culmina el periodo de transición y pone las bases del segundo periodo o de creación, que se caracteriza por la for-

---

[185] Así se expresaba Juan Luis Vives: «Se ve alzarse un vasto edificio de afirmaciones y proposiciones contradictorias relativas al movimiento uniforme, al movimiento uniformemente variable y al no uniformemente variable. Hay una turba que discute sin llegar a parte alguna aquello que no se puede dar en la naturaleza». «¿Qué ciencia puede haber de cosas tan apartadas y alejadas de todo sentido común y con las cuales se levanta un edificio grandioso de afirmaciones y pareceres en discordia de la intensión y remisión, de lo enrarecido y de lo denso... y el tiempo seccionado en partes proporcionales?». Cfr. Muñoz Delgado, V., «La crítica de los Humanistas a la ciencia y la Lógica de la escolástica tardía», en *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Universidad de Santiago de Compostela, p. 347.

[186] Un autor que comenta la *logica vetus* es el franciscano aragonés Antonio Andrés: *Scriptum in artem veterem* o *Super tota arte vetere Aristotelis cum quaestionibus eiusdem.*

malización del legado recibido y por el planteamiento de los problemas que cultivará la lógica moderna o *modernorum*[187].

En el siglo XIV la lógica escolástica, ya plenamente formada, es el resultado de la confluencia de los tres legados: *logica vetus*, *logica nova* y *logica moderna*. La figura central de este siglo es Guillermo de Ockham (m. 1350), cuya obra consiste «en limpiar la lógica de las adherencias ontológicas, poner en tela de juicio la correspondencia lógico-ontológico-gramatical y en destacar con mayor énfasis que las propiedades lógicas de los términos solamente se dan dentro del contexto proposicional, restaurando el formalismo del XII y haciendo importante la doctrina de los tres discursos»[188].

Las sumas o compendios de lógica, tan importantes a partir del siglo XIII, sintetizan los tres legados. Entre todas las sumas de lógica destaca: *Summulae logicales* (León, 1230) de Pedro Hispano (1205-1277)[189]. La Súmula condensa con claridad lo que Aristóteles había escrito oscuramente en los *Primeros Analíticos*. Además de Pedro Hispano escribieron sumas de lógica: Ockham, Walter Burleigh, J. Buridán, Alberto de Sajonia y Strode.

En España escribieron sumas de lógica: Nicolás Eymerich, autor de *Brevilogium Logicae tan realis quam intentionalis* (1351), un compendio de elementos aristotélicos y modernos organizados al modo tomista, y san Vicente Ferrer, autor de *De suppositionibus terminorum* (1370), que representa la reacción española y tomista ante el ockhamismo. En el siglo XV son importantes las siguientes sumas: *La visión delectable de la filosofía y de las Artes liberales* (1440), de Alfonso de la Torre (m. 1460), en la que recoge la lógica aristotélica, la medieval, incluyendo a san Isidoro, Quintiliano, Cicerón y Algazel, y la moderna; el *Opus logicae* (1490) de Pedro de Castrovol, profesor de la universidad de Lérida y Provincial de los franciscanos de Aragón. A juicio de Vicente Muñoz «esta obra de lógica es la mejor suma del siglo XV en la

---

[187] Los tratadistas de lógica distinguen dentro de la *Lógica antigua*, la *logica vetus* (vieja), compuesta por la trilogía: Aristóteles, Porfirio y Boecio, y la *logica nova*, que comprende la *logica vetus* más las traducciones de la parte del Organon aristotélico que aún era desconocida (Primeros y Segundos Analíticos, Tópicos y Refutación de los sofismas). La *Lógica moderna* se configura definitivamente en el siglo XIV.

[188] MUÑOZ DELGADO, V., «Introducción al patrimonio escolástico de lógica», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, II/1, 1975, pp. 57-75.

[189] El siglo XIII es el siglo de las Sumas Teológicas y de las Sumas de Lógica. Los lógicos llamaron a las suyas *Summulae* (pequeñas sumas o súmulas) para distinguirlas de las sumas teológicas, que eran mucho más extensas. Se calcula que la *Summulae logicales* de PEDRO HISPANO fueron editadas cerca de 170 veces, además de la multitud de manuscritos y redacciones que se han conservado. Cfr. *Peter Spain, Tractatus called afterwards Summulae logicales*, edición crítica por L. M. DE RIJK, Van Gorcum-Assen, 1972. Por su parte, J. Ferreira calcula que las ediciones fueron 256 entre los años 1474-1639. En España, la única edición incunable parece haber sido la de Zaragoza, entre los años 1486-1491. Para una visión crítica de la persona y la obra de este filósofo, cfr. MEIRINHOS, J., «Pedro Hispano Portugalense? Elementos para una diferenciaçao de autores», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996), pp. 51-76.

península ibérica»[190]. La lógica como arte de disputar y como método del saber científico tuvo en España muchos cultivadores entre los seguidores de la vía escotista y tomista, y algo menos entre los que seguían la vía ochamista o nominal[191].

10. FILÓSOFOS ARAGONESES EN LOS COLEGIOS UNIVERSITARIOS DE PARÍS

El balance de la aportación de los españoles a la lógica durante los siglos XIV y XV «no es muy rico» si se compara con la aportación española de finales del XV y principios del XVI (1480-1525). La mayoría de estos españoles estudian y enseñan en los Colegios de París, siendo el Colegio de Monteagudo el que más contribuyó a la renovación de la lógica.

La controversia entre tomistas y nominalistas en las aulas parisinas se acentuó en los últimos años del siglo XIV. El rey Luis XI de Francia, presionado por los tomistas, desterró de la ciudad del Sena a los seguidores de la vía nominal el año 1473. Estos se defendieron presentando al rey un alegato en el que exponían punto por punto el contenido de la lógica defendida por ellos. El rey les permitió recuperar sus cátedras el año 1481. Este hecho es importante porque fue el punto de partida de la renovación de la lógica, en cuya tarea colaboraron Jorge de Bruselas, Tomás Bricot, Dorp y Juan Raulin. La novedad estribaba en unir la escuela parisiense del XIV con la del XV.

Con la reforma del Colegio de Monteagudo por Standock, se creó un clima de estudio muy positivo en torno a su director, el escocés Juan Major (John Mair, 1467-1550), que se vio apoyado en su tarea por algunos españoles[192]. Del Colegio de Monteagudo salieron profesores para los Colegios

---

[190] MUÑOZ DELGADO, V., «La Lógica (1490) de Pedro de Castrovol», en *Antonianum*, 48, 1973, pp. 169-208. Para información sobre otros autores, cfr. Id., «Lógica Hispano-Portuguesa hasta 1600. Notas Bibliográfico-doctrinales», en *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas de España*, Vol. 4, Salamanca, 1972; ID., «Ciencia y filosofía de la naturaleza en la Península Ibérica (1450-1600)», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España*, Vol. 7, Salamanca, 1979; ID., «España en la historia de la lógica prerrenacentista (1350-1550)», en *La Ciudad de Dios*, CLXXXVI (1973), pp. 372-394.

[191] Otros autores españoles que escribieron sumas de lógica: Juan Monzón (m. 1412), dominico que enseñó en París y Valencia, Fernando de Córdoba (m. 1487), Juan Alfonso de Benavente (m. 1478), Juan Lopis (López o Lupus), escotista valenciano. Pedro de Campis, médico barcelonés, y Martín Limos (m. 1495), que publicó sus *Introductiones ad novos in logica scholare*s en la imprenta Pablo Hurus de Zaragoza (1495). El historiador de la ciencia Beaujouan ha destacado la abundancia de lógicos ingleses en los Colegios salmantinos del XV. *Manuscripts scientifiques medievaux de l'Université de Salamanque et ses Colegios «Mayores»*, Burdeos, 1962. *La science en Espagne aux XIV et XV siècles*, Paris, 1967.

[192] GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, 1938. GODET, M., *La Congregation de Montaigu (1490-1580)*, Paris, 1912. Los estatutos de este Colegio (1503), sólo admitían, en principio, a estudiantes pobres, pero

de Conqueret, Santa Bárbara, Lisieux. La reforma de la lógica emprendida por estos lógicos consistía en volver a los lógicos parisinos del siglo XIV, en concreto a Buridán, y añadir las aportaciones de la lógica del XV. Por eso vuelven a adquirir importancia Pedro Hispano y sus mejores comentaristas, especialmente los que habían seguido la vía nominal.

El darocense Pedro Sánchez Ciruelo, que por aquellas fechas brillaba en París como profesor de matemáticas y de esfera, escribe sobre aquellos acontecimientos:

> «Las Súmulas de Pedro Hispano fueron recibidas en todas las Universidades y al principio se leían literalmente sin comentarios… Pero posteriormente aparecen los comentarios y las divisiones entre nominales y reales, propagando las exposiciones según las tres vías. Juan Versor lo comenta en el sentido de los tomistas; Juan de Magistri, al modo de los escotistas. Un tercer Juan, apellidado Buridán, imitador de la escuela ockhamista, tenido en su tiempo por lógico doctísimo en París, aumenta el material de Pedro Hispano con unas ediciones y correcciones, de tal manera que su edición de las Súmulas no son una introducción, sino una lógica magna. Después, un cuarto Juan, Dorp, compone un comentario al modo de los nominales y luego viene Jorge de Bruselas, que hace una nueva compilación…[193].»

Hasta tal punto se había identifico en Monteagudo el estudio de las Artes con el estudio de las Súmulas, que Juan Luis Vives, alumno de ese Colegio, escribió horrorizado:

> «Es asombroso que se confiese que la dialéctica es el instrumento de las demás artes y que aquí en París se le dediquen dos años y a las demás partes de la filosofía apenas un año[194].»

Los máximos representantes de la lógica española en París son el burgalés Jerónimo Pardo (m. 1502), autor de *Medulla dialectices* (Paris, 1500), obra empleada por Mair en sus clases; el valenciano Juan de Celaya (1558), el segoviano Antonio Núñez Coronel y el aragonés Gaspar Lax (1487-1560). Los tres escribieron extensos comentarios monográficos de todos los temas de la cátedra de Súmulas y exposiciones amplísimas del *Organon* de Aristóteles, siguiendo las tres vías, con predilección por la vía nominal[195].

---

no a ricos y potentados (*Ut in ea dumtaxat admittantur viri pauperes et egeni, non divitum filii et potentum, prout passim inique fieri cernimus*). DURKAN, J., «John Mayor: after 400 Years», in *The Innes Review*, 1950, pp. 131-157.

[193] Pedro SÁNCHEZ CIRUELO, *Summulae*, Salamanca, 1537, fol. 1v.

[194] Juan Luis VIVES, *De causis corruptarum artium*, lib. 3, c. 7. En aquel momento la palabra «Súmulas» llegó a emplearse para designar el curso de dialéctica. «Este nombre plural se dio ya a la enseñanza de la dialéctica en las escuelas desde fines del siglo XIII en adelante», cfr. FUENTE, V. de la, *Historia de las Universidades*, Madrid, 1884-89, Vol. I, p. 148.

[195] Antonio Núñez Coronel es hermano de Luis Coronel (m. 1531). Ambos estudiaron en París, colaboraron con Juan Major y enseñaron en el Colegio de Monteagudo. Luis escribió algunas obras de lógica, pero orientó su vida hacia los ambientes humanistas flamencos, llegando a ser predicador y confesor de Carlos V, colaborador de Juan Luis Vives y defensor

GASPAR LAX (1487-1560)

El padre Vicente Muñoz llama a Gaspar Lax «lumbrera de París» y «uno de los mayores lógicos nacidos en la Península Ibérica»[196]. Gaspar Lax nació en Sariñena (Hueca) el año 1487, y tras una breve estancia en el Estudio de Artes de Zaragoza marchó a París a la edad de 17 años. Consta que el año 1507-1508 profesa ya en el Colegio Calvi, llamado la «pequeña Sorbona», y que de aquí pasó al Colegio de Monteagudo, alternando la docencia con la propia formación a las órdenes de Juan Major. Permaneció en este Colegio hasta el año 1524, dejando un buen recuerdo entre sus alumnos españoles: Juan de Celaya, Juan Dolz del Castellar, Francisco Vitoria, Luis Vives, etc., y de otras naciones[197].

Luis Vives, que tan duro se mostró después con los lógicos de este Colegio, siempre dejó a salvo a su maestro Gaspar Lax. Así interpretaba Vives su visión de los maestros españoles que enseñaban en París:

> «La mayor parte de la culpa la hacen recaer sobre los españoles, que allí viven; pues como son hombres que no se dejan arrollar, defienden la fortaleza de la ignorancia con toda energía y hombres de gran talento, como también son y salen con bien en cualquier cosa que se propongan, se entregan a estas chifladuras y en ellas llegan a ser eminentes[198].»

A raíz de un viaje que Luis Vives tuvo que hacer a París algún tiempo después de haber escrito su obra más crítica contra los lógicos parisinos, titulada *In pseudo-dialecticos* (Contra los dialécticos), se admira de lo bien que le han recibido sus compatriotas, a pesar de sus críticas:

> «Llego a París… y doy a conocer a mis amigos mi llegada. Ellos vuelan a mi presencia en gran número, me saludan cortésmente, me dan el parabién por mi visita. Al día siguiente y en días sucesivos ellos mismos me traen otros nuevos, incluso a los sofistas de más renombre… Dijéronme que los maestros de París eran ahora mucho más cuerdos que cuando yo estudiaba allí filosofía, aunque algunos respondían aún a la fama divulgada y al general consentimiento, y por eso o no se atreven o no sufren despojarse del disfraz, antes tan favorable, y de la comedia que tantos aplausos les acarreó[199].»

---

de Erasmo en los círculos españoles hostiles al holandés. Antonio, en cambio, dedicó toda su vida a la enseñanza de la lógica, siendo un gran admirador de Juan Major. Este alabó en su *Summulae* la colaboración recibida de los dos hermanos. Cfr. MUÑOZ DELGADO, V., «La obra lógica de los españoles en París (1500-1525)» en *Estudios*, 89, 1970, pp. 209-280.

[196] *Ibíd.*, p. 249.

[197] Juan Luis Vives permaneció en el Colegio de Monteagudo los años 1509-15012, y al principio sobresalió por su poder dialéctico. Así lo dio a entender Erasmo algunos más tarde: «Cuando se entretenía en aquellas disciplinas sutiles, donde la elocuencia es imposible, nadie disputaba con más aguda delgadez, nadie hacía mejor que él el sofista. En la actualidad, Vives está completamente consagrado a disciplinas no tan pendencieras». Cfr. VIVES, J. L., *Obras Completas*, I. Aguilar, 2ª edición, Madrid, 1992, pp. 704-705.

[198] VIVES, J. L., *Epistolario*. Ed. preparada por José Jiménez Delgado, Madrid, Ed. Nacional, 1978, p. 144.

[199] *Ibíd.*, p. 187.

Cada vez que el valenciano iba a París, no dejaba de visitar a su maestro Lax, al que llama «ingenioso», una calificación que contrasta con la que empleaba para referirse a los demás maestros, a los que llama «sofistas». En carta a Juan Fort, Vives escribe lo siguiente: «Añade también algo de las cavilaciones de Suiseto y algunos temas ingeniosos de Gaspar Lax sobre dialéctica»[200].

El maestro Gaspar Lax publicó en París una verdadera enciclopedia del saber lógico de su época, tanto por la amplitud de los temas tratados como por la extensión con que los desarrolló. Esta tendencia, muy extendida entre los tratadistas de la época, la moderó bastante en las obras que publicó en España.

El año 1524 Lax vuelve a España y se afinca en el Estudio Mayor de Artes de Zaragoza[201], impartiendo enseñanzas relacionadas con la lógica y la matemática[202]. Gaspar Lax fue nombrado Vicecanciller y Maestro Mayor, equivalente a Rector. De ahí el interés con que fue seguida su muerte por los miembros de la Universidad, y el privilegio que le cupo de que su cuerpo fuera enterrado en la Iglesia de San Nicolás de Bari[203].

En cuanto al contenido de sus numerosas obras, hasta ahora sólo el padre Vicente Muñoz ha tenido la paciencia de hojearlas, por lo que, una vez más, debemos remitirnos a sus autorizadas palabras. Téngase en cuenta que se trata de ediciones de principios del XVI, escritas en letra gótica, sin apenas puntuación y con la mayoría de las palabras en forma abreviada. Por otra parte, la materia-objeto de esos libros es lo que hoy llamamos filosofía del lenguaje, por tanto, un metalenguaje. Todo eso supone una dificultad infranqueable para quien no esté avezado a la técnica paleográfica y no posea amplios conocimientos de la lógica medieval. Añádase a estas dificultades la extensión de los tratados.

En la universidad de Alcalá fueron estudiadas algunas obras de Lax. Así, el *Tractatus terminorum una cum prima parte Summularum* (Paris, 1512), fue reeditada por la propia Universidad (1512) y recomendada a los alumnos

---

[200] *Ibíd.*, p. 109.

[201] Su vuelta a España pudo estar motivada por el decreto de expulsión de los extranjeros de la Universidad de París.

[202] El cronista Fraylla dice que explicó teología, añadiendo, además, que Lax acabó ciego.

[203] Se conserva el acta notarial de la defunción del maestro Lax. Sobre la lápida que cubría su tumba figura su efigie con los atributos propios de Rector y una inscripción latina: Aquí yace Gaspar Lax, Doctor en Artes y Sagrada Escritura, Vicecanciller y Rector de la Academia Zaragozana. Murió el 7.8. del mes de febrero de 1560. Cfr. SAN VICENTE, A., *Poliantea documental para atildar la historia de la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, p. 199; PEÑA, J., BUESA, D., ALONSO, A., *Desde el solar. Homenaje del I.B. «Pedro de Luna» a la Universidad de Zaragoza con motivo del 450 aniversario de su fundación*, Zaragoza, 1993, pp. 209-216.

por el profesor de lógica Tomás García de Villanueva. En la dedicatoria se llama a Lax «nostrae Hispaniae decus» (orgullo de nuestra España)[204].

Gaspar Lax escribió con gran amplitud sobre todos los temas de lógica, y lo hizo desde una posición «moderna» en sentido lógico, desde un tratamiento de la lógica como arte sermocinal o de los términos. Objeto de su estudio son las proposiciones, los términos y propiedades lógicas, los términos relativos, la suposición, los sincategoremáticos, los modos de significar, las consecuencias, las obligaciones, los insolubles, los imposibles y los sofismas. Los autores más citados son Pedro Hispano, Ockham, Alberto de Sajonia, Guillermo Shyreswood, Pablo de Venecia, Pedro de Mantua, etc. José Ferrater Mora escribe sobre Lax que: «El principal defecto de la lógica de Lax radica más bien en haber mezclado sin suficiente criterio cuestiones diversas —por ejemplo, cuestiones lógicas con semánticas— que los lógicos anterios habían casi siempre cuidadosamente distinguido». Al cabo de más de cuatro siglos de su muerte, el maestro Lax, admirado en vida y honrado tras la muerte, todavía no ha merecido un estudio pormenorizado de su obra. Esperamos que sea por poco tiempo[205].

Pedro Sánchez Ciruelo (1470?)

A pesar de los elogios que ha recibido este humanista aragonés por parte de quienes lo han estudiado, Pedro Sánchez Ciruelo sigue siendo «desconocido de los extraños y olvidado de los propios», según comenta Roberto Albares[206]. El Maestro Ciruelo nació en Daroca (Zaragoza) en torno al año 1470[207]. Se inició en el estudio de las Humanidades en su ciudad natal, marchando después a la universidad de Salamanca para graduarse en Artes Liberales. Allí permaneció aproximadamente unos diez años (1482-92). El trato que mantuvo con tres profesores de Astrología, Diego de Torres, Rodrigo de Vasurto y Abraham Zacuto, representante del llamado «humanismo científico de Salamanca»[208], determinó su orientación

---

[204] Tomás García Villanueva es el valenciano Santo Tomás de Villanueva.

[205] Broadie, A., *The Scottish-Spanish circle of John Mair*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996. Va acompañado de una traducción de Paloma Pérez-Ilzarbe.

[206] Albares, R., «El humanismo científico de Pedro Ciruelo», en Luis Jiménez (Ed.), *La Universidad Complutense Cisneriana*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 177-205.

[207] No se conoce con exactitud la fecha del nacimiento, aunque se da como válida la fecha de 1460-1470. Cfr. Beltrán de Heredia, V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, vol. II, Salamanca, 1970-72. Pedro Sánchez Ciruelo es citado de diversas maneras: Pedro Ciruelo, Sánchez Ciruelo, el maestro Ciruelo, etc. Nosotros emplearemos indistintamente estas formas abreviadas.

[208] Cfr. C. Flórez, P. García y R. Albares, *Pedro S. Ciruelo: Una enciclopedia humanista del saber*, Caja de Ahorros, Salamanca, 1990.

intelectual, predominantemente científica, pero dentro del saber enciclopédico que le caracterizaba como hombre del Renacimiento.

> «Como fuese yo educado durante diez años en vuestro gimnasio, aprendí todas las artes liberales, especialmente las matemáticas, de maestros peritísimos; los cuales, como dije antes, me fueron de máximo auxilio y favor ante otras Universidades. Por eso me pareció que debía mostrar mi agradecimiento a vosotros, señores míos, con algunos de mis trabajos, por los innumerables beneficios que de ahí me vinieron. Y no encontré medio más adecuado que dedicaros alguna obra científica de las que con la ayuda divina he logrado escribir. La cual es esta de astrología, apropiada para que en un centro donde brillan todas las demás disciplinas no faltase el ornamento de las matemáticas, entre las cuales la astrología ocupa un lugar supremo y de la cual existen entre vosotros una cátedra para su enseñanza. Y ésta yo en mi juventud frecuenté con ardiente aplicación. Me refiero a la llamada *cátedra de astrología*[209].»

De Salamanca pasó Pedro Sánchez Ciruelo a la universidad de París, en cuya ciudad permaneció por espacio de diez años (1492-1502). Pedro Ciruelo alternó los estudios de Teología con la enseñanza de las matemáticas en el Colegio Beauvais (Bellovisu). En la ciudad del Sena se relacionó con otros españoles que, en calidad de alumnos o de maestros, frecuentaban las aulas universitarias. Entre los últimos se encontraban los aragoneses Gaspar Lax y Miguel Francés[210].

Pedro Ciruelo publicó en París sus principales obras matemáticas y astronómicas, algunas de las cuales fueron hasta seis veces reimpresas[211]. Acabada su estancia en París, el maestro Pedro Ciruelo pasó dos años como catedrático de Filosofía en el Colegio de San Antonio de Portaceli de Sigüenza (1502-4/5). En esta misma ciudad recibió la ordenación sacerdotal y fue canónigo de la iglesia catedral. Parece ser que durante los años 1504-1508 enseñó en el Estudio de Artes de Zaragoza, según se desprende del contenido de un Acta del Claustro Universitario de Salamanca:

---

[209] Pedro SÁNCHEZ CIRUELO, *Apotelesmata astrologiae christianae*. Prólogo. Alcalá, 1521.

[210] Miguel Francés fue catedrático de la universidad de Salamanca desde 1554 hasta su muerte en 1582. La universidad de Bolonia le consultó sus dudas sobre la reforma del calendario. En una carta de agradecimiento que dirigió dicha Universidad, le llama «Aristóteles español». Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V. *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, vol. II, Salamanca, 1970-2, pp. 265-266.

[211] Período de París: *Tractatus arithmeticae practicae, qui dicitur Algoritmus*, Paris 1496, 1505, 1509, 1513 y 1514; *Thomae Bravardini Arithmetica Speculativa ex libris Euclidis, Boethii et aliorum bene revisa et correcta a Petro Sánchez Ciruelo aragonensi Mathematicas legente*. Paris, 1502, 1505, 1510; *Thomae Bravardini Geometri. Speculativa recolligens omnes conclusiones geometricas, Studentibus artium et philosophiae Aristotelis valde necessarias simul eodem tractatu de quadrata circuli, noviter editio revisa a Petro Sánchez Ciruelo,* Paris 1495, (Reimp. 1502, 1511, 1530). *Uberrimum sphere mundi commentum intersertis etiam questionibus domini Petri de Aliaco*, Paris 1498 (Reimp. 1499, 1505, 1508, 1515, 1526, y Alcalá 1526).

> «Acto seguido acordaron que el maestro Ortega vaya a Alcalá, donde dicen que está el maestro Miguel Pardo, e a Zaragoza donde dicen que está Ciruelo…[212].»

Por estas mismas fechas las autoridades académicas introdujeron la enseñanza de la lógica moderna (vía nominal o terminista) en las universidades de Alcalá y de Salamanca. El Claustro de la universidad de Salamanca acordó llamar a Pedro Ciruelo para ocupar una de las recién fundadas cátedras de nominales, pero el maestro darocense no pudo aceptar la invitación porque el cardenal Cisneros se había adelantado ofreciéndole la cátedra de Prima de Santo Tomás en la Universidad alcalaína. En esta Universidad enseñó Pedro Ciruelo Teología y matemáticas (1508-1533) y escribió trece obras sobre lógica, astrología y matemáticas[213]. Entre todas ellas destacan el *Cursus* y los *Apotelesmata* (Los fines de la astrología cristiana). El primer libro es una enciclopedia sobre el *Quadrivium* o las cuatro artes liberales (aritmética, geometría, perspectiva y música), y el segundo es una exposición de sus conocimientos astronómicos y astrológicos.

El prestigio del maestro Pedro Ciruelo fue enorme entre sus compañeros y discípulos. Las autoridades académicas de la Universidad le confiaron actos de mucha responsabilidad, como la Oración fúnebre en las exequias del cardenal Cisneros (1517) y en las de Antonio Nebrija. El año 1527 asistió a las Juntas Teológicas de Valladolid convocadas por el Emperador Carlos V para discutir la ortodoxia de Erasmo de Rotterdam. Su actitud antierasmista chocó con la defensa que de los ideales erasmistas hicieron la mayor parte de los profesores de Alcalá. Ciruelo fue el único profesor de Alcalá que condenó las doctrinas de Erasmo[214]. Los últimos años de su vida los pasó en Segovia (1533-37) y Salamanca (1533-48), desempeñando en ambas ciudades el cargo de canónigo Magistral de la catedral. En la

---

[212] MUÑOZ DELGADO, V., *La lógica nominalista en Salamanca*, p. 82. En la universidad de Zaragoza no hay constancia de que enseñase aquí.

[213] Periodo de Alcalá: *Cursus quattuor mathematicarum artium liberalium quas recolligit atque correxit Petrus Ciruelus,* Zaragoza 1516 y Alcalá 1526, 1528, 1577; *De laudibus Cardinalis de Cisneros... Oratio habita in Academia Complutensi obitu memorati Cardinalis anno 1517*; *Exameron theological sobre el regimiento medicinal contra la peste*, 1519; *Ignum plantarum secus decursus acquarum: fractum suum dabit in tempore suo: et folium eius non defluet*, 1519; *Prima pars logices ad veriores sensus textus Aristotelis*, 1519; *In Cathaegorias Paraphrasis*, 1520; *Apotelesmata Astrologiae Christinae,* 1521*; Opus de magia superstitione,* 1521*; In annum vicessimum quintum attentione dignum pronosticum,* Amberes, 1524, Nüremberg, 1524; *Introductio Astrologica. Expositio libri missalis... Addita sunt tria eiusdem auctoris opuscula: De arte praedicandi, De arte memorandi et De correctione Kalendarii,* 1528; *In Posteriora Analytica Commentarius,* 1528; *Novus sed preclarissimus in Posteriora Analytica Aristotelis Commentarius,* 1529.

[214] «Tal vez habría que revisar un tanto esta especia de negra sombra lanzada sobre Ciruelo, toda vez que si bien es cierto que no se muestra defensor a ultranza de Erasmo, como la mayor parte de sus colegas alcalaínos, sin embargo tampoco puede incluírsele entre el grupo de los más radicales que pretendía poco menos que la quema de Erasmo. Su posición ciertamente es de condena, pero con minúscula, disculpando a veces los atrevimientos de Erasmo, en forma parecida a la actitud de Vitoria», escribe Roberto ALBARES en *o.c.*, p. 186.

ciudad del Tormes escribió todavía algunos tratados, como el de las Paradojas (*Paradoxae quaestiones numero decem*). En general, la obras publicadas en Salamanca son repeticiones de otras anteriores o son tratados de cuestiones religioso-morales[215].

a) El humanismo científico

La universidad de Salamanca vivió su momento de esplendor durante el Renacimiento, esto es, entre el último cuarto del siglo XV y la primera mitad del XVI. Todos los saberes, en especial la astrología, la filología y la teología tuvieron eximios cultivadores, dando lugar a la formación de un humanismo científico, filológico y teológico, característico de esta Universidad castellana[216]. Pedro Ciruelo conectó desde el momento de su llegada a esa Universidad con la tradición científica inaugurada en 1460 por Nicolás Polonio, autor de unas Tablas astronómicas. Su sucesor en la cátedra, Juan de Salaya (1464), tradujo el canon de las Tablas del judío Abraham Zacut o Zacuto (*Hajibbur ha-Gadol*) con el nombre de *Almanach Perpetuum*[217]. El darocense tuvo por maestros al médico y astrólogo Diego de Torres, al judío Zacut y a Rodrigo de B(V)asurto[218].

La principal característica de la enseñanza científica impartida por los profesores salmanticenses era la combinación de teoría y de práctica. La astrología era, ante todo, una ciencia práctica, que tenía por objeto calcu-

---

[215] Período de Salamanca: *Summulae Petri Hispani recenter correcte ac bone solideque logice documentis illustrate septemque libellis distincte cum preclarissimo comentario*, 1537; *Confesionario, (dedicado a las siete parroquias y a los siete curas de la ciudad de Daroca)*, Medina del Campo 1544, Zaragoza 1546, Medina del Campo 1546, Toledo 1551 y Zaragoza 1560; *Paradoxae quaestiones numero decem*, 1538; *Reprobación de supersticiones y hechizería*, Salamanca 1539, 1540, 1541, 1556, Medina del Campo 1548, 1551, Alcalá 1547, Sevilla 1547 y Barcelona 1628. C*ontemplaciones muy devotas sobre los misterios sacratísimos de la Pasión de Nuestro Redentor Jesucristo juntamente con un Tratado de Mystica Theologica para los devotos que se han retraído a la vida solitaria contemplativa*, Alcalá 1547. *Tratado de Nigromancia y de las brujas*, Barcelona 1881 (Extracto de las *Reprobaciones*); *Cuádruple versión del Génesis, Sermones (tres libros), tragedias, Biblia (traducción del hebreo); estas cuatro obras no llevan año de impresión.*

[216] Entre 1470 y 1530 se sucedieron tres generaciones de humanistas relacionados con la ciencia: a) En astrología: Juan de Salaya, Abraham Zacuto, Diego de Torres, Basurto y Pedro Ciruelo. b) En filología: Nebrija, Núñez de Yerva y Hernán Núñez el Pinciano. c) En física: Juan Martínez Silíceo, Pedro Margalho y Fernán Pérez de Oliva. Cfr. FLÓREZ, C., GARCÍA, P., ALBARES, R., *Pedro Sánchez Ciruelo. Una Enciclopedia humanísitica del saber*, Salamanca, Caja de Ahorros de Salamanca, 1990; Id., *El humanismo científico*, Salamanca, Caja de Ahorros de Salamanca, 1988. Estas dos obras son lo mejor que se ha escrito sobre Pedro Sánchez Ciruelo y su formación en la Universidad salmantina. Recogemos en nuestro trabajo sus aportaciones.

[217] Abraham Zacuto era profesor de esta Universidad. Abandonó voluntariamente la cátedra y se exilió con motivo de la expulsión de los judíos de España en 1492. Las Tablas creadas por Zacut (1478) corrigen los errores del *Almanach* de Profeit Tibbon (s. XIII), y servían para determinar las posiciones planetarias. Fueron muy útiles para los marineros portugueses y españoles. Cfr. Cirilo FLÓREZ y otros, *El Humanismo científico*, pp. 106-108.

[218] *Ibíd.*, p. 35.

lar el movimiento de los astros, con el fin de aplicarlo a las actividades de la vida humana, como la construcción de edificios, la navegación en el mar, la guerra, la siembra y recogida de los campos, etc. Desde la más remota antigüedad se venían construyendo astrolabios o confeccionando Tablas para medir la posición de las estrellas y el movimiento del sol y de los planetas, pero fue en el Renacimiento cuando estos instrumentos alcanzaron gran perfección. La universidad de Salamanca fue uno de los primeros centros del saber científico y técnico[219]. Con razón, pues, se puede hablar de una «Escuela de Salamanca» con el mismo derecho que se acepta en historia de la ciencia y de la filosofía la existencia de la Escuela de Oxford o de París. A juicio de Cirilo Flórez la «Escuela de Salamanca» se caracterizaría por su humanismo científico. Es cierto que esta Escuela se movía aún dentro de un contexto pre-copernicano, pero esto no es algo negativo para ella, porque también en las obras de Copérnico, junto a su idea revolucionaria del heliocentrismo, existen otras ideas provenientes de tradiciones antiguas y medievales, en especial de Aristóteles. Lo novedoso de la Escuela de Salamanca es el tratamiento crítico que hacía del paradigma aristotélico, y que fue lo que les llevó a la configuración de una nueva imagen de la tierra.

Los estudios de Pedro Ciruelo en la universidad de Salamanca se ajustaron al plan correspondiente a la carretera de Artes. En los dos primeros años, el estudiante de Artes estudiaba las cosas de la Naturaleza bajo la guía de los libros físicos de Aristóteles (*De Caelo et Mundo* y los tres primeros libros de los *Meteoros*). En el libro segundo *De Caelo et Mundo* trata Aristóteles de la Tierra como centro en reposo de todo el Universo, y de la esfericidad de la tierra. Otras cuestiones tratadas son: la magnitud de la tierra y la distancia entre las columnas de Hércules y la India, a través del Océano occidental, la cual, según Aristóteles no es demasiado grande. En el tercer año, los estudiantes recibían conocimientos de Astronomía, Cosmografía y Geografía matemática. El texto básico, tanto en Salamanca como en las demás Universidades europeas, era *De sphera mundi* (Tratado de la Esfera del mundo) del monje inglés Sacrobosco[220]. Este tratado fue traducido al castellano muy tempranamente por Diego de Torres.

A los seis años de su llegada a París (1498), Pedro Ciruelo escribió un comentario al libro *De Sphera*[221], el cual es de sumo interés para el conocimiento del ambiente intelectual que vivió Ciruelo en Salamanca, y para hacerse cargo del estado de los conocimientos científicos en torno a la

---

[219] *Ibíd.*, p. 151.

[220] Sacrobosco es la latinización del lugar de nacimiento del monje Juan Halifax de *Hollywood* (Sacrobosco), 1220-1266. El libro fue escrito en París hacia 1230.

[221] Pedro SÁNCHEZ CIRUELO, *Uberrimum sphere mundi comentum intersertis etiam questionibus domini Petri de Aliaco*, Paris 1498. (Copioso comentario de la Esfera del Mundo con inserción de las cuestiones del señor Pedro de Aliaco). Cirilo Flórez y coautores presentan en el libro citado la traducción del *Prefacio*, del *Diálogo controvertido* y el *Elogio final*.

fecha de descubrimiento de América. Los profesores salmanticenses vieron en la hazaña española de Colón la confirmación de sus teorías geográficas. Pedro Ciruelo, testigo de aquellos acontecimientos, comenta el descubrimiento de América, de la siguiente manera:

> «Habiendo enviado Fernando, rey de las Españas, en el año 1491 experimentadísimos navegantes hacia el occidente equinoccial para buscar islas; finalmente, tras casi cuatro meses, volvieron esos mismos navegantes contando que habían encontrado muchas islas en el equinoccio. Como testimonio de ello, trajeron consigo muchas clases de aves, muchas y extrañísimas especias aromáticas, oro y personas de aquella región[222].»

La visión científica que el maestro Ciruelo llevó a París era una síntesis de ideas físicas de Aristóteles matizadas de un averroísmo mitigado, ideas geográfico-matemáticas de Ptolomeo, la tradición astrológico-matemática de los llamados «calculadores» de la Escuela de Oxford, ideas humanistas provenientes de Italia e ideas nominalistas.

La confirmación del descubrimiento de América obligó a Pedro Ciruelo a corregir y a completar la «*imago mundi*» del tratado del monje inglés, lo cual suponía por parte del darocense un gran atrevimiento, dado el carácter paradigmático del saber astronómico que se reconocía al texto del Sacrobosco:

> «He oído y sé de cierto que has editado preclaros comentarios a la esfera de Juan de Sacrobusto (varón, a mi parecer, muy perito en *Astronomía,* como demuestran sus muchos escritos)… Y no te ha parecido bastante si no cambiabas también en los más de los lugares el texto del autor (al que, y no sin razón, veneraron muchos siglos antes de nosotros) y, por así decirlo, lo has innovado[223].»

Pedro Ciruelo fue el primer profesor salmanticense que comentó el venerable texto del Sacrobosco (Sacrobusto), saliéndose del modo literal que hasta entonces había sido empleado. El *Comentario* del darocense comprende: *a)* el texto del Sacrobosco con las glosas de Pedro Ciruelo; *b)* tres añadidos: un *Prefacio* y un *Proemio* en donde trata sobre la dignidad de la astronomía; *c)* cuatro capítulos en los que va combinando sus comentarios con las *Catorce cuestiones de Pedro de Ailly* (Petrus de Aliaco). De esa forma da agilidad al texto y completa aspectos que faltan al Sacrobosco, ya que conjuga el rigor crítico del *comentario* (reproducción o ampliación el texto) con la libertad de interpretación que permiten las *cuestiones* (expresan la divergencias existentes entre los intérpretes del texto); *d)* el Comentario termina con un *Diálogo controvertido* en el que intervienen Pedro Ciruelo y el burgalés (burgense) Gonzalo Gil, amigo suyo y catedrátitico de nominales en Alcalá. La finalidad del Diálogo es dejar abiertas las cuestiones:

---

[222] Pedro SÁNCHEZ CIRUELO, *Uberrimum Sphere mundi comentum,* Paris, 1498, pp. 114-115.

[223] *Ibíd.*, (*Diálogo controvertido*), pp. 137-138 de los autores Cirilo FLÓREZ y otros.

> «Y, porque los predecesores hayan sido muy entendidos, no por eso se ha pensar que a los venideros les está cerrado el camino de hallar la verdad. En efecto, los acrecentamientos de las ciencias, como los de los ríos según dice el filósofo, se hacen por adición continua. Por tanto, depón ya el furor que has concebido y no rechaces palabras con palabras, sino la verdad que, según veo, tiempo hace has concebido, descúbrela, despliégala, declárala[224].»

Finalmente, se añaden unos versos de Gonzalo Gil elogiando a Ciruelo y a su pueblo natal, Daroca, por ser el lugar privilegiado donde tuvo lugar el milagro conocido con el nombre «de los corporales».

La obra del Sacrobosco fue comentada más tarde por otros profesores salmanticenses. Así, Fernán Pérez de Oliva escribió *Cosmografía Nueva* (1526), Pedro de Espinosa el *Comentario a la Esfera* (1528), y Francisco de las Brozas (el Brocense) reunió varios comentarios con el título de *La Esfera* (1579). El Comentario de Pedro Ciruelo es el más completo de todos por haber introducido las *Catorce Cuestiones de Pedro de Ailly*. De ahí que Cirilo Flórez diga con razón que el Comentario de Pedro Ciruelo «es, a nuestro modo de ver, una de las mejores síntesis del estado de la ciencia astrológico-cosmográfica a finales del siglo XV», debido a que en él se halla la confluencia de las tres corrientes principales del saber científico en aquella época: la tradición de los astrólogos a través del Sacrobosco, la tradición parisina a través de Pedro de Ailly, en la cual están presentes los «predecesores» de Galileo, y la tradición matemática de los «calculadores» de Oxford, representada por el propio Ciruelo[225].

El año 1521 publicó en Alcalá la obra titulada *Apotelesmata Astrologiae Christianae*, continuación del *Comentario a la Esfera*. Si la base de esta última obra era la astronomía, la de aquella es la astrología, un tema mal visto por la mayoría de los teólogos. Pero, ¿pueden éstos condenar lo que ignoran? pregunta Ciruelo. Es bueno que los teólogos orienten bien en este campo a las gentes, comenta Ciruelo, pero después de haberse informado. Ciruelo piensa que existe una astrología buena y otra mala. A continuación pasa revista a lo que dicen sobre este tema Ptolomeo y Pico de la Mirandola, autor de 12 libros titulados *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1496). La astronomía, escribe Pico, es ciencia, mientras que la astrología es pseudociencia. Por contra, Pedro Ciruelo reivindica la astrología en la obra anteriormente mencionada *Apotelesmata Astrologiae Christianae (Los fines de la astrología cristiana)*.

Esta obra consta de una *Carta-Proemio* en la que explica la finalidad de la misma. A continuación viene un *Segundo Prólogo*, que recoge aspectos y argumentos de los dos primeros libros de Pico contra la astrología. El res-

---

[224] *Ibíd.*, p. 147.

[225] FLÓREZ, C., y otros, *El humanismo científico*, pp. 109-110.

to de la obra está compuesto por un primero y segundo libro «apotelesmático», más un *complemento*. Ciruelo fundamenta su opinión en el carácter matemático que contiene la astrología. En efecto, escribe, el hombre está hecho para ser feliz, y la felicidad la alcanza a través de Dios, de cuya existencia nos informan las criaturas del mundo. Así pues, la vía para llegar a Dios, invisible, es el conocimiento de las cosas visibles. Ahora bien, de todos los saberes humanos, el más perfecto es el saber matemático, por ser esencialmente formal. De ahí deriva su exactitud y, por ende, su certeza. Las matemáticas son de dos clases: puras (aritmética y geometría) y mixtas (música, perspectiva y astrología). Las primeras son demostrativas exactas, y las segundas son demostrativas pero probables. Dentro las matemáticas mixtas la astrología es el saber superior, en razón de la dignidad de su objeto (el cielo), por el modo de proceder, por su historia pasada y por lo elevado de su fin: llevar a los hombres al conocimiento de Dios. Por otra parte, la astrología nos enseña aspectos de la vida «futura» del hombre, porque se supone que los astros actúan sobre los hombres. Si éstos llegan a conocer los designios de los astros, podrán adoptar las precauciones debidas. Siguiendo a Ptolomeo divide las astrología en dos ciencias: la Astrología especulativa o Astronomía, y la Astrología práctica o Astrología. Ésta recibe también el nombre de «Astrología judiciaria».

b) Las matemáticas

La concepción matemática de Pedro Ciruelo es pitagórico-platónica, según la desarrollaron los «calculadores» de la Escuela de Oxford. Si Aristóteles ofrece una visión mecánica del universo, en la que el objeto de la filosofía es el ente móvil, Platón, en cambio, ve el universo como una máquina funcionando ordenadamente. La matemática es la única ciencia que puede dar cuenta de ese orden. Por eso considera Platón a la matemática como la ciencia más perfecta después de la metafísica. Aristóteles explica el movimiento de la naturaleza, y Platón el orden de la misma. Ese orden es obra de un mediador-demiurgo («dador de formas») que crea según unas ideas eternas cuya esencia es la proporción o armonía. Por esta razón, las matemáticas (en su doble dimensión numérica/aritmética y figuracional/geométrica) son para Platón un saber fundamental, porque permiten descubrir las formas de cualquier fenómeno de la realidad. Para Platón la proporción es la causa de la belleza de las cosas del mundo y la que hace visibles a la inteligencia del hombre la realidad; en consecuencia, la matemática es el saber fundamental.

Pero, hay un punto donde la Escuela de Oxford se separa abiertamente de la postura de Platón; nos referimos al distinto modo que ambos tienen de enfocar la «perspectiva». Platón considera falsas las ilusiones producidas por la visión ocular. Para corregir ese error de óptica introduce la geometría, la ciencia que proporciona la verdad de la realidad. El cometido del artista, dice Platón, no es otro que construir copias exactas de la realidad. Ahora bien, ésta sólo se capta con la visión intelectual. Los «cal-

culadores» oxfordianos, en cambio, no ven la «perspectiva» como una deformación sino como la profundidad de la realidad. Ellos parten de que la visión humana de las cosas se realiza de acuerdo con ciertas leyes naturales de la visión. En cierto sentido, la visión es algo subjetivo. Ahora bien, se puede construir un edificio, por ejemplo, teniendo en cuenta tales leyes, de manera que al mirar ese edificio nuestra visión no lo deforme sino que nos lo muestre tal como es. Así es cómo los oxfordianos crearon la ciencia de la perspectiva como «representación», dejando de ser la ciencia de la ilusión o falsedad, como dice Platón[226].

Otros aspecto novedoso de esta Escuela es la geometrización de la luz. A partir de cierto neoplatonismo, consideran la luz como el origen de las cosas. Desde un punto luminoso, la luz se difunde por todas partes adquiriendo la tridimensionalidad (extensión, profundidad y anchura). Además, el tratamiento geométrico de la luz óptica permite superar los esquemas naturalistas de Aristóteles, que están basados en una concepción físico-perceptiva que considera el espacio como un todo lleno, finito y cerrado con un único centro, que es el centro de gravedad de todo el conjunto. Los «calculadores» admiten la existencia de un espacio infinito antes de que el mundo fuera creado por Dios, basándose en que «Dios es una esfera infinita cuyo centro está en cualquier parte y cuya circunferencia en ninguna»[227]. Desde una concepción geométrica del universo, éste aparece abierto y sin un único centro. Siguiendo esta línea platónica se producirá la revolución científica de los modernos[228].

Pedro Ciruelo descolló en París como profesor y autor de tres célebres libros de matemáticas: *Tractatus Arithmeticae practicae qui dicitur Algoritmus* (1495), reimpresa cinco veces; *Thomae Bravardini Arithmetica Speculativa ex libris Euclidis, Boethii et aliorum* (1495), reimpresa tres veces; *Thomae Bravardini Geometria Speculativa recolligens omnes conclusiones geometricas* (1495), con tres reimpresiones. Su influencia debió de ser muy notable, porque a raíz de su vuelta a España, «las matemáticas en la Universidad parisina decayeron profundamente»[229].

Las historias de las matemáticas recogen una aportación de Pedro Ciruelo que aparece en sus tratados parisinos: su modelo de aproximar la raíz cuadrada, añadiendo dos ceros al resto, o la cúbica añadiendo tres, método árabe o indio que no se encuentra en los antecesores directos de Ciruelo. No se trata de buscar una aproximación decimal de la raíz (las

---

[226] VITRUVIO, M., *De architectura*, Florencia, 1522.

[227] KOYRÉ, A., «La vide et l'espace infini au XIV siècle» en *Archives d'Histoire et Littérature au Moyen-Âge*, 17 (1949), pp. 45-91.

[228] FLÓREZ, C., y otros, *El humanismo científico*, p. 94.

[229] RODRÍGUEZ VIDAL, R., *Pedro Ciruelo, darocense (Un intelectual ejemplar)*, Zaragoza, IFC, 1981, p. 7.

fracciones decimales no fueron usadas hasta mucho después) sino de buscar precisamente la aproximación sexadecimal[230].

Al calor de las ideas humanistas y erasmistas de la universidad de Alcalá, Pedro Ciruelo continuó aquí cultivando la matemática, pero sin descuidar la lógica y la teología. Además, Cisneros le encomendó una de las principales cátedras de Teología, la de Prima de Santo Tomás[231]. En el Prólogo al *Cursus quattuor mathematicarum artium liberalium*, 1516 (Tratado de las cuatro artes liberales matemáticas), reimpreso cuatro veces, deja constancia de su agradecimiento por la confianza depositada en él: «Pedro Ciruelo filósofo y teólogo de Daroca, al Rector y a todos los alumnos de la Universidad de Alcalá, consagrada al estudio de la sabiduría». De este periodo datan sus numerosos escritos contra las supersticiones, brujerías y hechicerías que convertían a la astrología en una falsa ciencia, llamada también «brujería judiciaria». Esta será también objeto de sus invectivas durante su estancia en Salamanca. La verdadera astrología, piensa Ciruelo, es respetuosa con la libertad humana y la Providencia divina.

Pedro Ciruelo comienza su *Tratado de las cuatro artes liberales matemáticas* con una extensa exposición de las ciencias, dentro de la cual ocupan su lugar las artes liberales, a las que pertenecen las Matemáticas, las cuales, a su vez, se dividen en Aritmética, Geometría, Perspectiva y Música. En Aritmética Pedro Ciruelo sigue el modelo oxoniense de Bradwardine, como hiciera en su etapa de París, poniendo el énfasis en las teorías filosóficas sobre la unidad y el número, así como en el concepto de proporción. En Geometría resume lo dicho en sus publicaciones parisienses acerca de Brawardine, destacando «una interesante teoría sobre la configuración de polígonos estrellados a partir de una circunferencia, al parecer tomada de Llull, así como la ampliación a todos los polígonos del teorema de Campano, relativo a la suma de los ángulos del pentágono estrellado de primer orden»[232]. En Perspectiva sintetiza la obra del franciscano John Peckhan (m. 1292), titulada: *Perspectiva communis*, añadiendo un estudio de la visión tomado de los filósofos árabes al-Hacen y al-Kindi. Por último, en Música tiene en cuenta los *Elementa musicalia* de J. Faber Stapulensis:

> «Yo el más pequeño de los filósofos, he creído servir a la Universidad de Alcalá componiendo unas breves introducciones a las Ciencias Matemáticas, reuniéndolas en una sola obra, cinco en concreto, a saber: dos paráfrasis de la cantidad discontinua, a las obra de Boecio, una de ellas es introducción a la aritmética y otra a la música. Dos compendios breves de la can-

---

[230] *Ibíd.*, p.7.

[231] Beltrán de Heredia, V., «La Teología en la Universidad de Alcalá», en *Revista Española de Teología*, 5 (1945), p. 501. Este autor piensa que el primer equipo de teólogos creado por Cisneros para iniciar la Universidad de Alcalá, fracasó. Entre ellos estaba el Maestro en Teología Pedro Ciruelo.

[232] Cirilo Flórez y otros, *Pedro Sánchez Ciruelo, una enciclopedia humanista del saber*, p. 17.

> tidad continua como aperitivo de otras dos ciencias, una de la geometría de Euclides y otra de la perspectiva de Alacen. La quinta es una introducción astrológica, que edité tiempo atrás en el opúsculo de la esfera, correspondiente al almagesto de Claudio Tolomeo y al almanaque perpetuo de Zacuto de Salamanca[233].»

En opinión del propio Sánchez Ciruelo, su *Tratato de las cuatro artes liberales matemáticas* tiene carácter de «suma», pero entendida en el sentido que la universidad de Alcalá había dado a esta tradición medieval de las Sumas, consistente en resumir los temas tratados a lo más esencial:

> «Y puesto que los filósofos gentiles en sus obras fueron muy farragosos y oscuros y los fieles perderían mucho tiempo en leer esas obras, piensa san Agustín que es útil y conveniente hacer unas breves Sumas de las obras de los mismos, como lo hace de un modo especial nuestra Universidad de Alcalá a las órdenes del religiosísimo y sapientísimo fundador[234].»

Cabe destacar también en este Tratado el buen criterio de Pedro Ciruelo cuando trata de cuestiones controvertidas, como las referidas al ángulo keratoideo o contingente y a la cuadratura del círculo. Como escribe Rodríguez Vidal, «no es que Ciruelo aporte nada nuevo a ellas, pero precisa en breves líneas la verdadera naturaleza del problema, que es lo que suele ocultarse a los exaltados cuadradores y comentadores»[235].

Otro mérito del Tratado del darocense es la manera como trata la cuestión de la construcción y propiedades elementales de los polígonos regulares estrellados, que lo hace de una forma más sencilla y general que otros autores de su época, ilustrando todo ello con hermosos grabados[236].

11. OTROS FILÓSOFOS ARAGONESES

En este apartado incluimos a aquellos escritores aragoneses cuyas obras ofrecen alguna novedad filosófica, tanto por las ideas que exponen como por la forma de exponerlas. No mencionaremos, por tanto, a los meros comentaristas o tratadistas que escribieron desde la fidelidad a los principios de la escuela a la que pertenecían (tomistas, escotistas, agustinianos). En este siglo abundan los escritos de estas características. Nos ocuparemos de Juan Dolz del Castellar, de Miguel Francés y de Juan de Oria. Excluimos a Fernando de Enzinas, a quien Nicolás Antonio considera «arago-

---

[233] Traducción de Rodríguez Vidal, *o.c.*, p. 15.

[234] *Ibíd.*, p. 13.

[235] *Ibíd.*, p. 16.

[236] Cfr. LORENTE PÉREZ, J. M., *Biografía y análisis de las obras matemáticas de Pedro Sánchez Ciruelo.* Junta para la Ampliación de Estudios, vol. II, Memoria 5.ª, Madrid, 1921, pp. 260-349.

nus», debido, posiblemente, a la relación que tuvo con el grupo parisiense de lógicos aragoneses[237]. Sin embargo, en una de sus obras dice ser «vallisoletanus»[238].

Juan Dolz del Castellar

Lo poco que sabemos acerca del turolense Juan Dolz del Castellar[239], lo ha contado el propio autor en sus obras: fue alumno de Gaspar Lax, escribió sobre Súmulas y mantuvo fuertes controversias con el valenciano Juan de Celaya, de las que son un reflejo el título de su obra: *Cunabula fere omnium scientiarum et praecipue physicalium difficultatum in proportionibus et proportionalibus… Invectiva Johannis Dolz Aragonensis in Johannem de Celaya veritatem obnubilare volentem* (Pequeña cuna de casi todas las ciencias y principalmente de las dificultades de física en materia de proporciones y proporcionales… Ataque del aragonés Juan Dolz contra Juan de Celaya que quiere obnubilar la verdad), Montalbán de Francia, 1518[240]. La vida docente de este aragonés transcurrió en Francia, seguramente en la ciudad de Montalbán.

Miguel Francés

Otro aragonés relacionado con la ciencia lógico-matemática fue Miguel Francés (m. 1582), formado en París, profesor en la universidad de Bolonia y en el viejo Estudio de Artes de Zaragoza, catedrático en la universidad de Salamanca por espacio de veintiocho años (1554-1582). La universidad boloñense le encargó solucionar la reducción del calendario tras el concilio de Trento, cosa que hizo además junto a fray Luis de León por encargo de la de Salamanca. La universidad de Bolonia le expresó su agradecimiento en cuna carta que termina dedicándole el epíteto de «Aristóteles español»[241].

---

[237] *Bibliotheca Hispana Nova*, I, p. 375.

[238] Muñoz Delgado, V., «Fernando de Enzinas (m. 1523), eminente lógico vallisoletano», en *Homenaje a Alfonso Candau*, Universidad de Valladolid, 1988, pp. 273-287. Luis Vives lo menciona en sus cartas. Cfr. J. Jiménez, *Epistolario*, *o.c.*, p. 187. El humanista Luis de Carvajal lo engloba entre los lógicos decadentes: «¡Oh ignorantísimos y locuaces sofistas, a vosotros es a quienes se dirige mi discurso, a vosotros, Lax, Enzinas, Dullart, Pardo, Espinosa, Coronel, Quadripartitus y otros iniciados en estos misterios! ¿Por qué habéis arrojado fuera a la hermosa Dialéctica?». Cfr. Bataillon, M., *o.c.,* p. 506-7.

[239] Marcel Bataillon lo considera catalán. Cfr. *El erasmismo en España*, *o.c.*, Madrid, FCE, 1991, p. 17.

[240] Otras obras de Juan Dolz del Castellar: *Termini cum principiis necnon pluribus aliis ipsius dialectices difficultatibus*, Paris 1510; *Disceptationes super primum tractatum Summularum cun nonnullis suorum terminorum intellectionibus*, Paris 1512.

[241] Beltrán de Heredia, V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, II, Salamanca, 1970-72, pp. 261-266.

Juan de Oria

Aunque no ha sido localizado aún el lugar de nacimiento ni el centro donde realizó sus estudios este sacerdote secular, se da por hecho que Juan de Oria es aragonés, según afirman Vicente Muñoz y García M. Colombás[242]. Desgraciadamente, la figura de Juan de Oria ha pasado a la historia más por la condena que le impuso la Inquisición Española que por sus dotes intelectuales, que fueron extraordinarias. «Uno de los escritores más fecundos en lógica y, sobre todo, es probablemente el más original e independiente en sus opiniones»[243]. Juan de Oria comenzó a ser conocido en los primeros años del siglo XVI, cuando el Claustro Universitario de Salamanca (2 de octubre de 1508) acuerda que «haya cátedras de nominales de lógica, filosofía natural y teología y de cada una dellas, e que se fagan y no sean perpetuas y se les dé competente salario y se busquen personas famosas que las lean»[244].

La universidad de Alcalá se había adelantado a la de Salamanca en la incorporación de la lógica nominal y en la contratación de profesorado formado en el *modus parisiensis*, el cual incluía la enseñanza de la lógica nominal. Para evitar que el alumnado, siempre ansioso de novedades, se fugara a la Complutense, el Claustro tomó la resolución de implantar también la vía nominal junto a la tomista y la escotista para explicar los problemas teológicos y filosóficos. Esto llevaba consigo una ampliación de la libertad de opinión.

---

[242] García M. Colombás, «Orígenes y primer desarrollo del Colegio de San Vicente de Salamanca», en *Salmanticensis*, 7 (1960) pp. 290-330.

[243] Beltrán de Heredia, V., «Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca», en *La Ciencia Tomista*, 62 (1942) pp. 68-101. Vicente Muñoz Delgado ha estudiado la obra de este escritor y ha publicado algunas obras del aragonés: *Johannis de Oria, Opera Logica, I (Summularum Volumen primum)*, Madrid, CSIC, 1987; Id., *Summularum volumen secundum Tractatus de enuntiatione*. Transcripción moderna, establecimiento y corrección del texto, introducción, bibliografía y notas de Vicente Muñoz. Madrid, CSIC, 1990. Sobre Juan de Oria, cfr. Muñoz, V., «Introducción al pensamiento de Juan de Oria (1518): el hombre, el alma y el conocimiento», en *Humanismo, Reforma y Teología*, Madrid, CSIC, 1963; Id., «Las propiedades lógicas de los términos en Juan de Oria y otros lógicos salmantinos», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IX (1984), pp. 365-414; Id., «Hombre, conocimiento y lógica en Juan de Oria», en *L'Homme et son univers au Moyen Âge*, Louvain, 1986; Id., «La suposición» de los términos en Juan de Oria y otros lógicos salmantinos (1510-1535)», en *Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, FUE, 1986, pp. 335-367; Idem, «Los enunciados insolubles» en las súmulas (1518) de Juan de Oria», en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Helsinki, 1990, pp. 586-598; Id., «El "Tractatus Obligationum» (1518) de Juan de Oria, profesor de la Universidad de Salamanca», en *Analogía*, 2 (1988), pp. 57-82; Id., «San Agustín en las "Summulae" (1518) de Juan de Oria, profesor de la Universidad de Salamanca, en *Anuario Jurídico Escurialense*, XIX-XX (1987-88), pp. 429-444; Id., «El análisis de los enunciados de "De Incipit et desinit" en la lógica de Juan de Oria (1518) y en la de otros españoles hasta 1540», en *Actas del II Simposio de Historia de la Lógica*, Pamplona, pp. 413-488.; Id., *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, Madrid, 1964.

[244] Vicente Muñoz, «Las propiedades lógicas de los términos en Juan de Oria y otros lógicos salmantinos», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XI (1984), pp. 366-414.

El año 1509, el bachiller Ginés de Ormaza deja la cátedra de Escoto (30 de mayo) y se la dan a Juan de Oria sin oposición. En el curso siguiente (1509-10), Oria explica también lógica de nominales, y le sucede el agustino Alonso de Córdoba (26 de abril de 1510). Por esta razón, Oria aparece como el primer profesor de lógica nominal. En el segundo curso, Oria ocupa la cátedra de filosofía natural, según la vía nominal *ad modum parisiensem*, la cual pasó a Miguel Carenas, formado en París y que había enseñado en Alcalá. Al dejar éste vacante la cátedra, se la vuelven a ofrecer a Oria, pero se niega a aceptarla *ad nutum Universitatis* (a voluntad de la Universidad), por lo que le fue concedida la cátedra por un espacio más amplio, hasta el curso 1518-19. En este curso pasa a la cátedra de Biblia, permaneciendo en ella hasta el curso 1522-1532, a pesar del recurso interpuesto por un coopositor suyo, el portugués Pedro Margalho.

Juan de Oria alternó la docencia universitaria con la enseñanza de Artes y Teología en el Colegio benedictino de San Vicente, perteneciente a la Congregación benedictina de Valladolid. Hacia 1517 interrumpe la enseñanza en este Colegio, sin que se sepa por qué. Sin embargo, los abades de los monasterios benedictinos de Castilla recomiendan a sus estudiantes asistir a las clases que imparte el maestro Oria en la Universidad o en el Colegio de San Vicente. Como prueba de la admiración y aprecio que sentían los benedictinos por el filósofo aragonés, éste acompañó a Roma a un benedictino para tratar asuntos domésticos (1520), y cuando Oria fue procesado y recluido (1523), se consiguió que la reclusión fuera en el monasterio benedictino de San Pedro de Cardeña (Burgos), en donde pudo enseñar Artes y Teología a partir de 1528 en que le fue mitigada la prohibición de enseñar[245]. Los últimos años de su vida discurrieron por varios monasterios benedictinos: Toro, San Juan de Sahagún, San Pedro de Cardeña…

El punto concerniente a la condena de Juan de Oria no está suficientemente investigado. Marcel Bataillon establece algunas relaciones para su

---

[245] Esta medida de clemencia se la concedió el Inquisidor General Alonso de Manrique: «Por el tenor de la presente, por algunas causas que nos mueven, queriendo usar de piedad y clemencia con vos Juan de Oria, maestro en Teología, vos damos licencia para que, sin embargo de la prohibición y suspensión que entre otras cosas por su sentencia los reverendos Inquisidores contra la herética gravedad y apostasía de la villa de Valladolid y su partido vos fue mandado que no leyésedes ni enseñásedes en santa teología ni en otra arte alguna, podáis leer e leyáis y enseñar y enseñéis en Artes y santa Teología dentro en el monasterio de Sant Pedro de Cardeña extra muros y cerca de la ciudad de Burgos, donde al presente por mandato de los dichos inquisidores estáis relaso y encarcelado para cumplir lo que vos fue mandado, solamente a los religiosos de dicho monasterio y a los otros de la orden dél, sin caer ni incurrir por ello en pena alguna; así mismo vos damos licencia para que podáis salir del dicho monasterio y andar por vuestra persona sola o en compañía alrededor dél fasta una legua y ansi mismo para que podáis ir y vayáis con los religiosos de la dicha casa o no en otra manera a las granjas que el dicho monasterio tiene a os retraer y pasar tiempo... » (Está firmado en Burgos el 15 de enero de 1528). Texto tomado de MUÑOZ DELGADO, V., *Johannis de Oria Opera Logica*, I, p. 14.

esclarecimiento: Oria, profesor de nominales, recomendaría la lectura directa de la Biblia; y Oria, profesor de Biblia, estaría en relación con el movimiento bíblico de la Complutense y con el erasmismo. Por eso, concluye Bataillon, como quiera que a raíz de la famosa reunión de Valladolid (1527) convocada por el Emperador sobre el erasmismo, en la que Pedro Sánchez Ciruelo dio la nota de antierasmista, se fue suavizando la actitud hacia el humanismo cristiano representado por el erasmismo, por ese motivo también se suavizaron las penas de Juan de Oria[246].

¿Cuáles fueron los errores teológicos de Juan de Oria? «Las fuentes principales de los testimonios acusatorios de Juan de Oria son dominicanas», explica el padre Vicente Muñoz[247]. Aquí podría estar la raíz de la supuesta heterodoxia del aragonés; es decir, en el enfrentamiento de la todopoderosa escuela tomista salmantina contra el más brillante profesor de nominales de aquella Universidad. No se niega que pudiera haber incurrido Juan de Oria en alguna afirmación heterodoxa, como se deduce del testimonio de Francisco de Vitoria, quien, al poco tiempo de llegar a Salamanca (1526), escribe lo siguiente: «se ha de tener por cosa de fe que en Dios hay tres Personas, aunque Juan de Oria, como un visionario, mantuviera lo contrario en esta Universidad»[248].

Los benedictinos, en cambio, «minimizan este episodio de la vida de Oria y consideran algo exagerada la actuación de los dominicos, que son los principales acusadores»[249]. En efecto, el maestro dominico Pedro de León acudió a la Inquisición y al propio papa Alejandro VI, que se hallaba en Zaragoza, el cual mandó examinar las obras de Oria por una comisión de teólogos. Oria tenía valedores, entre ellos Alonso de Fonseca, arzobispo, primero de Santiago y después de Toledo, al que el aragonés había dedicado su primera obra, titulada: *Tractatus de inmortalitate animae* (1518). Pero los dominicos consiguieron su propósito: «al fin salió castigado por el Pontífice y por la Inquisición, privado de la cátedra y desterrado»[250].

Cuentan algunos historiadores que, al serle impuesta la pena de retractarse públicamente en las Escuelas de Salamanca, Oria pidió que la retractación pública de los errores la pudiera hacer hacia el mediodía para evitar la presencia masiva de público; pero sucedió todo lo contrario, porque la actitud de sus enemigos atrajo al acto de retractación a muchos curiosos. El juicio tuvo lugar en el palacio de la Aljafería de Zaragoza, según

---

[246] BATAILLON, M. *Erasmo y España, o.c.*, pp. 339-340.

[247] MUÑOZ DELGADO, V, *Introducción al pensamiento de Juan de Oria (1518): el hombre, el alma y el conocimiento*, Madrid, CSIC, 1983, p. 6.

[248] ID., *Johannis de Oria Opera Logica*, I, p. 14.

[249] *Ibíd.*, p. 15.

[250] *Ibíd.* p. 15.

cuenta Blas Ortiz, el cual se limita a contar lo sucedido pero sin explicar el contenido teológico de la controversia mantenida entre el reo y sus acusadores[251].

Todos los escritos de Juan de Oria datan del año 1518, y en ellos refleja el aragonés los aspectos más controvertidos que las Facultades de Artes y Teología de Salamanca estaban viviendo en aquellos años: la aplicación de la vía nominal a la filosofía y a la teología, y el problema de la relación alma/entendimiento-cuerpo, una problemática italiana que había encontrado eco en la universidad de Salamanca. Para el filósofo aragonés, las dos problemáticas iban unidas, como se verá en su concepción de la lógica.

Su primera obra publicada fue *Tractatus de inmortalitate animae*, (Tratado de la inmortalidad del alma, 20 de marzo de 1518), perteneciente al género de las *repetitio* o *relectio* (conferencias pronunciadas por los catedráticos en propiedad para aclarar algún punto doctrinal. Generalmente se daban una vez al año, en época de vacaciones, y duraban dos horas y media). Aunque no era costumbre redactar estos discursos de forma definitiva, algunos sí lo hicieron, como Juan de Oria, Melchor Cano, etc. La presente obra es un comentario al texto III *De anima,* cap. 5 de Aristóteles, donde Oria analiza los pros y los contra que los más conocidos comentaristas de Aristóteles han vertido sobre el alma intelectiva, sobre su separación del cuerpo y sobre su inmortalidad.

Juan de Oria comienza distinguiendo los seres según su relación con la materia, en materiales y espirituales. Desde el punto de vista de la forma, los seres son de tres clases: terrestres, humano-racionales y celestes. El alma racional puede estar unida o separada del cuerpo, no necesitando en este último caso órgano corporal para seguir existiendo y actuando (entendiendo). Esto demuestra que el alma humana no es ni generada ni mortal. Como se ve, Juan de Oria «cristianiza» a Aristóteles, siguiendo en esto a Agustín Nifo. En consecuencia, Oria critica a Alejandro de Afrodisia, que considera al entendimiento posible como material, como un hábito corporal actualizable por el entendimiento agente, externo al hombre. Esta interpretación, escribe Oria, va contra el parecer de Aristóteles y de Averroes, como lo reconocieron también Temistio y Teofrasto, quienes consideran a los dos entendimientos, el posible y el agente, como inmateriales. Tampoco le satisface a Oria la interpretación de Gil (Egidius) de Roma, porque separa el entendimiento posible del agente.

La interpretación de santo Tomás de Aquino sobre el texto aristotélico es, a juicio de Oria, la más correcta. Hay dos principios que muestran la unidad y la inmortalidad del entendimiento humano: el primero dice que el obrar sigue al ser; por tanto, los seres que obran con independencia de

---

[251] Blas ORTIZ, *Itinerarium Adriani VI*, Vitoria, 1950.

la materia deben tener un modo de ser también independiente y separable de ella. El segundo dice que el alma es forma de todo el cuerpo. A la luz de estos dos principios, queda en entredicho la interpretación de los averroístas y del propio Averroes[252]. Juan de Oria entiende que el alma humana es forma del cuerpo, y que el entendimiento posible y agente son un único ser subsistente, que es el alma humana, de la que no se distinguen.

Esta cuestión está unida al problema de la simplicidad del alma, sobre la que Oria mantiene una opinión contraria a santo Tomás y a Escoto. El aragonés piensa que el alma humana es inmediatamente operativa, y que el entendimiento posible y agente no son accidentes ni cualidades del alma. Por el contrario, Tomás de Aquino distingue entre el alma y sus facultades. Tampoco convence a Oria la distinción formal escotista, porque incluye en el alma unas distinciones que son más de naturaleza formal que real.

Acerca de la inmortalidad del alma, Oria reconoce la dificultad de Aristóteles para aceptarla, porque la teoría de la materia y la forma dificulta enormemente su comprensión. Por eso prefiere la explicación platónico-agustiniana, en la que el alma humana queda más independiente de la materia y es capaz, incluso, de recibir *per gratiam Dei* el conocimiento de las sustancias separadas.

Entre el alma y sus potencias no hay distinción, sino que es la propia alma la que despliega su capacidad cognoscitiva según sea el objeto: las cosas (*res*) o el modo de conocer las cosas (*modus rei*). En el primer caso, la potencia intelectiva se sirve de los órganos corporales (los 5 sentidos y el sentido común), en el segundo caso la potencia intelectiva se localiza en el cerebro cuando capta las sensaciones internas (dolor, placer) o cuando juzga en ausencia del objeto (abstracción). Existen además las potencias cognoscitivas inorgánicas o los tres entendimientos: posible, agente y especulativo/contemplativo.

El entendimiento posible trabaja sobre la presencia de la especie que le presenta la fantasía; conoce la cosa en sí misma pero sin distinguir entre *res* y *modus rei*. Aquí no hay concepto. El proceso cognoscitivo sigue en el entendimiento agente, el cual conoce directamente el objeto presentado por el entendimiento posible. Aunque descubre algún tipo de relación entre sujeto y propiedades, sigue siendo un conocimiento imperfecto al no distinguir bien entre abstracto y concreto, entre cosa y propiedades. El

---

[252] Durante el siglo XIV Italia fue el centro del averroísmo, sobresaliendo las universidades de Bolonia y de Padua (Nicolás VERNIA y Agustín NIFO). Estos dos últimos acabaron separándose de la interpretación averroísta que negaba que el alma intelectiva fuera la forma de todo el cuerpo. Averroes consideraba opuestos alma y cuerpo, con propiedades contrarias, por lo que nunca podría haber unión formal entre ambos.

entendimiento especulativo trabaja sobre las aportaciones anteriores, y como fruto de la perfecta distinción entre abstracto y concreto, concluye en la formación de conceptos, lugar de la verdad/error.

El concepto mental sustituye al objeto; por eso se habla de primera y segunda intención, según sea la naturaleza del concepto: formado por el entendimiento especulativo a partir de las cosas físicas, o como fruto de una reflexión sobre las primeras intenciones, dando lugar a un discurso mental fundado en relaciones de razón. Este último es el verdadero objeto de la lógica, definida por Juan de Oria con estas palabras: «el signo lógico, a diferencia del signo físico, es sujeto de la adecuación dialéctica, puesto que parece convenirle la perfecta definición de sujeto»[253]. Es decir, que todos los seres pueden ser *res* o *signa*. En cuanto signo, un ser puede significar a sí mismo o a los demás. El signo lógico depende de una operación del alma y entra a formar parte de la proposición. En cambio, el signo físico no depende de una operación del alma. De acuerdo con esta distinción, Juan de Oria traza el cuadro de la división de las ciencias en reales y racionales. Las reales tratan de las primeras intenciones e imposiciones de lo significado[254] y las racionales ofrecen el modo y los instrumentos para el conocimiento de las primeras[255]. La dialéctica es la ciencia principal de las relaciones.

Como se ve, Juan de Oria «es un autor de profundo sentido sistemático»: comienza con la concepción del hombre dotado de alma racional e inmortal, la cual es forma del cuerpo. Durante el transcurso de la vida temporal o de unión al cuerpo, el alma ejercita distintas clases de operaciones intelectivas, unas dependen de los órganos corporales y otras son inorgánicas, siendo la metafísica y la lógica las dos manifestaciones más claras de independencia orgánica, debido a su carácter especulativo y formal[256]. Todas las ciencias están subordinadas a la dialéctica en cuanto que es el arte de discurrir con precisión, por lo que es de suma importancia su conocimiento. Juan de Oria llega a decir que la dialéctica es al entendimiento lo que la caridad a la voluntad[257].

La «independencia de criterio» que tanto resalta Vicente Muñoz en los escritos de Oria, algunos contemporáneos suyos la consideraron más un

---

[253] Muñoz Delgado, V., *La suposición de los términos...*, p. 340.

[254] Suposición, ampliación, restricción, apelación, alienación, predicables y predicamentos.

[255] Comprenden: 1) La proposición simple o categórica: definición, divisiones, propiedades absolutas (cantidad y cualidad), propiedades relativas (oposición, conversión, subalternación, equipolencia). Obra: *De materia propositionum*. 2) La proposición compuesta o hipotética: naturaleza, divisiones, propiedades absolutas y relativas. 3) La proposición modal: naturaleza, propiedades, divisiones. Obras: *De enuntiatione, Commentaria in Peri Hermeneias*.

[256] Muñoz Delgado, V., *Introducción al pensamiento...*, p. 38.

[257] *Ibíd.*, p. 40.

demérito que un mérito. Por ejemplo, Juan de Oria «nunca menciona decisiones de la Iglesia, como parecería obligado por el Concilio V de Letrán (1512-17), donde se condena la doctrina de la mortalidad del alma y la de la unicidad de la misma en todos los hombres, en una fecha tan cercana a la de su *De inmortalitate*»[258]. Igualmente, Juan de Oria puso énfasis en el poder de la razón para llegar por sí sola a la verdad y de gozar inmediatamente de la gloria celestial mediante la adquisición de una gran perfección cognoscitiva y de un conocimiento moral superior tras la separación del cuerpo, haciendo un gran esfuerzo de adaptación de la doctrina cristiana a la teoría averroísta del entendimiento separado, que tantos adeptos tenía. No sabemos si éstos fueron los errores por los que fue condenado, pero tampoco podemos dar crédito a las interpretaciones de sus contrincantes, que pudieron estar movidos por intereses extrateológicos o por desconocimiento de la nueva mentalidad que representaba Juan de Oria. El caso es que nada hay en sus escritos que pueda ser considerado contrario a la fe cristiana: «Esa independencia de criterio, la vastedad de conocimientos y el entusiasmo intelectual que Oria manifiesta en sus escritos nos hacen lamentar que su carrera haya sido cortada en flor por los acontecimientos del año académico 1522-23, en que es privado de la cátedra y desterrado»[259].

Cipriano Benet (1460-1531)

El religioso con mayor proyección teológico-filosófica a finales del siglo XV fue el dominico Cipriano Benet (1460-1531), natural de Albelda (Huesca). Estudió en el convento de San Estaban de Salamanca y fue compañero durante cinco años de Francisco de Vitoria en el convento de Saint Jacques de París. Más tarde enseñó en Florencia y en *La Sapientia* de Roma. Sus escritos, muy numerosos, reflejan la doble vertiente de su personalidad: por una parte Benet es un renacentista, critica los excesos verbales de los expositores medievales y escribe sus tratados de lógica con más claridad y elegancia que éstos. Pero, también refleja la formación medieval recibida en París. Benet incide en la polémica antijudía, escribiendo contra los judíos una obra en la que ataca el cambio de fecha de la celebración de la Pascua[260]. Benet es un decidido antiluterano, a cuyos seguidores llama «martinistas» y «luterianos» en su crítica de los errores de Lutero acerca de la Eucaristía[261]. Benet pronunció un discurso titulado *Oratio con-*

---

[258] *Ibíd.*, p. 41.

[259] *Ibíd.*, pp. 41-42.

[260] *Tractatus de non mutando Paschate, et contra servile pecus judaeorum Aculeus, a magistro Beneti... nuperrime editus*. Roma, 1915.

[261] *De Sacrosancto Eucharistiae Sacramento et de eiusdem ministro nova admodum et facillima quodlibeta contra heresiarcam Martinum, sacramenta discutientem*, 1521. Está dedicada a don Juan Manuel, embajador de Carlos I en Roma.

tra dogmata Lutheri el mismo día en que fueron quemados en Roma los escritos de Martín Lutero (1520).

En cuanto a sus escritos filosóficos, Benet escribió dos obras de lógica: *Clavis logica. Clara et compendiosa introductio ad Logicam*, Roma (1509), y *Compendium terminorum*, Roma (1512). En estas obras desarrolla el tema de los «términos» y sus propiedades lógicas, como hacían las tres vías: la tomista, la escotista y la nominal. El lenguaje de la lógica en sus tres grandes tipos: mental, hablado y escrito, es objeto de un minuciosos análisis. Benet se declara al principio de la primera obra «professor sermocinalis scientiae» (seguidor de la lógica sermocinal o nominal). Vicente Muñoz resalta el momento de tránsito que se aprecia en la lógica del aragonés: «Benet es ya un gran humanista, pero solamente en cuanto al lenguaje»[262]. Cipriano Benet aligera el lenguaje del verbosismo tardomedieval, pero no ha entrado aún en la lógica humanista de Lorenzo Valla o de Luis Vives.

[262] MUÑOZ DELGADO, V., «Cipriano Benet y la lógica en el primer cuarto del siglo XVI», en *Studium*, XIV (1974), pp. 131-144.

VI. BARROCO Y CONTRARREFORMA

Decaimiento de la vida socio-cultural de Aragón

1. CARACTERIZACIÓN DEL BARROCO

En las Historias del arte, de la literatura, de la cultura, se hace coincidir el siglo XVII con el Barroco. Frecuentemente los términos «decadencia» y «crisis» suelen acompañar a las descripciones históricas que se hacen de este siglo, aunque no dejan de ser simplificaciones para caracterizar a un siglo muy complejo en todos los sentidos, según comenta Bartolomé Bennassar[1].

Las dificultades interpretativas comienzan ya con la palabra «barroco», de incierto origen filológico, a la cual se dio durante los siglos XVIII-XIX un sentido peyorativo en el orden estético. Para Diderot y Rousseau lo «barroco» era sinónimo de confuso y estrambótico, tanto en la música como en la arquitectura. En pleno siglo XX, Benedetto Croce mantenía aún una opinión parecida: «lo que es verdaderamente arte no es nunca barroco y lo que es barroco no es arte»[2], aun cuando hacía más de setenta años que había comenzado la revisión y recuperación del Barroco, primero con Jacob Burckhardt y después con Heinrich Wölfflin[3]. Este historiador estudió el Barroco desde un punto de vista estructural, formal, contraponiendo sus características a las del arte renacentista: «abierto» frente a «cerrado», arte del «ser» frente al arte del «parecer», etc. Esto permitía considerar el Barroco en un plano metahistórico y convertido en una categoría universal, como hizo también Eugenio d'Ors, quien, recogiendo uno de

---

[1] BENNASSAR, B, *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1883. Durante el Siglo de Oro (1525.1648) de las artes y de las letras españolas se formó el concepto de «decadencia de España, entre los años 1598 y 1621, reinando Felipe III». CASTRO, A., *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1976.

[2] CROCE, B., *Storia dell' Età barroca in Italia*, 1922.

[3] WÖLFFLIN, H., *Renacimiento y Barroco*, 1888: ID., *Conceptos fundamentales de historia del arte*, 1915.

los aspectos más interesantes del pensamiento de Wölfflin, la ley formal, y los ciclos culturales de Nietzsche, encuentra veintidós momentos a lo largo de la Historia del arte susceptibles de ser calificados con el «eón» Barroco. Esta idea ha sido desechada, y únicamente se considera Barroco el tiempo correspondiente al siglo XVII aproximadamente. También han sido desechados los intentos nacionalistas que abogaban por un arte original francés, español, italiano, durante este periodo de siglo, porque el Barroco fue un fenómeno europeo. Así, mientras los franceses aplicaban a su arte del siglo XVII el término «clásico», la perfecta antítesis del Barroco, en España don José Camón Aznar definía como «estilo trentino» el arte que arranca del siglo XVI, y Fernando Chueca hace extensible la originalidad hispánica del Barroco al arte hispanoamericano. Con ello se estaba insinuando la inseparabilidad entre Barroco y Catolicismo contrarreformista, aunque también exista un Barroco protestante. Hoy nadie duda de la existencia de unos puntos de referencias comunes al arte europeo del siglo XVII, como: la espiritualidad contrarreformista[4] o la creación de un estado de opinión favorable por parte del poder establecido[5]. Helmuth Hatzfeld destaca el significado común que el Barroco tiene en todas las literaturas europeas[6].

Donde no hay tanta unidad es en lo que respecta al trazado cronológico de las fronteras del Barroco. Emilio Orozco ha estudiado los límites tan borrosos entre el Manierismo y el Barroco[7]. Otro tanto cabe decir respecto del final del Barroco, es decir, entre Barroco y Rococó, pues en cada país las manifestaciones artísticas siguen una cronología distinta. En música, el compositor Monteverdi (1567-1643) inicia la música barroca, pero ésta alcanza su cima con Juan Sebastián Bach, muerto en 1750. En España, por el contrario, Calderón del Barca es el último gran escritor barroco, y muere en 1681.

Además de estas cuestiones de orden cronológico y evolutivo del arte barroco, está la gran cuestión: ¿qué valor social, religioso y filosófico encierran las manifestaciones del arte barroco? En el orden lingüístico el lenguaje sufre una notable transformación, la cual es expresión de un estado anímico característico de esta época. Otro tanto cabe decir de la pintura, de la arquitectura y de la escultura. Esta transformación del lenguaje suele ser calificada de «deformación». Pero, si a continuación no se añade respecto de qué es deformación, nos quedamos sin aclarar nada. Se entiende, pues, que es deformación respecto del Renacimiento, de su forma equilibrada de expresar la realidad humana y física. Esto significa que el

---

[4] WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la*, 1921; LAFUENTE FERRARI, E., *El Barroco arte de la. Ensayo preliminar de Werner Weisbach*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.

[5] MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, Madrid, 1975.

[6] HATZFELD, H., *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, Gredos, 1966.

[7] OROZCO, E., *Manierismo y Barroco*, Madrid, Cátedra, 1975.

hombre del Barroco vive una tensión interior que se traduce en una búsqueda angustiosa de nuevas formas que expresen su sensibilidad respecto a Dios, al mundo y a sí mismo. El individualismo es otra característica del hombre barroco: ve las cosas no desde Dios (hombre medieval) sino desde sí mismo. Este es el drama interno del Barroco —el idealismo subjetivo—, comparado con el cual resulta un juego de niños el idealismo renacentista[8].

El hombre vuelve a vivir una tensión pre-renacentista o medieval cristiana: la tensión entre todo y nada, finito e infinito, cuerpo y alma, mundo y cielo. Pero ahora vive estas tensiones o problemas sin la ingenuidad del hombre medieval, porque el hombre del Barroco es capaz de ver las cosas desde dentro de ellas mismas, conoce su funcionamiento. Aquí estaría la explicación de esa deformación del lenguaje: como quiera que de lo único que el hombre se siente artífice y señor es del lenguaje, y no de la realidad, a la que ve con ojos pesimistas, el escritor pone todo su empeño en hacer del lenguaje un sustituto de la realidad, presentándola como el escritor desea que fuera. Pero el lenguaje no es sólo un sustituto de la realidad, también es un modo de conocer la realidad. Los «juegos» lingüísticos no son «divertimenti», ingeniosidades, sino exploraciones cognoscitivas de la realidad. La expresión barroca es la forma exterior de algo que le ocurre internamente al escritor: la vivencia de una crisis de valores y la necesidad de afirmar otros nuevos.

En el orden filosófico, los filósofos de esta época (Descartes, Leibniz, Espinosa, Malebranche, etc.) presentan también características comunes, siendo la principal el «racionalismo». Pero, ¿cómo se compagina la evasión, la complicación, la inestabilidad, el dinamismo, propios de la expresión artística barroca, con la estructura acabada, metódica, que implica el racionalismo? La respuesta es que el Barroco es un «desorden ordenado». Se entendería mal el racionalismo, cuyas manifestaciones son en ese siglo el deseo de método para todos los saberes, incluidos los teológicos y los filosóficos, si sólo viéramos en él una especie de encadenamiento férreo de nuestra mente y de la vida humana a la exigencias de la ley de la Naturaleza, olvidando que es el hombre quien descubre esas leyes, las formula y decide someterse a ellas. Así como el arte barroco aparenta complicación, inestabilidad, movimiento, cambio, y sin embargo oculta un orden interno racional, de igual modo en la filosofía del Barroco sobresale el orden y el método, pero éste se sustenta en una creencia antropológica: la voluntad del hombre que decide ver el mundo de esa forma, pero sin renunciar a la posibilidad de verlo también de otras maneras. Así, Baltasar Gracián representa la cumbre hispana de la escritura barroca, pero filosóficamente no es racionalista, porque ha decidido ver el mundo y el hombre con otro método. En ambos casos es el hombre el que decide. El hombre lo es todo; esto

---

[8] PIÑERA, H., *El pensamiento español de los siglos XVI y XVII*, New York, 1970, p. 159.

es lo importante, pues el hombre del Barroco no ha pasado en balde por el Renacimiento y se ha instalado en el individualismo.

El hombre es un «ser pensante», como dice Descartes; está sujeto a la Naturaleza, pero, a la vez, puede liberarse de ella por el pensamiento. Este privilegio hace del hombre un ser desconfiado y por ello mismo evasivo, pues al tener que salir constantemente de sí mismo hacia el mundo, ha de hacerlo empleando infinitos circunloquios y rodeos (complicación). En general, la filosofía del Barroco prefirió seguir la vía racionalista inaugurada por Descartes, abriendo camino al idealismo subjetivo y objetivo de los siglos siguientes. En España, este modelo tuvo imitadores en el siglo XVII, especialmente entre hombres de ciencia: Juan Caramuel, Sabastián Izquierdo e Isaac Cardoso. La excepción a la tendencia racionalista de la filosofía la puso Baltasar Gracián, un pensador muy racional, pero no racionalista, pues tuvo el acierto de englobar bajo el concepto de pensamiento algunas dimensiones cognoscitivas del hombre que el racionalismo desechaba como poco fiables: sentimiento, fantasía, ingenio, gusto. Frente al pensamiento según el modelo matemático de Descartes, Baltasar Gracián desarrolla varios modos de pensamiento, cada uno de los cuales representa una forma de acceder al conocimiento de la verdad, la que él iba buscando: la verdad de la vida o verdad moral.

2. ESPLENDOR Y ECLIPSE DE LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA

Hemos visto en apartados anteriores cómo la renovación de la filosofía llegó a las Universidades españolas a principios del XVI a través de los propios españoles que habían estudiado o enseñado en París. La introducción del nominalismo originó un conflicto, creemos que positivo, en las Universidades que habían adoptado aquella filosofía, porque obligaba a mantener cátedras paralelas de dos o tres «opiniones» distintas (*Secundum triplicem viam beati Thomae, Scoti et nominalium*). Esto ayudó a superar el sentido de escuela como grupo de presión, y a buscar la verdad por encima de todo[9]. La introducción del nominalismo coincidió en España con el desarrollo de la lógica humanista en el resto de Europa, por lo que, cuando en España se quiso sustituir el nominalismo por esta lógica, ya se estaba a las puertas del Barroco. Por esta razón, ni el nominalismo ni la lógica humanista enraizaron en la enseñanza universitaria española. Fue muy breve el periodo de renovación de la filosofía y de la teología.

Si la universidad de Alcalá se había significado por la introducción del «*modus parisiensis*» en la enseñanza de la filosofía, la universidad de Salamanca fue pionera de la renovación teológica por iniciativa de Francisco

---

[9] ANDRÉS MARTÍN, M., *Pensamiento teológico y cultura*, Madrid, Atenas, 1989, p. 140.

de Vitoria (1483-1646). Este dominico burgalés se había formado intelectualmente en los colegios parisinos de «Saint Jacques» y de «Monteagu». Sus profesores fueron el dominico flamenco Crockaert, apodado el bruselense (1470-1614), y John Mair, nominalista moderado. El primero orientó a Vitoria hacia Santo Tomás, prescindiendo de otros programas más novedosos y seductores en aquel momento, como eran el pensamiento erasmista y la lógica humanística. Cuando Vitoria comience a impartir las clases en Salamanca (1526), revolucionará el sistema académico sustituyendo el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologica* de Santo Tomás, y dando permiso a los alumnos para que puedan tomar apuntes de las explicaciones del profesor. Así comenzaba Vitoria la renovación de la teología y ponía en marcha la «primera escuela de teología de Salamanca», de la que fueron artífices, junto a Vitoria, Domingo Soto, Martín de Azpilcueta, Juan de Medina y Melchor Cano. Fue, sobre todo, Francisco de Vitoria quien infundió a esta escuela su impronta humanística, metódica y moral.

En París había respirado Vitoria los aires del humanismo religioso, moral y jurídico de Lefèvre d'Étaples. Del nominalismo había aprendido también la atención al hombre singular, concreto, evitando perderse en las esencias universales, como venía haciendo la tradición medieval. Por otra parte, los tres años que pasó en Valladolid (1523-26) antes de incorporarse a la universidad de Salamanca, le sirvieron para entrar en contacto con la realidad jurídico-teológica de la colonización de América, puesto que esa ciudad castellana era sede, en aquellos momentos, de la Cancillería Real. A juicio de Vitoria, la *Suma Teológica* de Santo Tomás, o algunas partes de la misma, contienen principios con los que se pueden afrontar los problemas concretos: negocios económicos, contratos, comercio, bancos, cambios, guerras, descubrimientos, autoridad política y religiosa, etc. Las partes de la Suma que comenta Vitoria abarcan desde la *Prima Secundae* a la *Secunda Secundae*, cuyo contenido es esencialmente práctico y jurídico. Además de las *Lecturas* o explicaciones en el aula, estaban las *Relectiones* o lecciones extraordinarias que se daban en contadas ocasiones a lo largo del año, y que son de gran interés práctico. Objeto de éstas son la *potestas* (*De potestate civili*) y el *dominium* (*De Indis*), en las que el gran internacionalista analiza las relaciones entre los pueblos (*ius gentium*). Ésta última cuestión suponía un gran desafío para nuestros teólogos, pues hacía pocos años que los navegantes españoles habían dado la vuelta al mundo (1522)[10].

La primera «escuela tomista de Salamanca» duró hasta 1570. Pocos años antes había concluido el Concilio de Trento (1545-63), del que surgió el llamado movimiento «contrarreformista», con el que estuvo muy ligado el Barroco español[11]. La política de Felipe II, rey de España desde el

---

[10] LAMACCHIA, A., *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Bari, 1995.

[11] WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la*, Madrid, Espasa, 1942.

año 1556, tendía en lo ideológico a la «tibetización» de España. Las cuestiones teológicas que adquieren importancia en ese momento no están ya relacionadas con la empresa de España en América, sino con problemas intraeclesiales, al menos aparentemente, porque aquellas controversias escondían planteamientos metafísicos. La cuestión teológica que enfrentará a dominios y jesuitas se refiere a cómo se armonizan la gracia divina y la libertad humana. Luis de Molina (1536-1600), al frente de los jesuitas, y Domingo Báñez (1528-1604), al frente de los dominicos, consumen sus energías especulativas durante treinta años (1580-1610) en resolver esta cuestión. Mientras los segundos derivan hacia un tomismo estrecho, de escuela, los jesuitas se declaran seguidores de santo Tomás, pues así lo había ordenado el Concilio, pero con un espíritu más abierto, más humanista, como se ve en la defensa que hacen de la libertad humana. Para los dominicos, la primacía corresponde siempre a Dios, y nuestra libertad está subordinada a Él; los jesuitas, en cambio, defienden el «concordismo» entre Dios y la libertad humana a fin de salvar el protagonismo del hombre[12].

En el fondo de esta cuestión latían dos visiones del hombre: la de los dominicos, más agustiniana, más medieval, y la de los jesuitas, más humanista, más moderna. Desde San Agustín existía en la Iglesia una tendencia pesimista sobre la naturaleza del hombre a causa del pecado, acentuada en los tiempos modernos por Miguel Bayo y Calvino. Los jesuitas fueron los paladines de la defensa de la naturaleza humana, haciendo al hombre responsable de sus actos, buenos o malos, de sus méritos y deméritos[13].

Del problema teológico se pasó pronto al problema moral, y dominicos y jesuitas quedaron enfrentados en «rigoristas» y «laxistas», respectivamente. Los primeros eran «tucioristas» (obligación de seguir en moral la opinión más segura), los segundos eran «probabilistas» (libertad para seguir la opinión que uno juzga racional, mientras no esté condenada expresamente por la Iglesia). El «casuismo», un género creado por los jesuitas, trata de proteger al hombre de la ley, valorando cada caso de conciencia en sí mismo y en sus circunstancias desde la ley natural y positiva.

Al cabo de cuatro siglos, aquellas cuestiones teológicas y morales pueden parecernos un tanto bizantinas, pero no lo eran porque se estaban debatiendo dos visiones antropológicas. De hecho, los grandes filósofos de la época participaron en las mismas, como fue el caso de Pascal. Aquellas controversias marcan, por tanto, un hito en la historia de la teología y de

---

[12] Luis de MOLINA titula su obra: *Sobre la concordia del libre albedrío con los dones de la gracia,* 1585. Domingo BÁÑEZ respondió con otro libro: *Apología de los hermanos predicadores contra los asertos de cierto doctor Luis de Molina*, 1595.

[13] Esta controversia llegó a tal extremo que el Papa creó expresamente en 1598 la Congregación «de auxiliis divinae gratiae» para resolver el problema. La Congregación se disolvió en 1607, y en 1611 el Papa prohibió que se escribiera sobre esa materia.

la filosofía españolas. Fruto de ese alto nivel especulativo desplegado por ambas órdenes religiosas es el florecimiento en nuestra patria de las primeras sistematizaciones de metafísica. La primera metafísica sistemática se publica en Valencia el año 1587, obra de Diego Mas, y el año 1597 Francisco Suárez publica sus *Disputaciones Metafísicas*. A éstas siguió la metafísica del agustino salmantino Diego de Zúñiga (Diego Rodríguez Arévalo)[14]. De las tres metafísicas, la de Francisco Suárez ha pasado a la historia de la filosofía como la más completa y acabada, marcando las pautas por las que discurrió la escolástica posterior tanto en filosofía como en teología. A imitación de las *Disputaciones Metafísicas* comenzaron a proliferar los *Cursos* filosóficos y teológicos como sustitución de los habituales Comentarios, propios de la Edad Media[15].

Las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez son un tratado completo de filosofía especulativa, no solo de metafísica. La metafísica de Aristóteles también había sido estructurada como un estudio orgánico de toda la filosofía, a excepción de la lógica, que tenía carácter propedéutico. La gran diferencia con la metafísica de Aristóteles radica en el carácter autónomo, pero «auxiliar», respecto de la teología que tiene la metafísica de Suárez. Este es un teólogo y necesita apoyar sus doctrinas teológicas en sólidos principios filosóficos. Por eso, su metafísica tiene carácter de servicio a la teología, pero no es su «sierva».

La metafísica de Diego de Zúñiga, publicada el mismo año que la de Suárez, encierra algunos matices que han pasado a la historia de la filosofía posterior. La metafísica es Filosofía primera, cuyo objeto lo constituyen todos aquellos principios y verdades universalísimos comunes a todas las cosas y que afectan a todas las ciencias. No trata, por tanto, del ente bajo éste o aquel aspecto, sino del ente bajo el aspecto de verdad. Por eso tiene la metafísica carácter propedéutico respecto de la filosofía, incluida la dialéctica, porque abarca y se extiende a todas las ciencias. Este planteamiento de Zúñiga es «rupturista» respecto de la tradición escolástico-cristiana y de la filosofía árabe, que habían puesto el tratado del ser como la culminación del saber. Lo mismo hay que decir respecto de la escisión que establece Zúñiga entre Metafísica (ontología) y Teología natural (tratado de Dios), doctrina que después generalizó Christian Wolff.

---

[14] Diego MAS, *Metaphysica Disputatio de Ente et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus*, Valencia, 1587; Francisco Suárez, *Metaphisicorum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, Salamanca, 1597; Diego DE ZÚÑIGA, *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rethorica et Physica declarantur*, Toledo 1597. Cfr. GALLEGO, J., «La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)», en *Escritos del Vedat*, III (1973), pp. 91-162.

[15] Se hicieron famosos estos Cinco Cursos: «*Salmanticensis*» *de dogma*, en 12 tomos y 14 vols. (1631-1704); *Curso Salmanticense de moral*, 7 vols.; *Curso Complutense* (1624-28), 4 vols., de los Carmelitas de Alcalá; *Curso Conimbricense*, en 10 vols. (1592-1604), Universidad de Coimbra.

3. LA VIDA UNIVERSITARIA DE ARAGÓN

a) La universidad de Huesca

Del Estudio General de Huesca se conservan los Estatutos, a través de los cuales se puede recomponer la vida intelectual de esa Universidad. Ésta comenzó a funcionar con las cinco Facultades: Artes Liberales, Teología, Derecho Canónico y Civil, Medicina y Filosofía. Las *Artes Liberales* comprendían tres cursos comunes y eran obligatorios para poder ingresar en las demás Facultades. Se ingresaba en la Escuela de Artes (llamada también Escuelas Menores) tras un examen de gramática. Los tres cursos de Artes se dedican al estudio de la gramática y del latín, y estaban divididos en Mayores, Medianos y Menores. La *filosofía* se estudiaba a lo largo de los tres cursos de Artes; básicamente se trataba de lógica (*ars vetus et nova*) y de física aristotélica (filosofía natural y metafísica). Para obtener el grado de Bachiller en Artes se exigía aprobar las prácticas sobre Conclusiones (ejercicios dialécticos sobre alguna materia de filosofía). Para obtener la Licenciatura, se exigía estar en posesión del grado de Bachiller y haber dictado lecciones de filosofía en la propia Universidad o en algún centro privado, con permiso del rector. Además, debía examinarse de las siguientes obras de Aristóteles: los ocho libros de los Físicos y los seis de Metafísica, más un libro de la Lógica Vieja y Nueva. La Ética no se estudiaba entonces en Filosofía sino unida a la Teología. Por último, el licenciando debía defender Conclusiones y Corolarios de filosofía y de lógica, con preguntas y respuestas, durante un día entero.

Este esquema permaneció inamovible durante tres siglos[16], excepto en puntos concretos. Así, los Estatutos de 1579 insisten en que los profesores no dicten apuntes ni «lean en lógica ni filosofía autor nuevo alguno, sino el texto de Aristóteles literalmente, declarándolo por sus intérpretes latinos y griegos sobre el texto» (p. 88). En los Estatutos de 1583 se lee que: «El Canciller le conferirá el grado después de haber hecho el bachillerando la profesión de fe del Concilio Tridentino» (p. 117). En los Estatutos de 1599, fruto de la visita delegada del obispo de Barbastro, don Carlos Muñoz, se lee que los alumnos de Artes: «carecen de aulas para las Artes y Philosophia, por la inquietud que causan los desta profesión con sus exercicios y disputas a las demás facultades» (p. 137). Además se especifican los autores de lógica que deben ser estudiados en esta Facultad:

> «introducción de Fonseca recopilada o el compendio de Gascón o las Súmmulas de Soto, Toledo o Villalpando, teniendo por más seguro seguir semejantes autores, pues es de creer que lo que con tanto cuidado y trabajo

---

[16] Cfr. «Compilación de los Estatutos de la Universidad de Huesca (1473-1516)», en DURÁN GUDIOL A., *Estatutos de la Universidad* de Huesca, pp. 39 y ss. Se recogen los Estatutos primitivos (1486-1490). Después vinieron adiciones y reformas (1516 y 1563-79, 1583-94 y 1599-1601).

> han sacado a la luz, será lo más acertado y apurado que lo que cada uno, fiado de su ingenio, inventando nuevas trazas querrá leer y enseñar…[17].»

A esta lista de autores se añaden los Cursos de Coimbra o de Oña y de Bañez, siempre como ayuda para explicar a Aristóteles. Por último, se añade:

> «No tomen opiniones peregrinas, sigan las comunes y las de los autores que leyeren, trabajando que los discípulos entiendan sobre todo el texto de Aristóteles y no sólo la letra, mas muy de raíz las cuestiones que propone y resuelve[18].»

Llama la atención lo concerniente a la Metafísica:

> «Aunque hay Cátedra de Metafísica en la Universidad, son tan pocos los que la oyen que es como si no la hubiese, siendo tan necesaria. Por lo cual ordenamos y mandamos que estén obligados todos los del tercer año de cursar en esta lección, de tal modo que el que no la trajese aprobada como las demás, no pueda graduarse de bachiller, ni el rector y maestros lo admitan al grado[19].»

Los propios Estatutos dan a la Metafísica un valor secundario, al mandar que: «Léase esta lección a la tarde, acabadas las lecciones de los regentes».

El análisis de los Estatutos no es suficiente para juzgar sobre el nivel filosófico desarrollado en la universidad de Huesca desde su inicio hasta la época barroca. Para ello hacen falta otros elementos de juicio, como el conocimiento de los títulos de las publicaciones salidas de esa Universidad y el catálogo de libros de la biblioteca de la Universidad, a través del cual podremos saber qué clase de libros leían los profesores y los estudiantes.

Los Estatutos de los siglo XIV-XV son semejantes a los de cualquiera otra universidad medieval. Los Estatutos del siglo XVI, en especial los de 1599, reflejan las innovaciones introducidas en las universidades de Alcalá (fundada en 1499) y de Salamanca, así como las disposiciones del Concilio de Trento. Es bien sabido que el cardenal Cisneros quiso que la universidad de Alcalá fuera fundada con criterios renacentistas, pero poniendo por modelo a la de París[20]. El ilustre cardenal olvidaba que el modelo parisino (*modus parisiensis*) era bueno como método de enseñanza pero no en cuanto a las materias filosóficas, que permanecían aún excesivamente pegadas al verbosismo medieval[21]. De ahí que la Universidad alcalaína fue-

---

[17] DURÁN GUDIOL, A., *Estatutos de la Universidad de Huesca, Siglos XV y XVI*, Huesca, Ayuntamiento, 1989, pp. 125-.23; GRACIA GUILLÉN, J. A., *El marco de actuación de la Universidad de Huesca*, Zaragoza, DGA, 1994.

[18] *Ibíd.*, p. 53.

[19] *Ibíd.*, p. 154.

[20] URRIZA, J., *La preclara Facultad de Arte y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro,* Madrid, 1941.

[21] *Ibíd.*, pp. 348-354.

ra una universidad avanzada en cuanto a los estudios filológicos, como lo prueba la publicación de la *Biblia Políglota Complutense*, pero relativamente retardada en cuanto a la filosofía. Los Maestros de filosofía que ocuparon la primeras cátedras, algunos de ellos venidos directamente de París, representaban el final de lo que había sido el gran movimiento de la lógica medieval, con sus defectos y con sus virtudes, seguramente con más virtudes que defectos, como se está reconociendo actualmente. Claro que la introducción de las nuevas corrientes filosóficas venidas de París representaban para las universidades españolas un importante avance; pero estas *novedades* (el nominalismo) iban ya a contracorriente del movimiento renacentista. Por tanto, las innovaciones de las universidades de Alcalá y de Salamanca recogidas en los Estatutos oscenses de 1599 reflejan la situación de esas universidades castellanas a mediados del siglo XVI, una vez que superaron la etapa nominalista y volvieron a la escolástica de la reacción tomista. Los dominicos y los jesuitas se constituyeron en los paladines de esa renovación o vuelta a Santo Tomás.

Los autores que se recomiendan en los Estatutos oscenses, no dejan lugar a duda. En Lógica no se nombra para nada las Súmulas de Pedro Hispano, pero, en cambio, se mencionan autores que habían superado las «novedades» nominalistas, como Domingo Soto (1495-1560). Este dominico, antiguo alumno de las universidades de Alcalá y de París, había sustituido el aprendizaje de las Súmulas de Pedro Hispano por el estudio directo de la lógica de Aristóteles. Fue un restaurador del auténtico aristotelismo[22]. Villalpando (Gaspar Cardillo de, 1527-81), antiguo estudiante de Alcalá y reformador de la lógica junto con Francisco Toledo y Domingo Báñez, fueron quienes redujeron considerablemente el estudio de las Súmulas de Pedro Hispano[23]. Villalpando escribió un tratado de lógica (*Summa Summularum*, 1557) que alcanzó gran éxito en toda España, hasta el punto de que Cervantes puso en boca del canónigo la siguiente frase: «En verdad, hermano, que sé más de libros de caballerías que de las Súmulas de Villalpando[24].

Otros autores recomendados son Domingo Báñez (1528-1604), significado tomista salmantino; Francisco Toledo (1533-96), jesuita, restaurador del verdadero aristotelismo; Pedro Fonseca (1528-99), jesuita, llamado el Aristóteles portugués, a quien se debe la preparación del gran Curso Filosófico titulado *Commentarii Collegii Conimbricensis, S. J.* (los Coninbricenses) y Pedro de Oña (1560-1626), mercedario, gran comentador de la lógica de Aristóteles. También aparece el nombre de un profesor de la propia

---

[22] *Ibíd.*, p. 363.

[23] Juan Urriza llama a Villalpando lumbrera de la Universidad de Alcalá. Cfr. *o.c.*, pp. 156-62, 298-328 y 365-374.

[24] CERVANTES, M., *Don Quijote*, I, c. 47.

universidad oscense, D. Juan Gascón, autor del libro *In logicam sive Dialecticam Aristotelis commentaria*, Huesca (1562).

A los profesores de Teología se les recomienda expresamente el seguimiento de Santo Tomás: «El autor a quien han de tomar por guía los catedráticos es santo Tomás, cuya doctrina deben seguir ordinariamente como más segura. Repártanse los cuatro tomos de sus partes entre los cuatro catedráticos, dando orden que al cabo de los cuatro años de los cursos tengan leídas las principales materias y más provechosas que hay en ellas…». (p. 154).

Así pues, la renovación estatutaria llevada a cabo por el obispo Carlos Muñoz estaba dentro de la línea de renovación de la escolástica salmantina, capitaneada por los dominicos de San Esteban y por los jesuitas, y de las ordenanzas señaladas por el Concilio de Trento. Es una escolástica que ha asumido algunos aspectos del Humanismo renacentista, como se aprecia en la sustitución de los libros de texto anticuados, prolijos y muy dados a las cuestiones verbales, por otros más simples y prácticos. Incluso se nota una dedicación mayor al estudio de las Humanidades clásicas. Pero, el tomismo que se iba imponiendo no era ya el de Francisco Vitoria, abierto a las grandes cuestiones que planteaba la sociedad española, sino el tomismo rígido, a la defensiva, incompatible con las otras corrientes, como el escotismo y el nominalismo. El dominico Báñez y sus compañeros eran los promotores de este nuevo tomismo[25].

Asís, pues, los Estatutos oscenses refuerzan el estudio de las lenguas clásicas, que había sido descuidado en años anteriores; nada se dice, en cambio, sobre la necesidad de modernizar el estudio de la filosofía o de la teología:

> «De ninguna cosa se tiene más experiencia que de ver lo poco que aprovechan en sus estudios los que están cortos en latinidad y tratan de pasarlos adelante, oyendo alguna de las facultades que se leen esta Universidad…
>
> Mas porque en ésta ha habido mucha remisión y descuido con notable daño de los estudiantes, sin atender a lo que importa no estar con pie cojo en las demás ciencias…
>
> Los autores que se podrán leer y son más a propósito para menores, fuera del Arte: Coloquios de Vives, Dísticos de Catón, Miguel Verino, las Selectas de Cicerón, Fábulas de Isopo; para los medianos: los Oficios de Julio con los demás tratados que juntamente van impresos, sus Epístolas, Terencio expurgado; para los mayores: las Oraciones del mismo Julio y las

---

[25] Vicente Muñoz Delgado escribe acerca de las *Institutiones Dialecticarum Tractatus* de Martín CAJOL, profesor de la Universidad de Huesca: «es un caso de equilibrio entre el formalismo de lógica anterior al Renacimiento y la nueva tendencia a subordinarla a la filosofía. Es un manual que expone con brevedad y precisión lo esencial de esta materia», en *Estudios*, 27 (1971), pp. 207-275.

Epístolas más graves, poetas Virgilio, Horacio y Marcial, historiadores Salustio, César, Livio y Cornelio Tácito[26].»

b) La universidad de Zaragoza

La vida intelectual del Estudio de Artes de Zaragoza es poco conocida hasta el siglo XVI, en que aparecen algunas figuras filosóficas de cierto relieve, como Gaspar Lax, Pedro Núñez, Pedro Malón de Chaide, Pedro Simón Abril y Juan Lorenzo Palmireno. Al ser sólo un Estudio particular, sus actividades escolares se centraban en la enseñanza del Trivium, que servía de preparación para el ingreso en las Facultades Mayores.

Una vez fue convertido el Estudio General en Universidad, ésta comenzó su andadura cuando la «primera escuela tomista de Salamanca» tocaba su fin. De nuevo se entraba en uno de esos momentos en que se confunde «pensar» con «recapitular» o repetir. Debido a la tardanza en entrar en funcionamiento, la universidad de Zaragoza no pudo tomar parte en los grandes debates filosófico-teológicos que vivieron otras Universidades españolas[27]. Ni el nominalismo, ni la filosofía humanista, ni el tomismo abierto de Francisco de Vitoria pudieron dejar huella en la universidad de Zaragoza. Aquí se impuso desde el principio el espíritu de la Contrarreforma, al frente de la cual estuvieron los dominicos y los jesuitas, con sus respectivas escuelas: la tomista y la suareciana.

La Facultad de Artes era la más numerosa, dado que servía de ingreso a las demás Facultades, y porque una gran parte del bajo clero acudía a sus aulas para recibir una instrucción general. Después venía la Facultad de Teología, a la que acudían los religiosos de los numerosos conventos existentes en la ciudad. Las enseñanzas que se impartían en ambas Facultades eran las tradicionales: gramática y latinidad en Artes[28], y teología

---

[26] Cfr. *o.c.*, pp. 149-51.

[27] La causa de que se retardara tanto la puesta en marcha la Universidad desde que Carlos I creara el marco legal para el funcionamiento de la misma (10 de septiembre de 1542) no se debió sólo a la falta de medios económicos, sino también a la oposición de algunas personas de la propia ciudad de Zaragoza. «Mas, ¿podrá creerse que, a pesar de lo laudable de la empresa, de su incontestable antigüedad, de los privilegios reales y bulas pontificias que la autorizan, del desvelo de las corporaciones populares y de la espléndida generosidad y elevada categoría de Cerbuna, todavía la Universidad tuvo enemigos tales y tan fuertes que acobardaron hasta cierto punto a todos sus favorecedores?». Cfr. BORAO, J., *Historia de la Universidad de Zaragoza* (reimpresión), 1987, pp. 76-77.

[28] El arzobispo Pedro de APAOLAZA dotó tres cátedras de Artes (1642), y Don Diego Chueca, obispo de Teruel, pretendió dotar otras tres cátedras de Artes para los dominicos. Esta iniciativa no prosperó por los conflictos entre las distintas órdenes. Tampoco prosperó la iniciativa de Don Diego Antonio FRANCÉS DE URRITIGOITI de fundar una cátedra de filosofía (1645). En cambio, sí prosperó la iniciativa del canónigo Jerónimo Ipenza de aumentar a sus expensas los salarios de las cátedras de Teología (1645). Cfr. DOMINGO PÉREZ, T., y GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, V., *Pedro Apaolaza*, Zaragoza, DGA, 1992.

dogmática y positiva en la de Teología. Ésta estaba organizada en torno a cinco cátedras: de Prima, de Vísperas, de Escritura, de Durando y de Santo Tomás, «dominadas por las órdenes religiosas, que usaron de su posición para dirimir sus contiendas de escuela»[29].

Las cátedras de Filosofía eran tres: Lógica (Súmulas), Filosofía natural y Metafísica. Esta última se instituyó el año 1601. Acerca de esta asignatura Diego Fraylla puntualiza en su *Lucidario* algo parecido a lo que decían los Estatutos oscenses de 1599:

> «El año 1601 instituyeron una cátedra de *Metafísica*, de salario 50 libras. No le pagan los estudiantes. Túvola el doctor Delgado. Vacó por la muerte del dicho y después se ha quitado, y así no la hay, que pareció no era necesaria.» (p. 93).

Suponemos, por tanto, que la filosofía que se enseñaba en la universidad de Zaragoza estaba centrada aún en la lógica (disputas de lógica) y en la física aristotélica, basada en el conocimiento de las «esencias» de las cosas. Así parece desprenderse de la poca importancia que se daba al Quadrivium en la universidad zaragozana: «Un maestro de Artes debía ser perfecto en éstas y acaso el bachiller de artes era examinado de las tres primeras ciencias del trivio: el de la lógica, en ésta además de aquéllas, y el de filosofía, en las partes de ella que mandaba el estatuto explicasen los catedráticos. Porque no es de creer que fuesen examinados en música, astrología, geometría ni aritmética los bachilleres de artes, en una universidad en que ningún maestro o catedrático tuvo obligación de enseñar esas artes»[30].

El primer catedrático de Teología de la nueva Universidad fue un dominico, Jerónimo Xavierre, a quien encargó Cerbuna la lección inaugural, que consistió en un comentario sobre el misterio de la Encarnación. El cronista Diego Fraylla escribe que entre 1597 y 1603 hubo cátedras de Teología de Prima, Vísperas, Escritura, Durando y santo Tomás, más una cátedra supernumeraria de Escoto. En la Facultad de Filosofía había solamente tres cátedras, de las cuales una era «indiferente». Como ésta no estaban asignada ni a los dominicos ni a los franciscanos, cualquiera podía opositar a la misma con tal que explicase según esa escuela. Desde luego, tres cátedras era poco para satisfacer las aspiraciones de todas las órdenes religiosas (dominicos, agustinos, franciscanos, carmelitas, mercedarios, jesuitas), que querían asegurar, a ser posible en propiedad, alguna de esas cátedras para sus respectiva escuela. El arzobispo Pedro de Apaolaza mejoró notablemente en 1642 la retribución de las tres cátedras de filosofía con el fin de que los alumnos no tuvieran que

---

[29] MARTÍNEZ, E. M.ª, *o.c.*, p. 136.

[30] Anotación de don Inocencio de Camón Tramullas en *Plan que presenta el estado actual de la Universidad Literaria de Zaragoza...*, 1768. Citado por Encarna María MARTÍNEZ, *o.c.*, p. 136; VELASCO DE LA PEÑA, E., *Impresores y libreros en Zaragoza*, 1600-1650, Zaragoza, 1998.

pagar a los profesores[31]. En 1645, el Cabildo Metropolitano se negó a dar posesión a los religiosos que habían opositado a las tres cátedras de filosofía subvencionadas por Apaolaza; señal de que los canónigos no estaban de acuerdo con las luchas intestinas que mantenían los religiosos por la provisión de las cátedras[32].

En 1654, el obispo de Teruel, don Diego Chueca, quiso crear y dotar a sus expensas tres nuevas cátedras de filosofía y dos de teología para la escuela tomista, con la condición de que fueran ocupadas por dominicos. Fue tal el alboroto que ocasionó esta iniciativa, que las autoridades se vieron en la obligación de desestimarla porque rompía el equilibrio de fuerzas entre las tres escuelas: tomista, suareciana y escotista. Una vez resuelto este problema, la lucha continuó centrada en torno a la cátedra «indiferente». Parece ser que los tomistas tenían asegurada en propiedad un cátedra de filosofía para su escuela, y que los jesuitas regentaban la segunda cátedra, aunque no en propiedad. Tomistas y jesuitas querían para su escuela la tercera cátedra, pero chocaban con las aspiraciones de los franciscanos, que creían justo que la cátedra «indiferente» fuera asignada a la escuela escotista, tal como sucedía en la Facultad de Teología, donde estaban representadas las tres escuelas además de la cátedra de Durando. Cada uno daba sus razones: los tomistas alegaban que «la suya era la única doctrina fija y que las otras eran solamente un género de contradicción», por lo que pedían que las otras dos cátedras fueran declaradas indiferentes. Los jesuitas, «más ambiciosos por naturaleza y más desenfadados por costumbre, aunque a veces con toda la apariencia de la más cortés abnegación, pidieron para sí las tres cátedras, alegando que ya tenían dos y fundadas esperanzas de la tercera, sobre estar casi enseñoreados de las de teología, y probando que la doctrina del eximio Suárez era compatible y aun conforme con la tomista y que permitía más variedad en la disputa»[33].

La solución llegó en 1682, con la promulgación de un Estatuto particular aprobado por el rey, en el que se establecían tres cátedras: tomista, suareciana y la indiferente para quien la ocupase mediante concurso. Los escotistas no aceptaron con agrado esta solución y siguieron reivindicando para sí la cátedra indiferente. Los miembros de las otras escuelas tampoco aceptaron las nuevas disposiciones sobre la forma de celebrar los concursos, en los que contaban los votos de los alumnos. Entre acusaciones mutuas y constantes quebrantamientos del Estatuto, se llegó a 1721 en

---

[31] Existe cierta confusión acerca de si Apaolaza creó tres nuevas cátedras o bien mejoró económicamente las tres existentes. Cfr. DOMINGO, T., y GONZÁLEZ, V., *Pedro de Apaolaza*, Zaragoza, DGA, 1992. «Aquellas nueve mil Libras Jaquesas estaban destinadas a pagar el salario anual de ciento cincuenta Libras Jaquesas, a cada uno de los tres catedráticos de Artes que entonces impartían o en el futuro dictaran enseñanzas en la Universidad...», p. 178.

[32]

[33] BORAO, J., *Historia de la Universidad de Zaragoza, o.c.*, p. 94.

que, por fin, la cátedra indiferente quedaba reservada para los escotistas. «Los jesuitas tomaron tan a mal esta victoria, que en 1730 hubo de prohibirse a los suaristas la entrada en el aula escotista, en donde impedían la material audición de las explicaciones»[34]. Un dato sintomático de las luchas intestinas entre las dos escuelas lo tenemos en que los seguidores de la filosofía de Suárez no recibían el nombre de suarecianos sino de «antitomistas».

Tanto Jerónimo Borao como Jiménez Catalán comentan con tristeza estos hechos que empañaron la vida universitaria y desvirtuaron su verdadera razón de ser. En el mismo sentido se expresa la profesora Aurora Egido: a falta de ideas filosóficas y teológicas sobre las que discutir, se diría que toda la imaginación y creatividad la concentraron los profesores en la composición de obras poéticas y en la organización de festejos[35].

La Medicina fue la institución universitaria que alcanzó el nivel más alto. José Lucas Casalete tomó posesión en 1677 y fue el alma de la renovación de los estudios de Medicina. El ambiente venía preparado por la presencia en Zaragoza de Juan Bautista Juanini. Sabemos que en 1676 dio a conocer entre los médicos de Don Juan José de Austria la obra del iatroquímico francés François Bayle. Juanini tuvo gran amistad con Casalete y en el anfiteatro anatómico del hospital desarrolló varias experiencias demostrativas de la circulación de la sangre, hecho verdaderamente revolucionario para la medicina del momento por lo que tuvo de reivindicativo de un método notativo e inductivo en la investigación y cuya aceptación o rechazo aglutinó a *novatores* por una parte y conservadores por otra. En 1686 se publicó en Zaragoza la «primera topografía médica moderna» de España, un estudio sobre las enfermedades endémicas de Zaragoza. Su autor era Nicolás Francisco San Juan y Domingo. El movimiento de los *novatores* de finales del XVII y principio del XVIII encontró entre los médicos zaragozanos los más fieles aliados de cara a la renovación del saber en España.

En los primeros años de funcionamiento de esta Universidad formaron parte de la comunidad universitaria como profesores Pedro Simón Abril,

---

[34] *Ibíd.*, p. 97.

[35] «Certámenes poéticos y arte efímero en la Universidad de Zaragoza (siglos XVI y XVII)», en *Cinco Estudios Humanísticos para la Universidad de Zaragoza en su IV Centenario*, Zaragoza, CAI, 1983. Algunas celebraciones: Certamen en la muerte de Pedro Cerbuna (1597). En las exequias de Felipe II (1599). Corona poética en honor de Jerónimo Javierre, nombrado cardenal de la Iglesia (1607). Versos y jeroglíficos en la muerte de Margarita de Austria (1611). Mascarada quijotesca universitaria en la beatificación de Santa Teresa (1614). Fiestas para celebrar el nombramiento de Inquisidor General del dominico zaragozano fray Luis de Aliaga (1618). En honor de Pedro de Apaolaza (1643). Contienda en la muerte del Príncipe Baltasar Carlos, fallecido en Zaragoza (1646). Cartel poético en el nacimiento del Príncipe Carlos (1611). Cfr. CAMPOS FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., «Religiosidad barroca: Fiestas celebradas en España por la canonización de Santo Tomás de Villanueva», en *Revista Agustiniana*, XXXV, nº 107 (1994), pp. 613-660, con referencias a Zaragoza.

Jerónimo Xavierre y Pedro Malón de Chaide; y como alumnos los hermanos Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola. Del primero hemos hablado al referirnos al Humanismo pedagógico en Aragón. Es justo, por tanto, que nos ocupemos también de los restantes, porque todos ellos figuran en la historia de la teología, de la ascética o de la literatura[36].

JERÓNIMO XAVIERRE (1546-1608)

Jerónimo Xavierre es una figura inseparable de la historia de la universidad de Zaragoza. Si Pedro Cerbuna puso sus bienes particulares a disposición de la Universidad, gracias a Xavierre la Universidad pudo superar las gravísimas dificultades jurídicas que interpusieron los contrarios al establecimiento de una Universidad en Zaragoza. Xavierre había nacido en el corazón mismo de la ciudad de Zaragoza (30-XII-1546), el barrio de San Pablo, creado a raíz de la conquista de la ciudad por los cristianos. A la edad de 16 años ingresó en el convento de la Orden de Predicadores de Zaragoza. La peste de 1564 obligó a sus superiores a enviarlo al Colegio y Estudio General de Tortosa para acabar los estudios de teología. El año 1575 aparece de nuevo en Zaragoza. Sus biógrafos destacan en él las cualidades humanas que más le caracterizaban: ingenio claro y sutil, entereza y dotes para el gobierno. El padre Murillo, que lo trató, escribe que notó en él mucha sal en cuanto decía. Fue varón de gran entereza y celo; tuvo un ingenio en materia de letras clarísimo y profundísimo. Fue grandemente aficionado a su patria, y muy ansioso en favorecer a los hijos de ella[37].

La vida de Xavierre en Zaragoza tuvo dos vertientes: la intelectual y la organizativa. Xavierre fue alcanzando todos los títulos internos de la Orden referidos al estudio: Presentado en sagrada teología (1579), Regente de Estudios y Maestro en Sagrada Teología (1582-83). Sus cualidades humanas para el gobierno quedaron patentes en los cargos que desempeñó: prior de Predicadores por tres veces (1582, 1593, 1599), Provincial de los dominicos de la Corona de Aragón (1600) y Maestro General de la Orden (1601). Durante su mandato como prior fundó el Colegio de San Vicente Ferrer, que fue convertido posteriormente en universidad para toda la Orden de Predicadores.

---

[36] Aunque sólo tenga carácter anecdótico, hay que reseñar el fallecimiento en tierras aragonesas del gran tomista dominico JUAN DE SANTO TOMÁS, acaecida en la ciudad de Fraga (Huesca) el 17 de junio de 1644, a la edad de 55 años. Juan de Santo Tomás, hijo de padre francés, Pierre Poinsoy, y de madre portuguesa, María Garcez, había nacido en Lisboa en junio de 1589. Estudió filosofía en Coimbra y teología en Lovaina bajo la dirección del dominico español Tomás Torres. Felipe IV le nombró confesor suyo, y por este motivo le acompañó en la expedición de 1644 contra la guerra secesionista de Cataluña. Durante el sitio de Lérida cogió una fiebres malignas que le llevaron a la muerte. Juan de Santo Tomás era un místico, además de filósofo. En Zaragoza editó una obra en castellano con fines catequéticos: *Explicación de la doctrina cristiana, y práctica y consideración para ayudar a bien morir* (1945).

[37] GALMES MAS, L., *El Cardenal Xavierre* (1543-1608), Zaragoza, Colegio Cardenal Xavierre, 1993.

El nombre de Xavierre está unido fundamentalmente a las vicisitudes por las que pasó la universidad de Zaragoza a finales del XVI. El Consejo Universitario de Huesca se opuso (1574) a la concesión de los privilegios reales al Estudio General de Zaragoza concedidos por los papas Julio III y Pablo V (1555) a petición de Carlos V. El Virrey de Aragón, Conde de Sástago, actuó en contra de los intereses de Zaragoza al considerar a la Universidad como una obra de peligrosidad social. En medio de la refriega surgió la figura providencial de Pedro Cerbuna, quien invirtió unos cuantos miles de ducados en acondicionar el edificio y dotar las primeras Cátedras. La Universidad comenzaba su andadura con la firma del notario Miguel Español (20 de mayo de 1883).

Avisado Felipe II del acto celebrado, no aceptó la Universidad con todas sus consecuencias y en plenitud de derechos. Como se sabe, a este Rey no le caían bien los fueros de Aragón, pero no se oponía abiertamente a que hubiera Universidad en Zaragoza; sólo quería que esperasen hasta que él fuera a aquellos reinos y pudiera oír a ambas partes. Mientras, la universidad de Huesca acude al antiguo concepto de *greug*e, o agravio grave, que requería la intervención personal del rey y un tribunal especial para dirimir la cuestión. La intervención de Xavierre, a quien el Rey apreciaba —Xavierre era su confesor—, hizo que la balanza comenzase a inclinarse a favor de Zaragoza. Sin embargo, en las Cortes de Monzón (1585) Felipe II nombró un juez especial y comisarios para resolver el *greuge* presentado por Huesca contra Zaragoza. La Comisión falló en contra de Zaragoza. Por esta razón, Xavierre hubo de pasar largas temporadas en la Corte tratando de que no se llevara a efecto la resolución. Entre tanto, Cerbuna murió (1597) y también Felipe II (1598). La visita de Felipe III a Zaragoza, del cual era consejero apreciadísimo Xavierre, dio por zanjado el pleito a favor de Zaragoza.

Pedro Cerbuna nombró a Xavierre primer catedrático de Teología de la nueva Universidad. Durante los trece años que ocupó la cátedra, Xavierre estuvo haciendo de intermediario ante Rey, y desempeñando otras actividades, como la de Visitador de casas y abadías de los monjes benedictinos del reino de Aragón, por expreso deseo de Felipe II (1597). No tuvo, pues, tiempo para dedicarse al estudio, y menos aún después de ser nombrado Provincial, Maestro General de la Orden, Cardenal de la Iglesia y confesor del Rey (1608).

Desde el punto de vista cultural, es importante resaltar la intervención de Xavierre en la famosa discusión teológica «De Auxiliis» (1598-1607), sobre el conflicto entre jesuitas y dominicos a propósito de la libertad humana y la gracia de Dios. Habiendo sido requerida la autoridad del papa Clemente VIII para resolver el conflicto, quiso éste antes oír a los Generales de las dos Ordenes religiosas. La etapa en que intervino Xavierre duró tres años (1602-1605), y en varias ocasiones intervino como teólogo y como General de la Orden. El fondo teológico filosófico de la cuestión era el distinto concepto de libertad humana que tenían los jesuitas y

los dominicos, enturbiadas con cuestiones extra teológicas. El papa Paulo V declaró las tesis de unos y de otros como meras opiniones teológicas de escuela, dejando en libertad para que cada uno siguiera la opinión que juzgara mejor. No consiguieron, pues, lo que tanto buscaban: que el Papa sancionase con su magisterio la verdad de una de las dos escuelas.

Como General de la Orden de Predicadores, Xavierre consolidó la proyección misionera de la Orden en las Indias Occidentales (América hispana) y en las Indias Orientales, desafiando graves conflictos. En América los conflictos provenían del pluralismo racial: españoles, europeos, indios negros y criollos. Los dominicos criollos comenzaban a predominar en los conventos, creando problemas de convivencia. Respecto a Oriente, eran frecuentes las matanzas de religiosos por parte de los nativos. En Holanda e Inglaterra los dominicos se vieron en vueltos en las persecuciones contra los católicos por parte de Isabel I y Jacobo I.

Xavierre murió inesperadamente en Valladolid el 2 de septiembre de 1608, a los 62 años de edad. Su cuerpo fue trasladado al convento de Predicadores de Zaragoza[38].

Pedro Malón de Chaide (1530-1589)

Pedro Malón de Chaide (o de Echaide, según algunos), era natural de la vecina ciudad navarra de Cascante. Perteneció a la Orden de San Agustín, fue prior del convento de Zaragoza durante los años 1575-77, y del de Huesca el año 1578. En la Universidad de esta ciudad obtuvo la Licencia y el Doctorado en Teología. En otoño de 1583 fue nombrado catedrático de la nueva universidad de Zaragoza. En 1586 se trasladó a Barcelona, ciudad en la que publicó la obra que le ha hecho famoso: *La Conversión de la Magdalena* (1588). Según todos los indicios, esta obra la había redactado durante su estancia en Huesca: «¿Quién hizo a nuestro bravo y cortés español San Laurencio, en cuya vigilia y en cuya ciudad yo escribo ahora estas palabras?»[39].

---

[38] El cuerpo fue depositado en un bello sepulcro del convento de la Orden de Predicadores. La desamortización de 1835 desbarató a los 60 religiosos que habitaba el convento, y esté fue convertido en presidio, y después fue abandonado y saqueado. Habiendo sido restaurada la iglesia por el arzobispo de Zaragoza, don Manuel García y Gil (1866), al poco tiempo (1868) los miembros del Ayuntamiento Revolucionario de Zaragoza mandaron demoler el templo "para dar trabajo a los obreros". Los despojos de Xavierre fueron recogidos por miembros de la Real Academia de San Luis y por el rector don Jerónimo Borao, y depositados en la antigua Universidad. Por fin, en 1915 fueron trasladados a la parroquia de Santiago, iglesia del antiguo convento dominicano de San Ildefonso.

[39] *La Conversión de la Magdalena*, ed. de Félix García, III, Madrid, Clásicos castellanos, 1959, p. 99. Existe otra edición de Justo García Morales, Madrid, Ed. Aguilar, 1963. Sobre la vida y la obra de Malón de Chaide, véase: Clemente Hernández, J., *Vida y obra de Pedro Malón*, Tudela, Centro Cultural Castel Ruiz, 1995.

Malón de Chaide fue discípulo de Fray Luis de León, pertenecientes ambos a la orden de los agustinos. En este caso, la sombra del maestro ha eclipsado un tanto la personalidad del discípulo, pero en absoluto empequeñece los valores ascético-místicos y literarios que encierra la obra del agustino navarro. Menéndez Pelayo describe la *Conversión de la Magdalena* como «el libro más brillante, compuesto y arreado, el más alegre y pintoresco de nuestra literatura devota; libro que es todo colores vivos y pompas orientales, halago perdurable para los ojos»[40]. El escritor santanderino destaca de esta obra la digresión filosófica sobre el amor y el neoplatonismo. La *Conversión de la Magdalena* como historia de amor divino es un «sustituto de las historias de amor profano de las novelas pastoriles»[41]. Esta sustitución de la heroína por la pecadora en la literatura responde a la recomendación del Concilio de Trento de imbuir la literatura de valores religiosos y morales. Si el humanismo erasmista había combatido los libros de caballería y de fantasía con una literatura realista y satírica (el *Lazarillo*), ahora se postula una literatura imbuida de sentido cristiano y de responsabilidad moral, basada en los problemas reales de la vida y en el conocimiento de la propia fragilidad humana. Pedro Malón convierte a la Magdalena, una prostituta arrepentida, en la nueva heroína del amor. Su condición de pecadora la convierte en paradigma de la realidad de la experiencia humana mejor que ninguna heroína de los libros de fantasía. Bataillon escribe que «en la literatura española hay, por tanto, un alejamiento de los valores humanos y un acercamiento al reconocimiento de la debilidad fundamental de la naturaleza humana que tiene que ser disciplinada y conquistada para poder alcanzar cualquier ideal. La heroína de la literatura es ahora una pecadora»[42].

La obra de este agustino encierra un contenido filosófico que no ha pasado desapercibido a sus estudiosos. Valbuena Prat y Miguel Allué Salvador presentan a Malón como neoplatónico[43]. Por su parte, Joseph Vinci cree que el neoplatonismo de Malón es postizo, porque en el fondo es un escolástico como la mayoría de los agustinos de su tiempo, que comenzaron a estudiar a santo Tomás antes de que el Concilio de Trento lo ordenara.[44] Javier Clemente Hernández ve en Malón de Chaide una tendencia sincrética, consistente en un buen uso de autores diversos: Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Marsilio Ficino y Juan Pico de la Mirandola. «Malón

---

[40] Menéndez Pelayo, M., *Historia de las ideas estéticas en España*, I, Madrid, CSIC, p. 574.

[41] Bataillon, M.-Parker, A., «Fundamentos ideológicos de la Picaresca», en *Historia y crítica de la literatura española*, por Rico, F. y Wardropper, B. W., Barcelona, Ed. Crítica, 3, 1983, p. 474.

[42] *Ibíd.*, p. 479.

[43] Valbuena Prat, A., *Historia de la Literatura Española*, Barcelona, 1957, p. 626. Allué Salvador, M., «Fray Pedro Malón de Chaide y su obra "La Conversión de la Magdalena"», en *Universidad*, Zaragoza, VII (1930), pp. 1005-1068.

[44] Vinci, J., «Vida y obras de Pedro Malón de Chaide», en *Religión y Cultura*, II, Nº 39-40 (1957), pp. 262-282.

es un buscador de la verdad en la senda del sincretismo sin prejuicios»[45]. Malón no acepta sin reparos todo lo que Ficino escribe sobre el amor, sino sólo aquello que encaja con la concepción cristiana. De Pico tomó el espíritu ecuménico o deseo de concordia entre la religión y la filosofía, y entre las diversas religiones. El título de la obra de Pico: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, inspira a Pedro Malón la idea de que el amor consuma la máxima aspiración humana al permitir el acercamiento a Dios. Pedro Malón no escribió un tratado de filosofía, pero en el libro que comentamos dejó sus respuestas a las cuestiones fundamentales que se plantean los humanos: Dios, el hombre y el mundo.

a) Dios

El hombre dispone de dos vías de acceso a Dios: el conocimiento racional-especulativo y la Revelación. Por ninguno de los dos caminos queda saciada la curiosidad del hombre. Por esto debe comenzar el hombre aceptando su limitación para el conocimiento de lo transcendente. Malón emplea la imagen renacentista del círculo para aproximarse a la idea racional de Dios:

> «Habemos dicho de Dios que es la suma bondad y que es hermosura. Es, pues, hora de saber que los filósofos antiguos pintaban un círculo, y en el centro o punto del medio, que es indivisible, ponían la bondad; y en la circunferencia, que es el círculo, pusieron la hermosura. El centro es un punto estable, fijo, que no se muda y es indivisible… ¡Oh…, si fuese nuestro Señor servido que yo acertase ahora a decir una doctrina admirable que de aquí sale! Toda la rueda da vueltas y se mueve, sólo el centro está quedo… los cielos, la tierra, los elementos y cuanto está hecho de ellos, se envejecen y mudan; sólo el Hacedor Universal de toda ella, no sabe qué cosa es mudanza[46].»

La idea de centro es uno de los símbolos más característicos de la mística: Dios es el centro de los centros, y el hombre es un ser descentrado. La ascesis tiene por objeto centrar al hombre, ayudarle a encontrar un punto de apoyo, un punto de partida y su lugar natural. Así como el sol es el centro del universo, así también Dios es el centro de la vida del hombre. Ahora bien, el sol divino lo lleva el propio hombre en su interior. Nada mejor, por tanto, para expresar al hombre interior que el símbolo del centro.

b) El hombre

Malón compara al hombre con el ángel para mostrar la naturaleza de aquel. De las dos facultades que el hombre comparte con el ángel, entendimiento y voluntad, señala a la voluntad como la facultad que nos une

---

[45] CLEMENTE HERNÁNDEZ, J., «Pensamiento especulativo en "La Conversión de la Magdalena" de Pedro Malón», en *Revista Agustiniana*, XXXV, 107 (1994), pp. 613-660.

[46] *La conversión de la Magdalena*, III, p. 107.

con Dios, porque hace uno al amante con el amado, cosa que el entendimiento no puede lograr, ya que no trasciende al otro sujeto.

Otro aspecto esencial de la naturaleza humana es la libertad. Porque el hombre es libre, puede pecar y arrepentirse. La libertad no está coaccionada por la presciencia divina ni por la predestinación en sentido negativo (reprobación); pero sí estamos predestinados en sentido positivo: el hombre cuenta siempre con la ayuda de Dios si la pide. Este fue el caso de la Magdalena, que se hizo merecedora de la bondad de Dios. En este sentido, se puede decir que la Magdalena fue elegida eternamente por Dios.

La elección de Magdalena para mostrar de qué es capaz la naturaleza humana cuando vive en diálogo con Dios, es una explícita exaltación de los valores femeninos, en una época tan proclive a la misoginia. El propio Malón no se libra de ciertas expresiones antifeministas, por lo menos un antifeminismo cultural, porque muy otro era el sentido de su intención:

> «Ni mujer ni hombre gozan de perfección, pero ni uno ni otro la acentúan por su condición masculina o femenina[47].»

El mal lo introduce Eva en el mundo *(Génesis),* pero lo soportan todos los humanos por igual. La imperfección forma parte de la condición humana, seamos hombres o mujeres. Las posibilidades de redención, por lo mismo, son en ambos igualmente posibles.

c) El mundo

El hombre tiene una dimensión corporal/terrena al mismo tiempo que espiritual. No hay preexistencia y reminiscencia de las almas, como quiere Platón, sino creación. Malón sigue fiel al creacionismo bíblico y a la teoría hilemórfica de Aristóteles. «Esta opinión (la de Platón) deshace Aristóteles, y mucho mejor nuestra fe nos enseña»[48]. En efecto, la fe cristiana no casa con el emanatismo plotiniano (el mundo de las realidades superiores está constituido de modo jerárquico por el Uno, el Logos y el Alma del muno) ni con el platonismo de Filón (Dios se coloca por encima del mundo ideal platónico relegando las Ideas a segundo término). Para el creyente cristiano, Dios es único pero formado por tres personas: el Verbo es consustancial al Padre y en él existen eternamente todas las ideas o arquetipos de las cosas.

Malón de Chaide incluye en su libro dos aspectos relacionados con la ciencia: la correcta explicación de la formación del arco iris y su idea acerca de las especies que desaparecieron de nuestro planeta[49].

---

[47] *Ibíd.*, III, 9.

[48] *Ibíd.*, II, 46.

[49] «El arco que llamamos iris, se hace en las nubes de la refracción y quebrantamiento de los rayos del sol, que hieren la nube de la parte contraria, y como esta está mojada y espesa,

d) Malón de Chaide, escritor

Malón de Chaide fue un predicador entusiasta, lo cual se nota en su estilo literario, ribeteado de retórica. Malón desprecia los libros de caballería, las novelas y poesías pastoriles, porque distraen al cristiano de sus obligaciones:

> «Porque, ¿qué otra cosa son los libros de amores y las Dianas y Boscanes y Garcilasos, y los monstruosos libros y silvas de fabulosos cuentos y mentiras de los Amadises, Floriseles y Don Beleanis… sino cichillo en poder del hombre furioso… Así son estos libros de tales materias que sin sentir cuándo os hicieron el daño, os halláis herido y perdido… ¿Qué ha de hacer la doncellita que apenas sabe andar, y ya trae una Diana en la faldriquera[50]?»

En cuanto a su forma de escribir, Hatzfeld destaca la tendencia afectiva-pleonástica en la enumeración múltiple, el uso del diminutivo irónico, el uso de las exageraciones superlativas, una fraseología proverbial popular, y la puntuación de la paranomasia por la repetición afectiva[51].

Es de sumo interés el Prólogo de Malón de Chaide a *La conversión de la Magdalena*, proque en él exalta con brillantez los valores de la lengua castellana:

> «… y Platón, Aristóteles y Pitágoras y los filósofos escribieron su filosofía en su castellano, porque lo digamos así, de suerte que la moza de cántaro y el cocinero, sin estudiar más que los términos que oyeron y aprendieron de sus madres, los entendían y hablaban de ello, y ahora les parece a estos tales que es poca gravedad escribir cosa buena en nuestra lengua, de suerte que quieren más hablar bárbaramente la ajena y con mil impropiedades, y solecismos, e idiotismos, que en la natural y materna con propiedad y pureza, dando en esto que reír, y burlar, y mofar a los extranjeros que ven nuestro desatino[52].»

4. LITERATURA MORAL Y POLÍTICA

Los Hermanos Lupercio y Bartolomé Leonardo Argensola

Nacidos ambos en la ciudad de Barbastro (Huesca), Lupercio el año 1559, y Bartolomé el año 1562[53], se trasladaron con sus padres a vivir a

---

rómpense allí los rayos y quebrántanse y multiplícanse aquellas varias y hermosas colores» (189/I, 178). «¿Pues quién os dará noticia de ella?... Que si preguntamos a aquellos monstruos gigantes, potentísimos guerreros, que vivieron en los primeros siglos del mundo...» (III, p. 37).

[50] *La Conversión de la Magdalena*, I, pp. 24-25.

[51] Hatzfeld, H., «El estilo de Malón de Chaide» en *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, Gredos, 1964,

[52] Cfr. Ed. Félix García, I, p. 36.

[53] Una fotocopia del acta de bautismo de los dos hermanos puede verse en el opúsculo de Ferrer Dueso, J., *La estética literaria de los hermanos Argensola*, Barbastro, 1981, pp. 7-8.

Zaragoza el año 1580, donde asistieron a las clases de la recién fundada Universidad. ¿Estudiaron antes en la universidad de Huesca, de la que su padre había sido Consiliario en 1574? Existen datos que parecen confirmar esta hipótesis; pero también existen otros que hacen difícil su credibilidad, como el Registro de la universidad de Salamanca, en el que aparece Bartolomé, bachiller por Zaragoza, entre los estudiantes de Derecho Canónico en los cursos 1581-84[54]. Otis H. Green cree que Bartolomé volvió al Estudio de Zaragoza, convertido ya en Universidad, para graduarse como licenciado y, algunos años más tarde, se graduaría como doctor. En cuanto a Lupercio, estudiaría Artes en el Estudio General con el profesor belga Andrés Scoto y con Pedro Simón Abril. Durante su estancia en Salamanca Bartolomé pudo tratar a Fray Luis de León y a Francisco de las Brozas (el Brocense).

La presencia de estos dos poetas entre los pensadores aragoneses de los siglos XVI-XVII está justificada por la dimensión moral que ambos poetas imprimieron a sus versos, poniendo la poesía al servicio de la filosofía moral. Sus ideas estéticas son inseparables de sus ideas morales, razón por la cual los incluimos entre los pensadores aragoneses[55].

Aurora Egido escribe sobre los hermanos Argensola: «junto con Marcial y Prudencio constituyen lo mejor de la poesía aragonesa». Lupercio y Bartolomé pertenecen por edad a la generación poética de 1560, en la que están incluidos Góngora y Lope de Vega. Sin embargo, los dos poetas barbastrenses permanecieron fieles a los cánones estéticos renacentistas. Los dos hermanos fueron educados en la tradición poética clásica: Horacio y Juvenal, de los que adquirieron el gusto por la sobriedad, la medida y la propensión al didactismo filosófico, moral y religioso. «El estilo de Lupercio responde mejor a los ideales del Renacimiento que a los de su generación. Es un estilo lleno de naturalidad y corrección, sin violencias

---

[54] Así lo afirman Andrés de Uztárroz y Sanz de Larrea. Lupercio tiene un soneto dedicado al profesor de filosofía de la Universidad de Huesca, fray Jaime de Torres (1579). Joaquín Ferrer opina que no.

[55] La trayectoria vital de los dos hermanos discurrió por cauces paralelos en cuanto a las aficiones literarias y filosóficas. El año 1584, los dos hermanos entraron a formar parte del servicio del Duque de Villahermosa, don Fernando de Aragón, Lupercio como secretario y Bartolomé como cura y rector de la parroquia de Villahermosa. Al morir el Duque en 1592, pasaron al servicio de la emperatriz María de Austria, viviendo en la corte hasta la muerte de ésta (1603). Fueron once años fecundos y felices, dentro de los cuales Lupercio escribió al Padre Mariana sobre la patria de Prudencio y se carteó con Justo Lipsius. Lupercio pasó algún tiempo en Monzalbarba (Zaragoza), animando el ambiente académico de las Academias literarias zaragozanas (1603). En 1608, al ser nombrado el conde de Lemos, don Pedro Fernández de Castro, virrey de Nápoles, los dos hermanos acompañaron al conde, Lupercio como secretario de Estado y Bartolomé como secretario de cartas latinas. Lupercio murió el año 1613 y Bartolomé volvió a Zaragoza para sustituir a su hermano en el cargo de Cronista mayor del reino de Aragón (1516) y para hacerse cargo de una canongía en la Seo metropolitana. Falleció en Zaragoza el año 1631.

sintácticas y sin metáforas o comparaciones inusitadas»[56]. Ante el fenómeno de moda del culteranismo y del conceptismo, ni se opusieron a él ni se dejaron seducir; continuaron con su propio estilo.

Dentro del gusto clasicista, Bartolomé es más brioso y personal que su hermano Lupercio, y sin caer en la ampulosidad gongorina, da a sus versos brillantez, calor y color. Incluso, a pesar de su condición eclesiástica, es más sensible a la belleza femenina que su hermano Lupercio. Bartolomé es un poeta clásico pero sin la rigidez que impone el seguimiento de las normas, porque en nada se ofende más al arte que en seguirlo en demasía: «la naturaleza se ayude del arte, pero no se sujete a ella»[57].

Los dos hermanos coinciden en que la poesía debe tener una dimensión moral: «La verdadera y legítima poesía, escribe Lupercio, abrió camino a la filosofía moral para que introdujera sus preceptos en el mundo». Esta veta moral proviene de su formación horaciana y senequista, que en España cuajó en el llamado neoestoicismo o cristianización del estoicismo senequista[58]. Temas como: la huida del tiempo, las ruinas del mundo, la vida y la muerte, la *áurea mediocritas*, la rectitud moral, la Fortuna y la Providencia, pertenecen al neoestoicismo.

Los Argensola no predican en sus versos la resignación al Fatum y la construcción de un baluarte interior inexpugnable frente a la adversidad (estoicismo), sino el reconocimiento de la condición o naturaleza humana (desengaño) y la práctica de la virtud cristiana como signo de una esperanza futura. El estoicismo enseña una moral autónoma apoyada exclusivamente en el criterio de la Razón (puro racionalismo). En cambio, la moral del neoestoicismo es una moral racional, pero acorde con la enseñanza cristiana. La virtud no tiene el fin en sí misma (estoicismo), sino que es un medio de perfeccionamiento. Además de la formación clasicista, los Argensola también habían sido formados en la filosofía escolástica.

Los dos hermanos han dejado para la posteridad composiciones poéticas cargadas de sentido moral. Lupercio alaba la *áurea mediocritas* horaciana en la *Epístola a don Juan de Albión*, y Bartolomé alcanza la perfección poética en este soneto lleno de honda sensibilidad religiosa y moral, fiel reflejo al mismo tiempo de su raíz senequista:

---

[56] BLECUA, J. M., Los Argensola: el lugar poético de Lupercio y la sátira de Bartolomé Leonardo», en *Historia y crítica de la literatura española,* Vol. 3, p. 706.

[57] ALBORG, J. L., *Historia de la Literatura Española*, II, Gredos, Madrid, 1980, p. 584. EGIDO, A., «La obra poética de Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola», en *Enciclopedia Temática Aragonesa*, 7, Zaragoza, 1988, pp. 161-174.

[58] BLÜHER, K. A., *Séneca en España*, Madrid, Gredos, 1983. Acerca de Justus Lipsius, con el que se carteó Lupercio, pp. 368 ss.

«Dime, Padre común, pues eres justo,
¿por qué ha de permitir tu providencia,
que, arrastrando prisiones la inocencia,
suba la fraude a tribunal augusto?
¿Quién da fuerzas al brazo, que robusto
hace a tus leyes firme resistencia,
y que el celo, que más la reverencia
gima a los pies del vencedor injusto?
Vemos que bibran victoriosas palmas
manos inicuas, la virtud gimiendo
del triunfo en el injusto regocijo».
Esto decía yo, cuando, riendo,
celestial ninfa apareció, y me dijo:
«¡Ciego!, ¿es la tierra el centro de las almas?»

La sátira, otra forma de moralizar, también fue cultivada por los hermanos Argensola. Decimos «cultivada» porque la sátira fue un género muy empleado por los humanistas (recuérdese el *Elogio de la locura* de Erasmo) con sentido constructivo: se critican los vicios pero sin personalizarlos en ésta o aquella persona. Ejemplos antiguos de sátira son los que ofrecen Marcial, Persio y Juvenal. Bartolomé Leonardo escribía al conde de Lemos:

> «Ha cobrado tanta autoridad la sátira, que por ser represión de costumbres es la poesía que más provecho puede hacer en la república. Y así Horacio… a una gran parte de las suyas las llamó 'sermones', que es lo mismo que si dijera razonamientos sesudos y graves.»

Bartolomé creía en la función social de la sátira, habiendo dejado prueba de ello en sonetos, tercetos, poemas, diálogos satíricos (*Menipo, Demócrito, Dédalo*) y epístolas. Entre las últimas destaca la dirigida a don Nuño de Mendoza sobre los vicios de la corte.

No podemos dejar de referirnos a la relación de los hermanos Argensola con Galileo Galilei. En varias ocasiones pretendió éste vender a la Corona de España sus *Pianeti Medicei* para determinar la longitud en el mar. En carta de 23 de octubre de 1616, escrita en Roma, dice Galileo: «El rector de Villahermosa, secretario de su excelencia el conde de Lemos, por cuyo mandato vino a verme, está aquí. Entre otras cosas, hablamos de mi invento… Dentro de seis días se vuelve a Nápoles y desde allí pasará enseguida a España, donde supongo que habrá que volver a entablar de nuevo el juego…»[59]. Ese rector era Bartolomé Leonardo. El 16 de mayo del siguiente año escribió Galileo a Bartolomé agradeciéndole la amabili-

---

[59] GREEN, O. H., *España y la tradición occidental*, II, Madrid, Gredos, 1969, p. 62.

dad y prometiéndole ponerle al corriente de sus conversaciones con el Gran Duque de Toscana, cuyo embajador en Madrid arreglaría los papeles para visitar España.

Algunos han visto cierta relación entre la nueva ciencia de Galileo y el final del conocido soneto *«Yo os quiero confesar, don Juan, primero»*.

> «Mas, ¿qué mucho que yo perdido ande
> por un engaño tal, pues que sabemos
> que nos engaña así la Naturaleza?
> Porque ese cielo azul que todos vemos
> ni es cielo ni azul. ¡Lástima grande
> que no fuera verdad tanta belleza!»

¿Estamos ante una afirmación filosófico-científica revolucionaria? Lo sería si Bartolomé hubiera tenido intención de expresar en estos versos su creencia en la imposibilidad del conocimiento humano de llegar a la verdad (escepticismo), o si hubiera querido indicar que ante el engaño que sufren los sentidos, la ciencia es la única fuente de certeza[60]. Seguramente los controvertidos versos del menor de los Argensola están más cerca del «desengaño» barroco que del «escepticismo» renacentista. Además, como apunta Otis H. Green, la idea de que los ojos engañan es un tópico derivado de la filosofía griega que la literatura venía repitiendo desde antiguo. «Podemos concluir que el soneto de Argensola es un juego literario, un alarde español de «agudeza y arte de ingenio»… lo que Gracián llamó un «concepto», que produce emocionalmente el mismo efecto que la disonancia»[61].

Baltasar Gracián

a) Biografía

Baltasar Gracián está presente en la memoria histórica de los aragoneses como uno de los escritores y pensadores más característico de su tierra. Los escritos de este genial escritor continúan siendo reeditados y traducidos a otros idiomas, señal inequívoca del interés que aún encierran para los literatos, los historiadores y los estudiosos de las ideas[62].

---

[60] Durante el Renacimiento se desarrolló una corriente ascética con distintas intensidades. Ejemplos: Montaigne, Pedro Charrón y Francisco Sánchez. Menéndez Pidal descubre en Bartolomé Leonardo una veta de este escepticismo. Cfr. Green, O. H., *o.c.*,, p. 78.

[61] Green, O. H., *o.c.*, p. 88.

[62] Baltasar Gracián nació en Belmonte de Calatayud, hoy de Gracián, el día 8 de Enero de 1601. Hijo de Francisco Gracián, médico, natural de Saviñán (Zaragoza), y de Ángela Morales, de Calatayud. Murió en Tarazona el 6 de Diciembre de 1658.

No resulta fácil clasificar globalmente los escritos de Gracián, debido a la amplitud de temas que abarca: literatura, estética, moral, filosofía, política, historia. Tanta riqueza temática ha dado lugar a visiones fragmentadas de Gracián y carentes de unidad. Se habla de un Gracián culterano, conceptista, maquiavélico, casuista, retórico, moralista, filósofo, etc. En realidad, no es fácil reducir una obra tan polifacética a una o a varias facetas dominantes, como tampoco es posible a una sola persona abarcar toda la complejidad lingüística y temática que encierra la obra de Gracián. El estudioso de la obra de Gracián necesita poseer un alto grado de especialización lingüística, histórica, política, moral y filosófica. Hay que saber, por ejemplo, que Gracián oculta sus fuentes de inspiración, porque ello formaba parte de su estrategia educativa; que Gracián está plenamente imbuido de la mentalidad barroca, y que su «rebeldía» no se dirige contra la Compañía, sino contra quienes se oponían a la introducción en ella de las «novedades» que exigían los tiempos. La obra de Gracián se asienta sobre un conjunto de ideas básicas que traducen su sentir sobre España y su Monarquía (Filosofía de la historia), sobre el Hombre (Antropología) y sobre la Libertad (Moral). No es un pensamiento sistemático al estilo de las grandes filosofías, pero el conjunto de la obra presenta una clara unidad.

Gracián pasó la mayor parte de su vida dentro del ámbito geográfico de la Corona de Aragón, excepto el poco tiempo que pasó de niño en Toledo con su tío sacerdote, y algunas cortas estancias en Pamplona y Madrid. Sobre la infancia y adolescencia de Gracián se tenían escasas y no bien documentadas noticias. Gracias a los trabajos de la profesora Belén Boloqui, que ha mostrado documentalmente estos aspectos, hoy sabemos con certeza que Gracián pasó la infancia en el vecino pueblo de Ateca (Zaragoza), en el que su padre ejercía la medicina. Igualmente, Belén Boloqui ha encontrado el árbol genealógico de la familia Gracián, cuya casa solariega puede verse aún en Saviñán (Zaragoza). El resultado no ha podido ser más interesante: el hermano de Gracián, Lorenzo, cuyo nombre era tenido como un seudónimo que usaba Gracián para ocultar la autoría de sus obras, es un hermano real de Gracián y estaba emparentado con la familia de san Pedro de Arbués[63].

A partir de su ingreso en el noviciado de la Compañía de Jesús (Tarragona, 30 de mayo de 1619), existen documentos que ayudan a seguir los pasos de Gracián como estudiante, profesor, confesor, predicador y escritor. El jesuita Miguel Batllori ha estudiado lo concerniente a la vida de Gracián dentro de la Compañía, aportando los informes de los Superiores sobre el carácter y el aprovechamiento intelectual del joven Gracián, sobre las dos estancias de Gracián en el colegio de Calatayud como profesor,

---

[63] BOLOQUI, B., «Niñez y adolescencia de Baltasar Gracián», en *Baltasar Gracián*, *Suplementos Anthropos*, 37 (1993), pp. 5-62.

sobre sus estudios en Gandía y los problemas que tuvo con los jesuitas de Valencia por cuestiones regionalistas, sobre la relación de Gracián con don Vincencio Lastanosa, sobre la participación de Gracián en el asedio de Lérida por las tropas francesas, sobre las dificultades que algunos jesuitas le crearon a raíz de la publicación de *El Criticón*, etc. La obra de Batllori resulta imprescindible para centrar la imagen un tanto distorsionada que trasmitieron algunos estudiosos de Gracián a principios de este siglo: A. Coster, V. Bouiller, A. Rouveyre, A. Farinelli, A. Morel-Fatio, E. Méle, los cuales incidieron de forma exagerada en el conflicto entre Gracián y la Compañía de Jesús.

La recepción de la obra de Gracián en los países europeos ha sido desigual. A los franceses les ha interesado el Gracián moral y político, y los filósofos alemanes han visto en Gracián a un metafísico pesimista y voluntarista[64]. Los escritores españoles de principios de siglo se ocuparon de Gracián movidos un poco por el ideal regeneracionista. De ahí proviene la admiración de Azorín por Gracián, descubierto a través de Nietzsche. Gracián era visto como nuestro gran escaparate ante Europa. Schopenhauer y Nietzsche han sido para muchos españoles el camino que les ha llevado a interesarse por Gracián. A partir de 1940, coincidiendo con la publicación de la edición crítica de *El Criticón* por Romera-Navarro, y de las Obras Completas de Gracián por Correa Calderón y Arturo del Hoyo, se advierte en España un interés creciente por el aspecto literario y político de Baltasar Gracián. En este contexto se enmarca la importante obra de Ángel Ferrari, titulada *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*. En el año 1958 se celebró el tercer centenario de la muerte de Gracián, y ello dio lugar a la publicación de un estudio colectivo en Zaragoza, titulado *Homenaje a Gracián*. Algunos años más tarde apareció la obra de Miguel Batllori y Ceferino Peralta *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras* (1969), que se ha convertido en una guía segura para la comprensión de la vida y la obra de Gracián. «El gracianismo —y el neogracianismo— es ya una categoría en la Historia de la Cultura», escribe Ceferino Peralta, y los «gracianistas» son cada vez más numerosos en España, en Europa y en Estados Unidos[65].

b) Obras de Baltasar Gracián[66]

El Héroe (1637). No se conserva la primera edición (1637), dedicada a Felipe IV, pero sí la edición de 1639, dedicada a don Vincencio Juan de

---

[64] NEUMEISTER, S., «Gracián en Alemania», en *Baltasar Gracián,* Ibi., pp. 121-124.

[65] AYALA, J., *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Madrid, Cincel, 1987. «Prólogo» de Ceferino Peralta.

[66] Para una bibliografía actualizada, ver el artículo de Elena CANTARINO «Bibliografía de y sobre Baltasar Gracián» y «Panorama del gracianismo: situación y actualidad», en *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación. Suplementos Anthropos*, 37 (1993), pp. 199-223; y *Baltasar Gracián, El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra.* Documentos «A». Genealogía científica de la Cultura. *Anthropos*, 5 (1993). Obras de

Lastanosa. Ambas dedicatorias son muy interesantes porque destacan la preocupación moral y político-social que no abandonará a lo largo de su vida. La obra está dividida en veinte Primores (cualidad humana primera en todos los aspectos), a través de los cuales presenta Gracián el contenido de la «moderna heroicidad». La heroicidad es para Gracián la categoría última desde la cual todo arquetipo se cualifica; es el conjunto de facultades y conocimientos que hacen a un hombre sobresaliente en todo y vencedor de la ocasión.

El Héroe entraña una doble lectura: a) Tipológica (bosquejo de la figura del Héroe y de las reglas para llegar a serlo): «Emprendo formar… un varón gigante…, sacar un varón máximo, bosquejarle héroe y universalmente prodigio. Una razón de Estado de cada uno, una brújula de marear a la excelencia, y un arte de ser ínclito con pocas reglas» (Al lector). b) Política (las reglas de vida expuestas por Gracián guardan relación directa con la vida española): «¡Qué singular te deseo! Y, ya que no por su naturaleza, rey por sus prendas, que es ventaja» (Al lector).

Se adivina entre líneas que era al Rey Felipe IV a quien incumbe encarnar las virtudes del «hombre completo». En la dedicatoria al Rey le dice con retórica y estudiada humildad: «Este juguete de grandeza, este melindre de discreción llega a los reales pies de V.M.… Colora su atrevimiento con que, siendo de grandeza, acude a examinarse con su original. Afecta el patrocinio de quien recibió el ser y quiere deberse a V.M. como a idea y como a centro». En cambio, en la dedicatoria a Lastanosa deja entrever el mal concepto que tiene del Rey, al señalar que no hace falta ya ser rey por naturaleza para ser héroe, porque se puede llegar a ser por mérito propio.

En conjunto, *El Héroe* no es una obra panegírica, ni retórica, ni totalmente política, sino que encierra un claro contenido humanístico. Gracián ofrece un modelo de hombre distinto de *El cortesano* de Castiglione o del *Príncipe* de Maquiavelo. Un modelo más en consonancia con los tiempos, una síntesis de prendas naturales, de Fortuna y de esfuerzo propio. No es un modelo fijo y acabado porque está constituido de Primores universales que lo convierten en objeto de constante aspiración: «Sacar un varón máximo, esto es milagro de perfección» (Al lector). *El Héroe* no sólo ostenta la primacía cronológica entre las obras de Gracián, sino también la conceptual, porque el Héroe se irá especificando en forma de Político,

---

interés general sobre Gracián: *Homenaje a Gracián*, Zaragoza, IFC, 1958; *El Mundo de Gracián*. Actas del Coloquio Internacional. Sebastián NEUMEISTER y Dietrich BRIESEMEISTER (eds.), Berlin, Colloqium Verlag, 1988; *Gracián y su época*. Actas de la I Reunión de Filólogos Aragoneses, Zaragoza, IFC, 1986; EGIDO, A., *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, Madrid, Alianza, 1996; HIDALGO-SERNA, E., *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993; ANDREU CELMA, J. M., *Gracián y el arte de vivir*, Zaragoza, IFC, 1998. Existen varias ediciones de las Obras Completas de Gracián, entre las que destaca la edición de Arturo del HOYO, Madrid, Aguilar, 1960.

de Discreto, de Prudente, de Agudo, de Juicioso y de Hombre justo o bueno, como veremos a continuación.

«El Político» don Fernando (1640). Entre *El Héroe* y *El Político* existe continuidad: si el primero es un Héroe moral-político de carácter abstracto, el segundo es un Héroe político-moral concretado en la persona de don Fernando de Aragón. Del conjunto de cualidades máximas que constituyen la heroicidad, Gracián ha entresacado la cualidad de político (razón de Estado) y la ha aplicado al rey Don Fernando de Aragón. Así se forma la figura del Héroe político.

Desde el punto de vista estructural, el libro es un artificio extremoso. Su contenido es sentencioso y apotegmático, y el estilo es rítmico y conceptual. El género expresivo es el biográfico-político, entre la biografía panegerizante y la obra de historia. La técnica del género biográfico consiste en construir una biografía valorativa y apriorística de Don Fernando en la cual se defiende una tesis de acuerdo con un esquema intelectivo racional previamente concebido. Gracián poseía ya el esquema teórico de *El Héroe*, al cual dota ahora de contenido histórico. De esta forma el libro queda estructurado en un triple esquema quíntuple, puesto que cada uno de los tres esquemas se subdivide, a su vez, en cinco partes. Ángel Ferrari ha estudiado detenidamente esta obra y señala que Gracián estructura *El Político* según un esquema valorativo de la personalidad política como sujeto de virtudes unívocas (fe, prudencia, justicia, fortaleza y templanza), de dones eficientes (continuidad en el empeño, conocimiento de sí mismo, disimulo, etc.), de dotes generales, de facultades específicas y de caracteres singulares. En total son cinco virtudes con las que construye, siguiendo el uso de la época, la doctrina de la ideal personalidad histórica.

Sobre las cinco virtudes señaladas organizó Gracián artificiosamente el cuerpo de su obra en cinco partes, correspondientes a las cinco partes del cuerpo que mejor podían distinguirle (rostro), beneficiarle (brazos), dotarle (tronco), eternizarle (sexo) y sublimarle (cabeza). Pero, teniendo en cuenta que la cabeza consta de cabeza y rostro; que los brazos son dos; que el sexo es uno, y que los pies son dos, nos encontramos con otra división secundaria de diez partes, todas ellas informadas de la quintuplicidad aretológica para convertir en perfecciones políticas las diversas cualidades que pueden asignarse a esos diez elementos. En total son cincuenta cualidades las que son necesarias en el desarrollo de la idea y teoría de *El Político*. Ceferino Peralta destaca que este esquema debe tomarse con «cierta flexibilidad», y Aurora Egido asegura que Gracián acomodó su escrito a las exigencias materiales de la imprenta, ajustándose al espacio de catorce pliegos impresos, distribuidos en párrafos semejantes[67].

---

[67] FERRARI, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa, 1945; EGIDO, A., *El Político don Fernando el Católico. Introducción*. Zaragoza, IFC, 1985.

El Discreto (1646)[68]. Cuando Gracián redacta *El Discreto*, es ya una persona experimentada. Los censores de la obra notaron que Gracián había cambiado su estilo de escribir. «El estilo es tan lacónico y tan divinizado, que a fuer de lo más sacro, tiene hasta en la puntuación misterios», escribe Salinas. En efecto, cada uno de los veinticinco *Realces* o cualidades supremas es fruto de una elaboración estilística extremada. Se trata de una obra eminentemente retórica, de acuerdo con el objetivo graciano de proponer a los aspirantes a la discreción ejemplos elocuentes y didácticos. En *El Discreto* propone Gracián un nuevo paradigma: el Hombre Discreto. Un paradigma difícil de aprehender por lo sutil de los conceptos que lo configuran y por la heterogeneidad de las formas con las que lo expresa. El Hombre Discreto no es ya el Héroe («*¡Qué singular te deseo*!»), sino un caballero completo, de buenos modales, de clara inteligencia, hombre de mundo, prudente. Un hombre que ha cambiado la Corte por el Salón (Ilustración) y necesita saber moverse ahí con soltura. Lo importante es que todos los hombres pueden ser aspirantes a la discreción. Como escribe Salinas: «*(El Discreto)* enseña a un hombre a ser perfecto en todo; por eso nos enseña a todos».

Los veinticinco realces son necesarios para conseguir la discreción, que es la cualidad preeminente de la persona. Entre los realces existe perfecta cohesión: unos realces aumentan las excelencias de la persona, y otros las hacen resaltar. De su perfecta fusión surge el Hombre Discreto, bellamente diseñado en el último realce: «Culta repartición de la vida de un discreto». Los realces no son advertencias o reglas, sino conceptos intelectuales que necesitan una buena dosis de entendimiento en el lector para saber diferenciarlos y relacionarlos. Tampoco están escritos para su inmediata aplicación a la vida, sino para su comprensión, porque encierran el germen de la filosofía de la vida que desarrollará en *El Criticón*.

El Oráculo Manual y arte de prudencia (1647)[69]. Esta obra está dirigida a todo aquel que desea aprender el arte de prudencia o la ciencia del «saber vivir». El estilo de esta obra es conciso y sustancial, tal como corresponde a la visión de la realidad social, reducida por Gracián a verdades esenciales. Gracián adopta en esta obra el estilo aforístico por considéralo más apropiado para encerrar el sentido de sus descubrimientos sobre la vida en sociedad. La obra se compone de trescientos aforismos amplificados, es decir, acompañados de explicación. Estos aforismos pueden ser relacionados pero no sistematizados. Los aforismo reproducen la casualidad caótica y siempre abierta de la pura existencia. Si el *Discreto* va dirigido al entendimiento («arte para entendidos»), el *Oráculo Manual* se dirige al comportamiento del hombre en sociedad; por eso tiene esta obra un claro sentido normativo, aunque en Gracián lo normativo nunca es separable de lo

---

[68] *El Discreto*. Edición de Aurora EGIDO, Madrid, Alianza, 1997.

[69] *Oráculo manual y arte de prudencia*. Edición de Emilio BLANCO, Madrid, Cátedra, 1995.

moral y filosófico. El hombre no puede alcanzar en el orden moral la suprema perfección, consistente en «ser persona», sin la prudencia, que es una virtud intelectual y práctica. De ahí arranca el carácter de «arte» que tiene también el *Oráculo Manual*; de arte para vivir con el suficiente dominio de las circunstancias que nos permita «vivir bien». En este sentido, juzgamos exagerada la interpretación que hace José Luis Aranguren de esta obra de Gracián, de la que dice que es una deformación de la virtud de la prudencia, porque con esas reglas se busca más el éxito (interés técnico-pragmático) que el bien (moral). Es cierto que Gracián separa los dos órdenes de la vida: el humano y el religioso o celestial, pero lo hace sin enfrentarlos ni excluirlos. «La capacidad de grandeza se han de medir por la virtud, no por la fortuna» (OM 300). Gracián es consciente de las exigencias de autonomía humana que tiene el hombre moderno; por eso recuerda al hombre creyente que: «Hanse de procurar los medios humanos como so hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos» (OM 251). La frase no es más que una «aguda treta» para que desarrollemos todos los medios humanos a nuestro alcance, dentro de los límites de la moral. El *Oráculo Manual* ha sido y sigue siendo la obra de Gracián que tine más aceptación entre los filósofos morales.

Agudeza y arte de ingenio (1648)[70]. Estamos ante la obra menos apreciada en vida de Gracián, pero la que más curiosidad despierta en nuestros días. Gracián rehizo esta obra, cuyo título era *Arte de ingenio, tratado de la agudeza* (1642), poniéndole el título de *Agudeza y arte de ingenio* (1648). Si en la primera edición, «arte de ingenio» equivalía a «tratado de la agudeza», en la segunda edición, la «agudeza» equivale a «arte de ingenio». Es decir, no sólo se describen los procedimientos que permiten poner en marcha la agudeza del ingenio para formar conceptos, sino que, además, señala el nombre de ese arte de ingenio que él cree haber elevado a la categoría de nueva disciplina.

La *Agudeza y arte de ingenio* no pretende ser, como suele decirse, una mera preceptiva estilística, retórica o poética, sino un tratado de la agudeza, suprema cualidad del entendimiento humano, admirada y cultivada en España, pero que no había llegado a convertirse en objeto de arte, es decir, en objeto de estudio sistemático. Esta obra es fundamental para entender las demás obras de Gracián. Por debajo de su aparente carácter antológico, esta obra encierra un claro sentido teórico en torno a los conceptos vertebradores de toda la obra graciana: genio-ingenio, naturaleza-arte, agudeza-concepto, la diversidad de estilos, etc. Todas las obras de Gracián están escritas siguiendo uno o varios géneros expresivos codificados en la *Agudeza y arte de ingenio*.

---

[70] *Agudeza y arte de ingenio*. Edición de Evaristo CORREA CALDERÓN, Madrid, Castalia, 1969. *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*. Edición de Emilio BLANCO, Madrid, Cátedra, 1998.

El Criticón (1651-57)[71]. Según escribe Lázaro Carreter, *El Criticón* es «una obra total sobre el hombre total». Tras haber descrito distintos modelos de hombre para su tiempo (el Héroe, el Político, el Discreto, el Prudente, el Agudo, el Justo) Gracián emprende el proyecto de trazar el ideal de Hombre Juicioso (*El Criticón*). A diferencia de los modelos anteriores, que ejemplificaban lo humano a partir de una virtud, el nuevo modelo de *El Criticón* abarca al hombre total; por eso no recibe un nombre específico. *El Criticón* es, pues, un juicio último y total sobre los modelos anteriores y sobre la vida humana en general.

Gracián elige el género alegórico («un género de inventar que permite transformar las intangibilidades de los conceptos en tangibles imágenes») para escribir su magna obra. De los muchos modelos de alegoría que tenía a su alcance, Gracián se inspira en *El Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, porque la vida del protagonista puede servir de atalaya para ver desde ella a los hombre como en un espejo. Gracián busca un género apropiado para escribir una trama continuada de la vida humana, y encuentra en la epopeya («agudeza compuesta fingida») la forma alegórica apropiada para pintar los acontecimientos humanos.

El Criticón presenta una estructura externa muy definida: las dos primeras partes (de la niñez a la juventud y de ésta a la edad varonil) tienen trece *crisis* o capítulos cada una, mientras que la tercera parte sólo tiene doce. El texto total revela un complejo sistema interno que se pone en evidencia al desentrañar la organización temporal y espacial del material narrativo. La descripción de ese material narrativo funciona de acuerdo con una cronología que sigue el proceso de las edades del hombre, asociadas a las estaciones del año; un «topos» muy conocido desde la antigüedad. La cronología de los hechos progresa de modo lineal, en un encadenamiento lógico, pero con numerosas suspensiones y digresiones. Por el contrario, la organización temporal es circular: comienza en la isla de Santa Elena, desde donde Andrenio y Critilo pasan a Europa, peregrinan por España, Francia, Alemania e Italia. Cruzan nuevamente el mar para terminar su viaje en la Isla de la Inmortalidad. Así se cumple el ciclo: isla-mar-tierra-mar-isla.

Desde el punto de vista temático, la obra gira en torno al conflicto entre ilusión y realidad, engaño y desengaño. La búsqueda de Felisinda simboliza la verdadera intención moral de Gracián: el desengaño que sufren Andrenio y Critilo al enterarse de la imposibilidad de alcanzar a Felisinda en esta vida es el inicio de la madurez psicológica y moral de Andrenio, es decir, del paso del hombre a persona. El camino hacia la feli-

---

[71] *El Criticón*. Edición crítica y comentada por Miguel ROMERA-NAVARRO, Philadelphia, U. of P.P., 1971. Otras ediciones a cargo de: Evaristo CORREA CALDERÓN, Espasa-Calpe, 1971; de Santos ALONSO, Cátedra, 1984; de Antonio PRIETO, Planeta, 1985.

cidad pasa por Roma, centro del cristianismo y guardiana de los mejores saberes humanos y cristianos.

El estilo literario forma parte inseparable del pensamiento de Gracián. Para él no existe separación entre forma y contenido, entre lenguaje y concepción del mundo. El uso continuado de paralelismos, antítesis, quiasmos, dilogías, paranomasias y ritmo binario de las frases, son algo más que un mero recurso lingüístico-literario. Las «alternancias», dice Batllori, informan la concepción filosófica de Gracián. Alternancias en la forma de vivir y contraposiciones en la forma de escribir. En ambos casos, el lenguaje de las oposiciones no hace sino reflejar la realidad de las oposiciones. «Gracián es el prosista que lleva con más fidelidad a su estilo una ideología» (José M. Blecua). En el proyecto inicial de Gracián, *El Criticón* estaría dividido en dos partes: «He dividido la obra en dos partes» (1.ª parte. *A quien leyere*), pero después añadió la tercera parte para resaltar el equilibrio generado a través de la tensión niñez-madurez. En la filosofía de Gracián los dualismos y la tensión de contrarios no son absolutos sino que dan lugar a un equilibrio, que puede ser considerado como un tercer estadio, el perfecto. En este sentido, el desengaño o prudencia que consiguen algunos hombres en su vejez es un estado humano perfecto, un equilibrio entre las fuerzas vitales y las racionales.

Los dos protagonistas de *El Criticón*, Andrenio y Critilo, son reflejo vivo de las dualidades verbales y semánticas. A pesar de presentarse como personajes independientes, ambos forman una unidad no sólo simbólica, sino que se extiende al concepto que uno tiene del otro. En varias ocasiones se refiere Critilo a Andrenio llamándole «mi otro yo», y lo mismo hace Andrenio. Pero, al mismo tiempo, esta dualidad se manifiesta de forma antitética. Andrenio y Critilo son la imagen del hombre en sus aspectos instintivo y racional, y, por eso mismo, antagónicos. A pesar del protagonismo que Andrenio y Critilo tienen en *El Criticón*, el verdadero soporte argumental de esta obra no son Andrenio y Critilo sino la vida humana. Andrenio y Critilo sólo son «dos personajes de la vida», o dos puntos de vista sobre la vida humana. Frecuentemente aparecen Andrenio y Critilo acompañados de «guías», generalmente monstruos, que les orientan o desvían del camino. A los engaños de estos monstruos responden ambos, unas veces unitariamente, como un Hombre, y, otras veces, independientemente, como razón (Critilo) y como instinto (Andrenio). El Hombre es la unidad de los dos contrarios (inteligencia-instinto, espíritu-cuerpo), y cada uno de ellos obedece a los dos principios o fuerzas opuestas (bien-mal). Así pues, el personaje principal, el Hombre, está sostenido en constante balance de fuerzas antagónicas, externas e internas que pueden lógicamente reducirse a dualidades. No es extraño, por tanto, que los dos juzguen la misma realidad desde puntos de vista diametralmente opuestos: lo que para uno es bueno, para el otro es insoportable; si para Critilo la verdad es dulce y hermosa, para Andrenio es amarga y fea. Todo este juego de dualidades es simbólico y moral, porque no son fruto de tesis metafísicas, sino expresión del carácter cambiante y compuesto con que aparecen todas las cosas en la vida. Las cosas se presentan cono Jano, con dos caras.

Andrenio va entrando en razón a golpes de experiencia y desengaños, puesto que llegó al mundo trayendo consigo solamente el deseo de saber. Una vez consumada la experiencia natural, necesitará otra ayuda para entrar en ese otro orden de verdades que supera a las meramente naturales[72].

El Comulgatorio (1655)[73]. Es la última obra escrita por Gracián y tiene carácter religioso. Hasta hace poco tiempo, esta obra ha estado desatendida por la crítica literaria y por la literatura espiritual española, a pesar de la popularidad que tuvo este devocionario entre la gente piadosa. Aquel sector de los estudiosos de Gracián que han visto en el belomontano a un jesuita «rebelde», era normal que consideraran esta obra como una forma de encubrir cínicamente la falta de espíritu religioso y jesuítico de su autor. Pero la realidad es bien distinta; *El Comulgatorio* es la obra más sincera y jesuítica de Gracián. Está escrita con «el estilo que pide el tiempo» («Al lector»), es decir, está dirigida más al afecto que al ingenio. Por eso creen algunos que esta obra es una colección de sermones de Gracián. Desde luego, la obra es eminentemente ignaciana, basada en las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Cada una de las cincuenta meditaciones está dividida en tres o cuatro puntos que desarrollan la parte discursiva o preparación para la comunión, y la parte afectiva dirigida a la voluntad. La memoria establece la «composición de lugar», en la que la capacidad de Gracián para crear pictóricamente la escena es decisiva para mover la voluntad del lector. Gracián domina maravillosamente la técnica de visualización de los hechos salvíficos. El entendimiento se encarga de hacer consideraciones sobre las verdades que propone la memoria, aplicándolas a las necesidades del alma. Finalmente, interviene la voluntad expresando sus afectos y aplicando a la vida los buenos propósitos. El modelo de hombre que Gracián presenta en *El Comulgatorio* es el Hombre Justo.

c) Baltasar Gracián, filósofo moral

Entre los estudiosos de Gracián ha predominado la tendencia a considerarlo únicamente como un escritor literario, como el máximo exponente de la literatura barroca. No acertaban a conjugar las dos facetas de Gracián, la de literato y la de filósofo moral, en parte porque la palabra «moralista» no ha tenido en España el sentido positivo que ha tenido entre los franceses o los ingleses. La originalidad de Gracián está precisamente en haber hecho inseparables las facetas de literato y de filósofo. Así, *El Criticón* es una obra poético-filosófica: la forma es inseparable del contenido, incluso lo sugiere.

---

[72] AA.VV., *Gracián y su época. Actas de la I reunión de filólogos aragoneses*, Zaragoza, IFC, 1986; EGIDO, A., *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, Madrid, Alianza, 1996.

[73] *El Comulgatorio*. Edición de Evaristo CORREA CALDERÓN, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

Varios siglos antes de que Ortega y Gasset, Zubiri o M.ª Zambrano elevaran el español a lengua filosófica, ya lo había hecho Gracián, aunque la filosofía que él inició no cuajó en España y, consiguientemente, se malogró lo que podría haber sido una tradición filosófica española. La novedad y la anticipación de Gracián se puede resumir diciendo que tuvo «conciencia lingüística». Las imágenes lingüísticas son muy empleadas por Gracián. Por ejemplo, describe la vida como «discurso»: en el aspecto temporal la vida discurre imparable como el agua del río, pero en el aspecto social funciona según las reglas del discurso «retórico». En síntesis, Gracián señala que nosotros percibimos el mundo a través de los sentidos, pero, sobre todo, a través de la experiencia lingüística. Con el idioma recibimos el mundo en que vivimos, y a través del idioma podemos redescubrir aspectos nuevos, inéditos de nuestro mundo. El conceptismo, típico de la literatura barroca, no es un juego ingeniosos de palabras, sino un camino nuevo para el conocimiento de la realidad mediante el establecimiento de relaciones ingeniosas entre palabras. La expresión (literatura) y el conocimiento (filosofía) van unidos en Gracián.

Decimos que Gracián es un filósofo moral; sin embargo, el lector no encontrará en su obra una exposición de los conceptos filosóficos de su moral. Gracián es un filósofo moral porque su discurso se centra en el objetivo específico de este saber: la vida humana en su relación con el bien-felicidad, con el deseo de hacer buena la vida. Gracián no teoriza sobre qué es el hombre o qué es la vida humana, objeto de la metafísica, sino cómo lograr que nuestro vivir sea un vivir plenamente humano. El metafísico busca los principios primeros de la realidad, los cuales no se deducen de la experiencia, sino de la razón; el filósofo moral, en cambio, investiga la vida humana en su diario discurrir, en su misma contingencia, para abstraer el logos de la vida humana en lo concerniente al comportamiento. El saber metafísico es universal y completo; el saber moral o ético es inseguro, porque el vivir es cambiante, pero, en cambio, es un saber práctico: nos dice cómo hay que actuar en cada caso.

Así pues, la filosofía moral se ocupa del comportamiento humano, de regular las acciones libres. Las personas, además de la capacidad de hacer cosas (*facere*), tenemos la capacidad de hacernos a nosotros mismos, de realizarnos de una u otra manera. De este hacer (*agere*) trata la moral. Los «*agibilia*» son las acciones libres que, al realizarlas, repercuten directamente sobre lo que somos. Este hacer (*agere*) recibe también el nombre de «praxis», por oposición al hacer cosas materiales, que el la «techne».

No se ha de pensar que los moralistas son los creadores de la moral, porque antes que la moral «docens» (la de los libros) está la moral «utens», la de la vida. El hombre es un ser estructuralmente moral (Zubiri), porque es libre y porque no puede dejar de buscar la felicidad que convierte en buena a su vida. El sentido del bien es un aspecto inseparable de la vida humana; por eso vemos que todas las culturas han tenido y tienen su moral o forma de realizar la vida, la cual suele estar sintetizada en códigos o reglas de conducta.

El fondo filosófico de la moral de Gracián es aristotélico-tomista. Pero, de todo el tratado moral de estos dos autores, Gracián da preferencia a un aspecto, al más importante: a la virtud de la prudencia o hábito de obrar con acierto en los casos concretos (*recta ratio agibilium*). El acierto no consiste en el éxito, porque éste se regula por otros principios o medios que pertenecen al ámbito de la *techne,* sino en que la acción esté bien hecha desde el punto de vista del bien moral de la persona (*praxis*). De la misma manera que un cuchillo puede estar bien, regular o mal hecho desde el punto de vista de su función, que es el cortar, igualmente una acción, en cuanto tal acción humana, puede estar bien, regular o mal realizada. Un signo para conocer que hemos obrado bien es la rectitud con que obramos, aunque esto no asegura que la acción haya sido bien hecha. Una acción puede no ser mala desde el punto de vista de la intención, y al mismo tiempo ser incorrecta desde el punto de vista moral. «Porque la prudencia dirige las acciones que no pasan a la materia exterior y se quedan en el agente como perfección suya; de ahí que se diga que la prudencia es la recta razón de las acciones (*agibilium*); pero el arte rige en las operaciones que inciden sobre la materia exterior, como edificar y cortar, por lo que se dice que el arte es la recta razón de todo lo factible (*factibilium*)[74].

La filosofía moral es llamada también filosofía práctica, porque es un saber o teoría (episteme), pero de algo práctico: la vida y para la vida. No busca el saber, sino el saber vivir (*fronesis*). «Su fin no es conocimiento sino la praxis»[75]. Gracián insiste de forma machacona en que su filosofía es un saber o arte de vivir. Algunos comentaristas suyos han interpretado la palabra «arte» en el sentido de «techne», como una tecnificación de la moral (reglas para triunfar en la vida), lo cual desvirtúa totalmente el sentido de la misma.

En el contexto cristiano en que se movía Gracián, la moral era equivalente a moral cristiana. Esta es una moral de «máximos», por estar fundada en los consejos evangélicos. En el siglo XVII la sociedad española era sociológicamente cristiana, pero no todos los individuos vivían cristianamente, y muchos de ellos encontraban dificultad para compaginar las exigencias de la vida moderna en economía, política, etc., con la interpretación rigurosa que se hacía de los Evangelios. El «casuismo» fue la fórmula empleada por los moralistas para tranquilizar las conciencias: se buscaban razones que eximieran a las personas del cumplimiento de una regla general.

Aunque durante algún tiempo Baltasar Gracián fue profesor de teología moral y de «casos», sin embargo su planteamiento de la moral es fundamentalmente aristotélico, propio de una filosofía moral natural, válida

---

[74] Tomás DE AQUINO, *In Metaphysicam*, I, 1, 981 b 25-27, lect. 1, n. 34.

[75] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1. En otro lugar dice: «Lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo», en VI, 3, 1103 a 32-33.

para todos. Por eso, Gracián no habla del hombre cristiano, excepto en *El Comulgatorio*, sino de la naturaleza humana («moral anatomía del hombre», C I, 9). Tampoco habla de revelación, sino de la «recta razón».

Los principios de esta filosofía moral no son religiosos, pero tampoco son apriorístico-racionales. Son inductivos, sacados de la aguda observación de la psicología y del comportamiento humano. Gracián no es filósofo racionalista, sino un empirista en el buen sentido de la palabra: qué es la vida humana lo vamos sabiendo a partir del vivir. Porque al ser el hombre un ser estructuralmente moral, las personas dan a sus actos un sentido moral. El filósofo moral busca este sentido moral, natural. En este punto Gracián ha demostrado ser un gran observador de la naturaleza humana y un profundo pensador por su capacidad para apresar en «conceptos» (poético-filosóficos) la lógica del vivir humano. El conocimiento de esta lógica ayuda a vivir, a obrar con acierto.

La filosofía moral de Gracián comienza describiendo al hombre como un ser natural, el cual saca sus conocimientos de la Naturaleza, excepto la idea intuitiva de Dios. El descubrimiento de la Naturaleza y de la propia naturaleza es el principio del saber filosófico. «Son los ojos puertas fieles por donde entra la verdad» (C II, 9). Sin embargo, el conocimiento de la naturaleza humana es muchísimo más difícil que el conocimiento de la naturaleza física, porque el hombre es libertad y esconde su intención.

En el *Oráculo manual* expone Gracián en «conceptos» la lógica del vivir en sociedad. La maestría con que Gracián aprehende la lógica de los movimientos de la vida en sociedad, ha convertido esta obra en objeto de admiración permanente por parte de políticos, sociólogos y moralistas. En *El Criticón* despliega Gracián su concepción antropológica: la naturaleza humana es buena en sí misma, pero es incompleta. El hombre nace con el imperativo de completarla, de realizarla, de llevarla a plenitud («el hombre en su punto», D XVII). A medida que el hombre va creciendo físicamente, se despiertan sus pasiones o tendencias, las cuales buscan por la vía rápida la satisfacción del deseo absoluto de felicidad («¿Qué pasión hay que no ciegue?», C I, 4). Para ello se sirven de todas las estrategias a fin de influir sobre el entendimiento y la voluntad. En cada etapa de la vida suele predominar una pasión. La imaginación, dominada por la pasión, nos hace ver las cosas como nos gustan, no como son (el engaño). Cuando cansados de tantos tropiezos (desengañados) nos decidimos a entrar en razón, muchas veces ya es tarde. El hombre prudente es un hombre escarmentado a tiempo.

El Criticón simboliza la vida humana en su dimensión individual y colectiva. Es una buena radiografía de la España del siglo XVII: de políticos, eclesiásticos, funcionarios, nobles, etc. No es una obra pesimista, sino realista. Nos descubre los fondos recónditos, irracionales, de nuestra naturaleza, para que reaccionemos a tiempo. En cambio, Gracián es pesimista respecto de la situación política de España, cuyo declinar (decadencia) y

disminución territorial (separatismo portugués y catalán) le sume en una gran amargura. Su pensamiento parece ser éste: puesto que en lo político no se ve solución, salvémonos como personas individuales. Esto sí es posible, y a este fin dirige su filosofía moral. Por este camino Gracián abre una puerta a la esperanza y a la utopía, y quién sabe si a una hipotética regeneración de España.

El Criticón es la suma o síntesis de todo Gracián: en esta obra volcó Gracián lo mejor que llevaba dentro como escritor, psicólogo y pensador de la vida. Todas las ideas y recursos estilísticos encuentran en *El Criticón* su puesto. Por eso es tan rico y variado el temario de esta obra: metáforas, símbolos, alegorías, apólogos, bestiario, emblemas, geografía, erudición, agudezas, pintura, caracteriología, filosofía, humanismo, crítica social, etc.

Por lo que respecta a la filosofía de *El Criticón*, tiene más trascendencia histórica el planteamiento filosófico de los problemas que los problemas mismos. La modernidad filosófica de Gracián hay que rastrearla siguiendo este camino. «La aportación graciana a la moral es de carácter epistémico. Propone un modo de conocer complejo y coherente que combina el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad, la simulación, el sentido de la oportunidad, la reflexión y la sabiduría adquirida a lo largo de la vida. Gracián nos enseña un modo de pensar en su grado mínimo de abstracción y generalidad, adecuado para captar el logos diario. Su filosofía es una «filosofía casera». Lo que dice y el cómo tiene carácter de sugerencia»[76].

En plena época del racionalismo (la filosofía escolástica era racionalista, Descartes había elevado la matemática a método del filosofar y Galileo había creado la ciencia nueva) Gracián propone un nuevo modelo para el conocimiento de la vida humana. Allá donde Descartes (1596-1650) se siente fracasado al proponer una «moral provisional» porque cree que la naturaleza humana no es cognoscible con seguridad y, por tanto, no sabemos cómo hay que vivir decentemente, y allá donde Espinosa (1632-1677) tiene que anular la vida afectiva de la persona porque no encaja con su fe intelectual, Gracián reconoce la autonomía de la naturaleza humana en todas sus dimensiones, la racional y la psicológica. El hombre no es sólo razón, sino también es emoción, pasión. Si no integramos todo nuestro mundo anímico reconociendo su valor, no podremos emprender la tarea de hacer buena nuestra vida.

La aproximación del entendimiento a esta realidad tan compleja como es la naturaleza humana, no puede hacerse desde una consideración racionalista, sino ingeniosa. En esta palabra engloba Gracián multitud de formas o modelos cognoscitivos que en nuestro siglo reciben el nombre de

---

[76] ANDREU CELMA, J. M.ª, «Una aportación aragonesa a las reflexiones éticas: Baltasar Gracián. Actualidad de sus sugerencias», en *Teología y tiempo actual*, Zaragoza, CRETA, 1995, p.274.

hermenéutica, pensamiento simbólico, pensamiento irónico, lúdico, etc. Cualquiera de estos modelos epistemológicos conlleva una modificación del concepto de verdad. La matemática, la física y la teología tienen su modelo de verdad más o menos teórico o puro, y un criterio de verificación. En cambio, la verdad moral, que es inseparable del vivir, es una verdad escurridiza, como todo lo humano. «La verdad raras veces llega en su elemento puro, y menos cuando viene de lejos. Siempre trae algo de mixta, de los afectos por donde pasa; tiñe de sus colores la pasión cuanto toca, ya odiosa, ya favorable» (OM 80). No se accede a ella directamente, sino por rodeo, y su posesión nunca es total. La verdad anda de parto, comenta Gracián en *El Criticón*: «La verdad está preñada del Tiempo pues las verdades son de casta de las azarolas, que las podridas son las maduras y más suaves, y las crudas las coloridas» (C III, 3). José M.ª Andreu, que ha dedicado varios trabajos a este tema, lo resume así: «El concepto graciano no es producto de un proceso de abstracción, inevitablemente alejado de la experiencia vital sino un intento de aproximación a la verdad compleja e ilógica de la vida. Más que señalar bordes o perfiles precisos muestra las relaciones de unas cosas con otras. Su pensar no es de tipo lógico-demostrativo. Cuando se penetra en su óptica nos encontramos no una verdad fuerte y sistemática, entendida como adecuación o expresión de esencias, sino con una verdad confusa y oscura como la silueta de la vida misma»[77].

d) El «buen gusto»

Hemos señalado que la filosofía moral es un saber teórico-práctico o filosofía práctica. Es un saber (filosofía) que no se busca a sí mismo, sino un saber de la praxis y para la praxis (práctica). Su objeto son las acciones humanas libres, el vivir, con objeto de realizarlas como acciones humanas, es decir, perfeccionadoras del hombre que las realiza. Este saber está encaminado a crear en el hombre el hábito de la prudencia (*recta ratio agibilium*): la «recta razón» significa que el hombre ha adquirido la virtud de saber lo que hay que hacer o evitar, teniendo en cuenta las múltiples circunstancias que se han se sopesar (deliberación) antes de actuar (decisión). El juicio de la prudencia (juicio práctico) tiene como fondo el fin último y universal del hombre. Mientras el arte o técnica considera cada acción en particular, sin comprometer toda la vida, la prudencia tiene en cuenta el fin del hombre. Con todo, hay filósofos morales que inciden tanto en el carácter práctico de la moral, que la reducen a una simple técnica de la acción. Esto sucede, en parte, a Aristóteles[78], y a Gracián en el *Oráculo manual*. Si desligamos esta obra del conjunto de la filosofía de Gracián, se queda en un conjunto de reglas tácticas para vivir con éxito (arte de prudencia).

---

[77] *Ibid.*, p. 274.

[78] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, c.2, 1103 b 34 1104 a 10; IX, c. 2, 1164 b 27 y ss.

Gracián ha simbolizado la virtud de la prudencia en *El Criticón* como una reina rodeada por las demás virtudes. La imagen es netamente tomista, pero Gracián no reproduce la filosofía ética de santo Tomás, sino que ha ampliado el ámbito de la prudencia de acuerdo con su concepto de hombre, el cual, además de racional es ingenioso[79]. Según Aristóteles y santo Tomás, los actos que acompañan a la prudencia son la deliberación o consejo, el juicio práctico y la decisión o intimación. Pues bien, a estos tres actos Gracián añade: ingenio, profundidad y gusto. «Tres cosas hacen un prodigio y son el don máximo de la Suma Liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo» (OM 298). La conjunción de ingenio, juicio y gusto convierten al hombre que los posee en el «hombre en su punto»: «El hombre en su punto es el que ha llegado al deseado complemento de la sindéresis, a la sazón del gusto. En la mayor edad son ya mayores y más levantados los pensamientos; reálzase el gusto, purifícase el ingenio, sazónase el juicio, defécase la voluntad» (D 17).

Ingenio, Juicio y Gusto desempeñan respectivamente una función específica en la esfera cognoscitiva y práctica del hombre. El ingenio agudiza al máximo nuestra capacidad de conocer lo singular, pues no sólo conoce, sino que, al mismo tiempo, observa, admira, percibe, descifra, etc. Tras un conocimiento exhaustivo de la realidad singular («agudeza de concepto»), el juicio pondera y determina qué es lo prudente hacer en tal caso concreto. Naturalmente, falta aún lo más difícil, la acción, para acertar en la cual hay que elegir los medios adecuados. «No bastan ni el estudio ni el ingenio donde falta la elección. Hombres de ingenio sutil, de juicio acre, estudiosos y noticiosos también, en llegando a la elección se pierden» (D 10). Dado lo difícil que es elegir los medios para que la acción resulte eficaz y, al mismo tiempo, sea moral, Gracián hace intervenir el gusto o buen gusto, un «plus» añadido al ingenio y al juicio. El «hombre de gusto» hace «una adecuada comprensión de todas las circunstancias que se requieren para el acierto individual. Su primera atención es a la ocasión, que es la primera regla del acertar» (D 10).

El gusto tiene alcance estético y moral, según sea la materia de que se trate. El gusto es subjetivo; es una especie de facultad estimativa moral que ayuda a quien la posee a discernir entre las circunstancias que acompañan a la acción. El buen gusto remata la obra o la acción dándole ese aire de perfección que, cuando está presente, hace que la obra o acción guste, y cuando falta, da lugar a la insatisfacción[80]. Gracián está entre los filósofos que consideran a la ética como la parte más importante de la filosofía.

---

[79] «Auriga virtutum», en *S. Th.*, 2-2ae. q. 47. a. 5 ad.

[80] HIDALGO-SERNA, E., «De la agudeza de concepto a la agudeza de acción. La moral ingeniosa de Gracián», en *Anthropos, Documentos* A 5 (1993), pp. 165-172; Id., *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993; VICENTE ARREGUI, J., «Sobre el gusto y la verdad práctica», en *Anuario Filosófico*, XXXIII/I-1990, pp. 163-176.

Aristóteles lo insinúa al principio de la *Ética a Nicómaco* (I, c. 2), y lo repite Gracián: «¿De qué sirve el saber si no es plático? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber» (OM 232). Gracián no escatima palabras para elogiar a los grandes moralistas y para recomendar la utilidad de la filosofía moral: «No todo sea especulación, haya también acción» *(Ibid.)*. Como se trata de un saber vivo, mejor que en los libros se aprende en el trato con las personas de reconocida vida moral: «Un modo de ciencia es éste que no lo enseñan los libros, ni se aprende en las escuelas; cúrsase en los teatros del buen gusto y en general, tan singular, de la discreción» (D V).

Por otra parte, la elevación de la ética a reina de las ciencias filosóficas es una característica del humanismo renacentista. La primacía que ha adquirido el hombre en esa cultura se traduce en el encumbramiento de la ciencia específica del hombre, la ética, que englobaba también a lo que hoy llamamos antropología filosófica. Los modelos intelectuales de Gracián eran Erasmo, Huarte de San Juan y Juan Luis Vives, todos ellos estudiosos de la psicología experimental. La preferencia hacia estos filósofos humanistas es debida a la atención que prestan al hombre concreto. «Más importa conocer los géneros y las propiedades de las personas, que las yerbas y las piedras» (OM 291). A los filósofos escolásticos, en cambio, los considera Gracián inmovilistas y abstractos: «No hacen otra cosa que trasladar y volver a repetir lo que ya estaba dicho… Tejen lo que ha mil años se estampó» (C III, 8). «Algunos escritores modernos presentan grandes cuerpos pero sin alma: insufribles fárragos escritos no con tinta fina, sino aguachirle y así todo es broma cuanto dicen» (C III, 12).

Gracián añade a la antropología de los humanistas una concepción dinámica y táctica de la existencia, la consideración de la vida humana como vida en sociedad, vida urbana o red de juegos posicionales donde lo importante es la posición que se ocupa. En la vida social, el parecer es tan importante como el ser, pero no lo sustituye. La fórmula orteguiana de la vida y sus circunstancias recoge bien el sentido de la filosofía moral de Gracián. Las circunstancias forman parte de la esencia del vivir. Consciente Gracián del gran cambio que había sufrido la sociedad de su tiempo, ve la necesidad de adecuar la prudencia a la nueva situación social. «Es pues, destreza no común inventar nueva senda para la excelencia, descubrir moderno rumbo para la celebridad» (H VII). Primeramente, hay que comenzar conociendo bien al hombre de su siglo, su psicología, sus deseos, sus gustos; en segundo lugar, hay que adecuar la moral a la imagen real, concreta de hombre que tiene delante. El hombre de su siglo tiende a la autoafirmación y a la autonomía. La moral, por tanto, ha de responder a esta aspiración del hombre a la libertad y a la autocreación de sí mismo. Por eso, escribe Gracián: «No se nace hecho; vase cada día perfeccionando en la persona, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas y de eminencias» (OM 6). El buen gusto de una persona señala el nivel de madurez intelectual, estético y moral que aquella ha alcanzado. No todos adquieren este realce, pues hay personas en las que predomina el poco gusto, incluso el mal gusto. El buen gusto es sinónimo de «hombre en su punto».

Gracián tuvo la intención de escribir un «arte del buen gusto», al estilo del *Oráculo manual y arte de prudencia*, dedicado al juicio profundo, y de la *Agudeza y arte de ingenio*, dedicada al ingenio fecundo. Pensaba titularlo: *El Galante* (OM. Al lector). Pero desistió, seguramente porque el gusto es una dimensión más difícil de aprehender que el ingenio. «El gusto no se puede definir, porque no se sabe en qué consiste» (D XII). Es ese «no sé qué» al que frecuentemente acuden los escritores cuando no saben expresar algo. El gusto es algo subjetivo, por lo que no hay reglas, sino que en cada caso las crea el propio individuo. Sin embargo, a la vez que es algo subjetivo, contiene alguna objetividad, pues de lo contrario no tendría sentido hablar del mal gusto. Por lo mismo, el gusto es también un conocimiento. «El mal gusto nace ordinariamente de la ignorancia» (OM 270).

Por su propia naturaleza el gusto es plural: «tantas son las gentes como los rostros y tan varios. La mitad del mundo se está riendo de la otra mitad, con necedad de todos» (OM 101), y personal: «la naturaleza pudo unir las sangres pero no los juicios; herédase, tal vez, el gesto pero nunca el gusto» (P). Las personas se distinguen entre sí por sus gustos: «Visto un hombre no está visto sino uno y mal conocido; cada uno tiene su gesto y su gusto» (C I, 10), y el gusto de una persona es su más representativa carta de identidad: «(los hombres se distinguen) por lo realzado del gusto, por lo purificado del ingenio, por lo maduro del juicio y lo defecado de la voluntad» (OM 6).

El gusto es una cualidad natural del hombre, gratuita desde el punto de vista de su origen, puesto que es «uno de los dones máximos de arriba» (OM 51). Como todo lo natural, necesita ser cultivado para que se convierta en algo personal. «Hay cultura del gusto así como del ingenio» (H V). El trato con las personas de buen gusto ayuda a suplir la falta de gusto: «Tratar con quien se puede aprender. Sea el amigable trato escuela de erudición; y la conversación, enseñanza culta: un hacer de los amigos, maestros, penetrando el útil del aprender con el gusto del conversar» (OM 11).

Gracián recomienda vigilar los propios gustos porque éstos no son algo intemporal, antes bien el gusto tiene un aspecto que le hace estar en constante flotación respecto de la oportunidad de lo que conviene saber en cada momento, cómo expresar lo sabido y cómo actuar con corrección. «hasta el saber ha de ser al uso. El gusto de las cabezas hace voto en cada orden de cosas; ese se ha de seguir por entonces, y adelantar a la eminencia» (OM 120). Una de las cosas que más nos cuesta conocer es nuestro propio gusto; por eso «fueran muchos muy personas si no les faltara algo» (OM 238).

La antítesis del hombre de buen gusto es el hombre vulgar, encarnación del hombre de mal gusto. Gracián suele emplear la imagen del corral para referirse a esta clase de hombres. Es propio del hombre vulgar, como

del hombre-masa, querer imponer a los demás su mal gusto o su vulgaridad: «Los enfermos de gusto, o por ignorancia o por capricho lisiados de juicio… pretenden que su paradojo voto sea norma de los otros» (D X). El hombre de buen gusto ha de rehuir el trato y el halago de esta clase de personas: «Un discreto considera como malo el que sus cosas agraden a muchos pues lo muy bueno es de pocos. Los sabios no pueden someterse a la censura del vulgo tan desatinado, no pueden arriesgar su reputación a un juicio tan sin él» (C II, 5).

Debido a su naturaleza espiritual, la perfectibilidad del hombre no tiene límite, a diferencia de lo que ocurre a las cosas puramente naturales. «Lo realzado del gusto» (OM 6) indica que se está en camino de conseguir la perfección. Este realce o primor no hay que considerarlo separadamente de las demás cualidades. Así como el hombre prudente posee en acto todas las virtudes necesarias para obrar equilibradamente, así también el hombre de buen gusto unifica a todas sus facultades y las ayuda para que actúen de acuerdo con su función. El equilibrio da lugar a ese «no sé qué» o «encanto» que desprenden los hombres de buen gusto (D XVII). El buen gusto pone ese punto objetivo-subjetivo que hace que una acción resulte galante, perfecta desde el punto de vista estético y moral.

Bajo la unidad del buen gusto brillan en el hombre como un todo la verdad, la belleza y el bien. El gusto de una persona no se considera bueno si andan separados estos tres transcendentales. «Hay algunos que parece que les calzó la naturaleza el gusto y el ingenio al revés, y lo afectan por no seguir el corriente. Exóticos en discurrir, paradojos en el gustar y anómalos en todo, que la mayor figurería es sin duda la del entendimiento» (D XVI). Vemos aquí cómo Gracián ha desarrollado una idea que apenas insinuó Aristóteles, pero que no la culminó: la unidad ético-estética. Aristóteles enseñó que la verdad de la razón práctica no está predeterminada, como sucede en la razón teórica, sino que la verdad acontece en el momento mismo del obrar. La aplicación mecánica de sabias reglas de obrar no asegura automáticamente la verdad de la acción si falta la «habilidad» del hombre de gusto. La habilidad implica experiencia, ingenio, juicio y gusto, pero no en tres momentos sucesivos, sino como un juicio ingenioso. Por eso, la aplicación mecánica de los «aciertos del vivir», como llama Gracián a su *Oráculo manual (Al lector),* se convertirán en desaciertos si falla la habilidad o gusto a la hora de su aplicación.

La gran cuestión que nos plantea a los humanos el vivir es acertar en nuestras acciones. Ello requiere gran *capacidad intelectiva*: «hay entendimientos que arrojan de sí luz, como los ojos del lince, y en la mayor oscuridad discurren más» (OM 298); *entendimiento práctico*: «haylos de ocasión, que siempre topan con lo más a propósito; felicísima fecundidad» *(ibíd.)* y *gusto* : «un buen gusto sazona toda una vida» *(ibíd.)*

Conclusión. En su «moral filosofía», de claro origen aristotélico-tomista, Baltasar Gracián ha incidido en algunos aspectos epistemológicos que le convierten en un autor moderno y contemporáneo. Gracián acierta al pensar al hombre viviendo en situación, con sus circunstancias. El hombre es un ser histórico, temporal. La vida humana tiene en cada época y en cada circunstancia sus propias exigencias y responsabilidades. Ahora bien, el hombre tiene que obrar, pero no sabe a ciencia cierta cómo, por lo menos en el plano moral o del bien. Tampoco le sirven del todo las recetas de tiempos pasados. A dar respuesta a este problema viene la prudencia, la virtud de lo agible o de las acciones libres del hombre. Para Gracián este saber es el más útil: «Sea el varón sabio hombre de lo agible: que, aunque no es lo superior, es lo más preciso del vivir» (OM 232). La prudencia, virtud teórico-práctica, es el sentido de la realidad y de la oportunidad, de cómo hay que obrar en cada caso de acuerdo con el fin último del hombre.

En pleno siglo de la filosofía racionalista Baltasar Gracián se atrevió a plantear una forma de filosofar no racionalista para pensar la vida humana, sustituyendo los conceptos filosóficos por imágenes y símbolos de gran fuerza expresiva. Llevando este planteamiento al plano de la moral, vemos cómo Gracián renuncia a aprehender la verdad por vía ontológica o metafísica, y se atiene a la experiencia. El hombre es pensado como un ser en devenir, perfectible, situado históricamente, autorrealizándose con las circunstancias. El ideal que guía este proceso de autorrealización consiste en llegar a vivir como persona en un mundo cambiante. Esto significa que la verdad moral no es absoluta, ni puede serlo, porque el hombre vive permanentemente en situación. Pero, no es una moral de situación lo que insinúa aquí Gracián, sino que la verdad moral es una verdad circunstanciada, personalizada por el propio talante anímico e intelectual de la persona que busca obrar bien. Nuestro grado de acierto en la acción, o de verdad moral, depende de todas las circunstancias personales (razón, corazón, sentimiento, sensibilidad, etc.). Como explica José M.ª Andreu, hay aquí un cambio de mentalidad respecto de la idea tradicional de conocimiento, de verdad y hasta de conciencia.

Se deben dar por superados los tópicos que durante tanto tiempo han encorsetado la interpretación de Gracián, presentándolo bajo la figura de rebelde, casuista, hombre de doble moral, maquiavélico, etc., así como las interpretaciones que actualmente tratan de modernizarlo inscribiéndolo en las preocupaciones teóricas del llamado «neo-barroco». Por el contrario, a Gracián hay que estudiarlo en su época. Es ahí donde hay que buscar la originalidad de su pensamiento, constrastándolo con el de los pensadores de su generación, tanto españoles como europeos. Esa original forma de filosofar encierra un aspecto importante de modernidad, porque anticipa lo que en nuestro siglo se ha llamado la versatilidad de la razón para acceder a la realidad.

5. MÍSTICOS, FUNDADORES DE ÓRDENES RELIGIOSAS Y MISIONEROS

San José de Calasanz

Las órdenes religiosas nacidas a raíz del Concilio de Trento (1545-64) recogían en sus Constituciones el espíritu del humanismo pedagógico, centrado en la mejora y la extensión de la enseñanza a todas las clases sociales. San Ignacio de Loyola ordena en las Reglas de la Compañía de Jesús la gratuidad en sus escuelas. La *pietas litterata* erasmiana se traducía en la conjunción «virtud y letras».

El sacerdote aragonés José de Calasanz Gastón fundó una Orden con un único objetivo: la enseñanza, preferentemente en los barrios más pobres[81]. Aunque José de Calasanz no sea un teórico de la educación, creador de un sistema teórico, debido a la trascendencia educativa que ha tenido en muchos países la Orden por él fundada, merece un lugar en esta historia del pensamiento.

Sus ideas sobre educación las expuso en las *Constituciones* de la Orden (1619), en multitud cartas y en pequeños escritos, como: *Breve relación del método empleado en las Escuelas Pías para enseñar a los alumnos pobres no sólo las letras sino también el santo temor de Dios.* Más que un teórico, José de Calasanz fue un impulsor de obras educativas. El lema de la Orden es: *Piedad y Letras*, la educación moral e intelectual. La *pietas* calasancia entraña la compasión y la misericordia. Si la *pietas litterata* de Erasmo y de Vives es elitista, la de José de Calasanz es social y democrática. La Escuela Pía no significa escuela piadosa, sino escuela gratuita. Además de la gratuidad, el pedagogo aragonés divulgó la ida de la obligatoriedad de la educación, una idea revolucionaria en aquel momento porque eran muchos lo que se oponían a la escolarización de los niños pobres por temor a que faltasen trabajadores.

José de Calasanz no dejó escrito ni mandó aplicar ningún método ni procedimiento didáctico al que tuvieran que atenerse los escolapios, pero sí trasmitió una dinámica basada en la oportunidad, alejándose de las utopías renacentistas (Moro, Campanella, Bacon) y del excesivo apego a la metodología didáctica. Sus tres recomendaciones son: 1.ª La política educativa la elaboran los teóricos de la educación. 2.ª El método es

---

[81] José de Calasanz nació en Peralta de la Sal (Huesca) en septiembre de 1557. Estudió en el colegio de los frailes trinitarios de Estadilla (Huesca) y en las universidades de Lérida, Valencia y Alcalá de Henares. Ejerció el ministerio sacerdotal en varios pueblos de la provincia de Huesca. El año 1591 marchó a Roma por cuestiones administrativas. Aquí entró en contacto con Asociaciones dedicadas a socorrer a los pobres. Pronto surgió en él la idea de crear escuelas gratuitas para los niños necesitados, idea que cuajó después en la fundación de la orden de las Escuelas Pías (Escolapios). Murió en Roma el 25 de agosto de 1648.

necesario para la eficacia de la educación. 3.ª La praxis revalida la bondad de la teoría[82].

La presencia de las Escuelas Pías en muchos pueblos de las tres provincias de Aragón ha perdurado hasta casi nuestros días. Por lo que respecta a la filosofía, el colegio de Daroca (1729-1970) ha sido el de más solera, por ser centro de estudios de filosofía de la Orden en Aragón. Contaba con una gran biblioteca. De sus fondos hemos rescatado un discurso en legua latina titulado*: De antiqua Aragoniensium gloria in litteris vindicanda* (1787), del padre Pío Cañizar (1748-1808). Se trata de un discurso para ser leído en alguna Academia de Bellas Letras que funcionaba en aquel colegio.

> «Si, pues, vosotros amáis verdaderamente las Letras, si grandemente os deleita su estudio, tensad, por favor, vuestros nervios hacia ellas con tanta agudeza mental, siguiendo el ejemplo de vuestros mayores, de vuestros abuelos, que la Literatura y todos los estudios científicos se jacten de haber recuperado por mediación vuestra el esplendor antiguo y la gloria[83].»

Miguel de Molinos (1628-1696)

Las controversias intraeclesiales que tuvieron lugar sobre la libertad y la gracia, entre finales y XVI y principios del XVII, encerraban un trasfondo metafísico que debe ser tenido en cuenta para no desenfocar el sentido de las mismas. Se asiste a un proceso de humanización de la teología que alcanza su cima más alta con Francisco de Vitoria y los grandes maestros dominicos y jesuitas. El punto clave es la libertad, ya se trate de la libertad de todo hombre frente al poder civil y eclesiástico (Francisco Vitoria), de la libertad de la conciencia individual frente a la ley (casuismo), o de la libertad interior frente a los sentidos y potencias (recogimiento interior). Por otra parte, estas controversias no fueron exclusivas de España, aunque aquí adquirieron un eco especial debido a la talla intelectual de nuestros teólogos. Miguel Bayo, Calvino, Jansenio y Pascal negaban la libertad del hombre para obrar y tenían seguidores por el resto de Europa.

El aragonés Miguel de Molinos está íntimamente relacionado con el final de estas controversias sobre la libertad y la gracia. El «quietismo», junto con el «bayismo» (1565-67), la «disputa de auxiliis» (1590-1610) y el «jansenismo» (1638 y ss) configuran las cuatro grandes controversias intraeclesiales del siglo XVII. Por esta razón está incluido Miguel de Molinos en la historia de la espiritualidad de la Iglesia católica, y es considerado crea-

---

[82] Cueva, D., *250 años. Provincia escolapia de Aragón*, Zaragoza, 1994; Id., «San José de Calasanz: una revolución de la enseñanza», en *Aragón en el mundo*, Zaragoza, CAI, 1988, pp. 228-240; Faubell, V., «San José de Calasanz y los escolapios», en *Historia de la educación en España y América*, II, Madrid, SM-Morata, 1993, pp. 439-457.

[83] Final del discurso. Cfr. La traducción de Francisco Barquero Lomba, Zaragoza, 1995.

dor de una corriente espiritual, dentro del «quietismo», denominada «molinosismo». Este sacerdote aragonés no es, como tantas veces lo presentan, un ser aislado de su entorno, personalísimo e inconexo, descubridor de no sé qué misteriosas y revolucionarias doctrinas, sino un director espiritual y un escritor de temas ascético-místicos que tuvo la desgracia de verse envuelto en una polémica que seguramente él no buscó sino que se la buscaron[84].

Miguel de Molinos nació en Muniesa (Teruel) en los últimos días del mes de junio de 1628, siendo bautizado el día 29 de ese mismo mes. Sus padres se llamaban Pedro Molinos y María Zuxia. En 1646 aparece su nombre entre los beneficiados de la iglesia de San Andrés de Valencia[85]. Estudió para sacerdote en el colegio jesuítico de San Pablo de esa ciudad. Entre 1649 y 1652 recibió las órdenes sagradas. Opositó en dos ocasiones para el cargo de penitenciario del Colegio del Corpus Christi de Valencia, fundado por san Juan de Ribera. En Valencia permaneció 16 años, pero escasean las noticias sobre su actuación en la ciudad del Turia. Al parecer, Molinos perteneció a la Cofradía llamada *Escuela de Cristo*, para el fomento de la espiritualidad. En 1663 la Diputación del Reino de Valencia le nombró postulador para agilizar en Roma la causa de beatificación del sacerdote Francisco Jerónimo Simó (m. 1612), que había sido beneficiado de la parroquia de San Andrés, de la que él también era desde el 11 de julio de 1646. Al mismo tiempo, el arzobispo de la ciudad le encargó que cumpliera en su nombre la obligada visita «ad limina». Avalado por el Capítulo de la catedral, partió el mes de noviembre y llegó a la Ciudad Eterna a finales de ese año. Molinos desarrolló a la perfección el último encargo, pero no el primero, el de la beatificación de Jerónimo Simó, porque se hallaba obstaculizado por la Inquisición. Molinos no volvió nunca a España.

Poco a poco el aragonés entró en contacto con los círculos espirituales de Roma y con personas relevantes, como el general de los jesuitas, padre Paolo Oliva (m. 1681), a través de la Escuela de Cristo, cuyo funcionamiento había conocido en Valencia. También se carteó con la reina Cristina de Suecia. Pronto se ganó la fama de buen director espiritual, lo cual le

---

[84] Escribe José Ignacio TELLECHEA que «en alguna revista lo vi exaltado hasta convertirlo en paradigma de «un modo aragonés de ser hereje». Se le quiere convertir en hombre esotérico, en un teósofo *ante tempus*, o al menos en filósofo. Sobre todo, se le presenta como un ser aislado de su entorno, personalísimo e inconexo, descubridor de no sé qué misteriosas y revolucionarias doctrinas». Cfr. IDEM, *Léxico de la Guía espiritual de Miguel Molinos*, Madrid, FUE, Madrid, p. XI.; IDEM, *Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*, Madrid, FUE, 1987. Cfr. Paola ZITO, *Il veleno della quiete. Mistica ereticale e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos*, ESI, Napoli, 1997. Aporta nuevas fuentes doumentales y traza los aspectos y las implicaciones paradigmáticas de un clima herido por profundos conflictos ideológicos y de intereses.

[85] Álvaro HUERGA, «Las raíces valencianas de Molinos», en *Historia de los alumbrados*, V, Madrid, FUE, 1994, pp. 342-347.

abrió las puertas para relacionarse con las personas eclesiásticas y civiles más influyentes de Roma, incluido el Papa Inocencio XI. En 1675 publicó la *Guía espiritual*, acuciado, tal vez, por los rumores que circulaban contra su persona. Las críticas arreciaron, especialmente por parte de los jesuitas G. Bell'Uomo y Segneri. Como Molinos contaba con el apoyo de la Curia Romana, las acusaciones de estos jesuitas fueron incluidas en el *Índice de libros prohibidos* (1681).

Sin embargo, el movimiento quietista preocupaba cada vez más a las altas esferas vaticanas. Esto contribuyó a que todo se volviera contra Molinos, el cual fue arrestado el 18 de julio de 1685 y confinado por orden del Santo Oficio. A los dos años se celebró el juicio y llegó la pena de reclusión mayor, con la obligación de retractarse públicamente a cambio de no incurrir en excomunión perpetua. Este acto se llevó acabo en la iglesia de Santa María *sopra* Minerva el 13 de septiembre de 1687. Molinos pasó nueve años en la prisión y murió el 28-29 de diciembre de 1696[86].

a) Literatura mística

Miguel de Molinos fue un sacerdote entregado a la dirección espiritual de las personas que buscaban vivir con cierta intensidad la vida cristiana. Realizó esta labor oralmente y por escrito. Se cuenta que escribió unas veinte mil cartas, de las que sólo se han conservado unas pocas debido a que las Actas y demás papeles del juicio desaparecieron, al cabo de los años, de los Archivos Vaticanos[87].

¿Fue Molinos un místico? Molinos se sitúa en el ámbito de la mística cristiana. Sólo desde ahí se comprende la filosofía que sustenta su vida y su obra. Sin embargo, el juicio que ha merecido Molinos por parte de la postura oficial de la Iglesia y de los protestantes luteranos es muy diferente. Según la primera, Molinos representa la ruina de la mística tradicional; según los segundos, Molinos es un creador genial de una mística injustamente proscrita. En nuestros días, Eulogio Pacho hace la siguiente valoración: «Ni hereje conspicuo y peligroso, ni creador genial. Personalidad enig-

---

[86] Para la reconstrucción de los hechos históricos, Cfr. DUDON, P., *Le quiétiste espagñol Michel Molinos* (1628-1696), Paris, 1921; TELLECHEA, J. I., «Introducción a un texto», en *Guía espiritual*, Madrid, FUE, 1975, pp. 15-85; Id., «Molinos y el quietismo español», en *Hª de la Iglesia en España*, IV, Madrid, BAC, 1979, pp. 478-521; SÁNCHEZ-CASTAÑER, F., *Miguel de Molinos en Valencia y Roma. Nuevos datos biográficos*, Valencia, 1965; Francisco TRINIDAD SOLANO, *Miguel de Molinos. Defensa de la Contemplación*, Madrid, E. Nacional, 1983, pp. 11-88.

[87] MARTÍN ROBLES, P. A., «Del epistolario de Molinos (Para la historia del misticismo español)», en *Escuela Española de Arqueología e historia en Roma*, Madrid, 1912. Miguel de la Pinta Llorente incluye algunas cartas en el capítulo «De la dirección espiritual del Dr. Miguel de Molinos», de su opúsculo *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*, Madrid, 1945, pp. 51-64. «El proceso, según documentos dados después a conocer por el propio Dudon, fue entregado a las llamas en 1798». Cfr. VALENTE, J. A., *La piedra y el centro*, Madrid, Taurus, 1983, p. 95.

mática en algunos aspectos, figura envuelta todavía en ciertas nebulosas, pero más normal y menos original de lo que se ha creído hasta ahora»[88].

Los escritos de Molinos son esencialmente didácticos: tienen por objeto enseñar a caminar (Guía) por la senda que lleva a la contemplación. Los místicos, cuando escriben, ponen su pluma al servicio de lo que ellos mismos han experimentado como una gracia divina, y es entonces cuando se produce el choque entre la expresión, siempre limitada, y lo experimentado por ellos, que desborda las palabras y los conceptos. Algunos comentaristas han tratado a Molinos como si fuera uno de estos místicos, aplicando a los textos literarios del aragonés esquemas interpretativos improcedentes.

La originalidad literaria de Molinos no se ha de buscar en experiencias místicas inexistentes, sino en la forma de expresar una doctrina espiritual que era corriente en los ambientes cristianos de su tiempo. No estamos, por tanto, ante unos escritos místicos sino ante una literatura didáctico-religiosa que se mueve dentro de los cánones literarios y religiosos de aquella época. Literatura mística es la de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Jesús (prosa y poesía), en la cual dan a conocer su personal intuición de la presencia divina, sirviéndose para ello de un lenguaje, de unas figuras y metáforas que, aunque para los propios místicos estén lejos de expresar la experiencia sentida, para nosotros resultan un leguaje cargado de emoción humana y de lirismo sobrenatural sobrecogedor. En este sentido, el lenguaje místico crea su propia estética[89]. El caso de Molinos es distinto. Aunque repite mucho el término «místico/a» o habla en primera persona, nunca habla de sus propias experiencias como paradigma de estado místico. Molinos escribe una Guía práctica para que «lo que Dios por su infinita misericordia me ha inspirado y enseñado, que lo que la especulativa lección de los libros me ha administrado e instruido» sirva a los demás[90]. Esta experiencia parece referirse a la contemplación adquirida, pero, como iremos viendo, para él tiene valor místico.

La *Guía espiritual* tiene dos objetivos: primero, «desembarazar» al alma de los obstáculos que le impiden alcanzar la contemplación, como pueden ser las falsas doctrinas. Segundo, «instruir a los directores para que no estorben el curso de las almas llamadas por estas secretas sendas a la inte-

---

[88] PACHO, E., «El misticismo de Miguel de Molinos, raíces y proyección», en Luce LÓPEZ-BARALT, *El sol de medianoche*, Madrid, Trotta, 1996, p. 86.

[89] Estos excesos interpretativos pueden verse en FERRER SOLÁ, J., «Miguel de Molinos: luces y sombras de la mística barroca», en *Turia*, 4-5 (1985), pp. 91-95. VALENTE, J. A., «Ensayo sobre Miguel de Molinos», en *La piedra y el centro*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 73-112. LENDÍNEZ, C., «Treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos», en *Guía espiritual*, Madrid, Júcar, 1974, pp. 9-56.

[90] Miguel DE MOLINOS, *Guía espiritual*. «A quien leyere» Citaremos siempre la edición de José Ángel Valente, Barcelona, Barral, 1974, p. 64.

rior paz y suma felicidad»[91]. Por eso recalca Molinos el carácter práctico, didáctico de su Guía, porque la mística es algo que no se aprende en libros sino que es obra gratuita de Dios. «A Dios sólo toca, y no a la guía, el pasar al alma de la meditación a la contemplación»[92]. Es decir, no afirma que se trate de un libro de mística, pero los temas sí lo son. Molinos se refiere aquí a los estados preparatorios para la unión mística, a la contemplación activa o adquirida, pues de la contemplación pasiva o infusa trata en la *Defensa de la contemplación.*

Para el estudioso de la literatura, la *Guía espiritual* de Molinos tiene interés histórico y literario. Si se analiza la *Guía espiritual* en relación con los cánones estético-literarios del siglo XVII, sorprende un poco lo alejado que se halla la prosa de Molinos de los cánones conceptistas y culteranos del barroco. La *Guía espiritual* es un dechado de estilo clasicista: claro, conciso, natural, sobrio, de ordenada exposición. «Se puede hablar de una estructura clásica de la *Guía*, de orden y sencillez en la exposición ideológica e, incluso, de un vago tono general de plácida serenidad, acorde con la negación de la voluntariedad del alma, base de todo el espíritu del libro»[93].

Esto no obsta para que, junto al orden y serenidad de esta obra, Molinos haya introducido elementos propios del barroco: oposiciones conceptuales, algunas frases lapidarias, apelación al desengaño:

> «La ciencia mística no es de ingenio, sino de experiencia; no es inventada, sino probada; no leída, sino recibida, y así es segurísima y eficaz, de grande ayuda y colmado fruto[94].»

La crítica literaria, desde Menéndez Pelayo hasta su crítico más riguroso, José Ignacio Tellechea, ha sido unánime en los juicios sobre la finura de la prosa molinosiana. El crítico santanderino no pudo leer la edición española de la *Guía* porque, a raíz del proceso, fueron requisados todos los ejemplares; descubrió su valor literario a través de la edición latina. «Yo la he visto en latín, en francés y en italiano, pero jamás en castellano; y es lástima, porque debe ser un modelo de tersura y pureza de la lengua»[95]. Por su parte, Tellechea escribe que «Molinos continúa inexplorado desde el punto de vista estilístico, mientras estamos ahítos de discutir sobre su doctrina. Sin duda le tentó menos la vanagloria del continente que la del contenido de su preciada obra. Sigue abierto al análisis y valora-

---

[91] *Ibíd.*, p. 64.

[92] *Ibíd.*, p. 129.

[93] FERRER SOLÁ, J., *o.c.*, pp. 94-95.

[94] Miguel DE MOLINOS, *Guía espiritual.* «A quien leyere», p. 61. Cfr. VALENTE, J. A., *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, p. 110.

[95] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, BAC, 1978, p. 178. Miguel DE LA PINTA LLORENTE elogia también el estilo epistolar, lleno de naturalidad y de buen gusto. *o.c.*, pp. 59-60. Francisco TRINIDAD SOLANO estudia el aspecto retórico de la *Guía* y de las cartas en *o.c.*, pp. 68-75

ción estéticas de su prosa enjuta, en ocasiones casi azoriniana o acaso simplemente aragonesa»[96].

En este punto, no conviene perder de vista la propia autocomprensión de Molinos:

> «He procurado que el estilo de este libro sea devoto, casto y provechoso, sin exornación de pulidas frases, sin ostentación de elocuencias ni sutilezas teológicas; sólo he atendido a enseñar la verdad desnuda con humildad, sencillez y claridad[97].»

b) Doctrina de la «Guía espiritual»

Esta obra tiene finalidad religiosa y va dirigida a personas «avanzadas» en la vida de oración y que se sienten llamadas al recogimiento interior. Los caminos de la vida interior son difíciles de recorrer; por eso escribe Molinos una guía provechosa para las almas que están dispuestas a recorrerlos. El término de ese recorrido es la *contemplación*. Mientras la meditación tiene por objeto «mover» al alma, la contemplación consiste en una fijación en Dios, quedando el alma en silencio, en quietud y sin necesidad de otras consideraciones. Algo parecido a como la voluntad del amante se funde con la persona amada.

Llamamos «mística» a la persona que ha alcanzado, por gracia divina, la contemplación perfecta o infusa. Molinos no quiere hablar de esta contemplación, sino de la imperfecta o adquirida, que está al alcance de todos. Para alcanzarla sólo se requiere que el alma se purifique de los obstáculos que impiden que Dios pueda actuar en ella. De estos obstáculos, unos provienen del propio hombre y otros son permitidos por Dios. En este caso, el alma no debe desesperar, sino tener paciencia, quietud, perseverancia y mucha fe.

Hasta aquí, la doctrina de Molinos no ofrece reparos. El padre Eulogio Pacho señala que, aunque Molinos silencie a san Juan de la Cruz, en realidad la *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura* hacen de falsilla de la *Guía espiritual*. La diferencia con el santo carmelita está en las diferencias conceptuales y lógico-estructurales que presenta la obra del escritor aragonés. En el siglo XVII la mística era considerada como una ciencia específica: la ciencia de la vida espiritual sacada de la experiencia de los místicos. Como tal ciencia, la mística tenía vocabulario propio y conceptos organizados dentro de una lógica específica. Aquí es donde, según los entendidos, falla la obra de Molinos: el aragonés ha leído mucho a los autores místicos pero le falta haber vivido la experiencia mística, lo cual hace que Molinos siga «a ciegas» a san Juan de la Cruz y a otros autores místicos. No es raro,

---

[96] José I. TELLECHEA, *o.c.*, pp. 74-75.

[97] *Guía espiritual*, p. 63.

por ejemplo, ver cómo Molinos confunde místico con interior, o meditación con contemplación.

Molinos es, indudablemente, un maestro de vida espiritual, pero sin pretensiones especulativas; sólo ha tratado de señalar un camino rápido y seguro para alcanzar la perfección cristiana. Eulogio Pacho lo llama «guía-mistagogo» o iniciador de las almas en la espiritualidad. Esto ha restado valor conceptual a su obra, la cual presenta alguna lagunas o ausencias importantes, como todo lo referido a la gracia, los sacramentos, la iglesia, las virtudes teologales, etc. Por otra parte, Molinos ha tratado la vida espiritual de forma unilateral, desde la contemplación activa y adquirida:

> «Esta, la ordinaria, es activa y adquirida, que se llama oración de fe y resignación; la otra es extraordinaria, sobrenatural, infusa y pasiva. Esta es perfecta, aquella imperfecta…[98].»

Las obras de Molinos (*Guía espiritual*, *Breve tratado de la comunión frecuente*, *Defensa de la contemplación* y *Carta*s) no contienen errores manifiestos ni doctrinas heréticas y perniciosas. Hasta que Molinos fue detenido, su doctrina había sido considerada saludable y ortodoxa, como lo atestiguó el Cardenal de Palermo, Jaime Palafox (m. 1701). Después, ante el temor que habían suscitado a la Curia romana los círculos pietistas, Molinos fue acusado de quietista, apoyándose para ello en el carácter unilateral de la *Guía*, centrada sólo en la contemplación mística, olvidando el otro pie de la vida espiritual: la vía ascética o meditación-mortificación. Efectivamente, si el texto de Molinos es tomado unilateralmente, puede ser interpretado en versión quietista.

En este punto existen interpretaciones bastante encontradas, dependiendo de la calificación que demos al «molinosismo»: alumbradismo, quietismo o sanjuanismo[99]. Según Álvaro Huerga, «el molinosismo es un Alumbradismo fermentado». A juicio de este dominico, existe una continuidad entre alumbradismo, quietismo y molinosismo. De la misma opinión es el antropólogo Julio Baroja. Se trata «de la gran figura final» del Alumbradismo, «el último y más famoso caso de los que pueden llamarse *Alumbrado*s»[100].

---

[98] *Defensa,* pp. 143 ss.

[99] El «quietismo» es una corriente religiosa consistente en una experiencia directa de lo sobrenatural que se obtiene en la oración mental o de quietud. Exalta la experiencia religiosa personal, directa, inmediata, por encima de las mediaciones racionales. Las Sagradas Escrituras sólo tienen para el quietista valor concomitante, como la propia experiencia. Cuando se ha alcanzado este estado, la persona no peca. En España se desarrolló en el siglo XVI el «alumbradismo», un movimiento, más que una secta, con características semejantes, tanto en lo doctrinal como los efectos inmorales que solían acompañarle. Cfr. MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados*, Madrid, Taurus, 1972.

[100] CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 498; HUERGA, A., *Historia de los Alumbrados*, Madrid, FUE, 1994, p. 458 ss.

c) Proceso y condena de Molinos

El 18 de julio de 1685 fue detenido Molinos por orden de Santo Oficio romano. Este hecho produjo gran consternación en Roma y fuera. A consecuencia de ello, la Inquisición de Zaragoza fue la primera en condenar la *Guía espiritual* (27 de septiembre de 685), y después hizo otro tanto la Inquisición Española[101]. Durante los dos años que duró la preparación del juicio, se recogieron cartas, se examinaron los ambientes quietistas de la ciudad y se recabaron testimonios de personas. Al final, se presentaron 263 proposiciones de Molinos consideradas como condenables. Molinos se negó a aceptarlas; sin embargo, a finales de mayo de 1687, Molinos da un vuelco a la situación al declararse culpable y presto para aceptar cualquier pena, incluida la capital. Al principio del mes de agosto tuvieron lugar las sesiones deliberativas, que concluyeron el 7 del mismo mes. El 3 de septiembre se hizo pública la sentencia, exigiendo a Molinos que el día 13 hiciera públicamente su abjuración de los errores en la iglesia de Santa María *sopra* Minerva de Roma. Inocencio XI ratificó el día 20 de noviembre la condena mediante la bula *Caelestis Pastor*, en la que se incluyen solamente 68 proposiciones heréticas[102]. Como se sabe, las Actas del proceso desaparecieron del Archivo del Santo Oficio, lo cual es considerado como la culminación del carácter político que, desde el principio, flotó sobre este desgraciado proceso[103].

Independientemente de este aspecto político, existe una flagrante inadecuación entre las proposiciones condenadas y el texto de la *Guía*. Las proposiciones, consideradas en sí mismas, son abstractas y están descontextualizadas, y no responden exactamente a lo que el autor dice en su obra. Hemos señalado que el texto de Molinos se presta a esta interpretación por insistir sólo en el aspecto del abandono, quietud, resignación, amor puro, etc., propios de la contemplación pura; pero los jueces debían haber tenido más en cuenta la obra y la intención de su autor. A no ser que buscaran, expresamente, lo contrario: convertir a Molinos en víctima y escarmiento general.

Pièrre Dudon da crédito a las acusaciones alegadas contra Molinos, pero la mayoría de cuantos se han interesado por la suerte del aragonés ponen serias reservas a la veracidad de las acusaciones, basándose precisamente en las circunstancias que acompañaron el proceso: repentino cam-

---

[101] ELLACURÍA, J. I., *Reacción española contra las ideas de Molinos*, Bilbao, 1956.

[102] «Te condenamos a estrecha cárcel formal para siempre en este Santo Oficio de Roma, sin esperanza de remisión, para que en ella debas continuamente llorar y hacer penitencia e impetrar de Dios la misericordia y el perdón de tus pasados errores». En cuanto a sus libros, se manda que queden retirados: «todos los libros y todas las obras impresas en cualquier lugar y en cualquier idioma, incluidos los manuscritos, de Miguel Molinos».

[103] TELLECHEA, J. I., «Rastros de un proceso desaparecido», en *Guía espiritual*, p. 228; ID., «Banderías e implicaciones políticas», pp. 50-53; VALENTE, J. A., *o.c.*, p. 95.

bio de opinión de las altas esferas de la Iglesia hacia la persona de Molinos, descontextualización de las proposiciones condenadas e injerencias políticas.

Por su parte, José Ignacio Tellechea ve en el juicio contra Molinos algunas lagunas, en el sentido de que no poseemos toda la información de que disponían los miembros del Tribunal; por eso prefiere seguir investigando desde la duda:

> «Tras años de reflexión me inclino a pensar que el tema del quietismo aún no ha llegado a madurez, oculta muchas zonas oscuras en ancho panorama de personas y doctrinas… Queda mucho por investigar, distinguir, matizar. Todavía sigo preguntándome. Es cuestión de honestidad intelectual[104].»

d) El molinosismo

Basta leer el elenco de las ediciones y traducciones de la *Guía espiritual* de Molinos para constatar la irradiación que en otro tiempo tuvo la obra de este escritor aragonés[105]. Tras aquella fulgurante salida y expansión, llegó el proceso y encarcelamiento de Molinos, y las palmas se volvieron lanzas contra el aragonés en todo el ámbito católico. Como reacción a la actitud papal, «el libro tuvo especial resonancia en el ámbito pietista alemán»[106].

¿Eran realmente las ideas de Molinos lo que estaba en discusión entre católicos y protestantes (luteranos), o se trataba de acentuar la línea divisoria entre ortodoxia y heterodoxia católica con la excusa del movimiento quietista? Existen coincidencias elocuentes a este respecto: el silencio oficial sobre la obra de Molinos y la vejación de que fue objeto su figura coincide con la rehabilitación oficial de dos antiguos acusadores de Molinos, los jesuitas Bell'Uomo y Segneri, que habían sido incluidos en el *Índice*. Igualmente, se multiplican las ediciones de libros antimolinosistas en España, Francia e Italia. En Francia se agrava el enfrentamiento entre Bossuet y Fenelon, y en todo el orbe católico se despliega una campaña antimística, con las consiguientes condenas de libros de mística[107].

La mística cristiana no morirá, como lo prueba el resurgir de la misma en el siglo XVIII, pero cundió entre los cristianos una gran desconfianza frente a la mística entendida como acción libre de Dios en las almas, siendo sustituida por una piedad imbuida de intelectualismo y psicologismo.

---

[104] TELLECHEA, J. L., *o.c.*, p. 84.

[105] ID., «Ventura y desventura de la Guía» en *Guía espiritual*, p. 58. Tras enumerar las principales ediciones y traducciones de la *Guía*, escribe que «acaso sea exagerado calificarla de *best-seller* del siglo XVII, en que vieron la luz el *Discurso del método*, de Descartes, o las *Provinciales*, de Pascal. Con todo, pocos libros habrán alcanzado tan rápidas ediciones y traducciones a todas las principales lenguas europeas como el pequeño librito de Molinos».

[106] *Ibíd.*, p. 35.

[107] *Ibíd.*, pp. 37-39. «Paroxismo antiquietista», titula Tellechea este apartado.

«Se desconfió de todo lo que no fuese razón, conciencia y pensamiento y se tendía a considerar como ilusión toda oración pasiva o no conceptual».[108]

Hemos mencionado a los jesuitas. En efecto, Molinos había percibido con claridad lo que le distanciaba de la otra espiritualidad, la ignaciana, basada en la meditación y el ejercicio de las virtudes. Molinos conoce y valora positivamente los Ejercicios ignacianos, pero los considera insuficientes:

> «De manera que lo que yo digo y he dicho siempre es que los dichos Ejercicios son santísimos y utilísimos, pero útiles para convertir las almas, para principiar y durar en ellos hasta que Dios llame al alma a la contemplación. Y el haberlos aprobado la Iglesia no aprueba lo contrario, ni que sean el más perfecto medio para llegar a la santidad[109].»

Así, pues, frente a la meditación ignaciana, Molinos propone la contemplación como medio para la unión con Dios, porque, a su juicio, ésta era la doctrina de san Agustín, y de los dos santos carmelitas. La lucha entre espiritualidad carmelitana y espiritualidad ignaciana, entre misticismo y ascetismo, había llegado a su cenit.

La obra y la persona de Miguel de Molinos son inseparables de este contexto de lucha política e intraeclesial. Posiblemente, Molinos fue objeto de una gran injusticia cometida contra su persona; pero, su obra salió revalorizada de estas luchas, primero en el campo protestante y, al cabo de tres siglos, en el mundo cristiano-católico. La sensibilidad social y religiosa de las personas de hoy choca con los procedimientos empleados contra Molinos. Todo esto, junto con la tendencia a exaltar a las víctimas, sobre todo, si éstas tuvieron relación con la Inquisición, convierten a Miguel de Molinos en un personaje admirado.

Desde luego, Miguel de Molinos no fue un «clérigo oscuro», como lo llama Menéndez Pelayo, porque, quien supo ganarse la admiración de las altas esferas romanas por sus virtudes y por su capacidad como director espiritual, es todo menos un clérigo oscuro. Ahora bien, esto no quiere decir que su obra escrita sea tan brillante como fue en su actividad de maestro espiritual, al menos desde el punto de vista filosófico y religioso. Así lo ha expresado José Ignacio Tellechea:

> «Una cosa es absolutamente clara: Molinos no es el aerolito caído del cielo, sin padre ni madre reconocidos, que nos quieren hacer creer versiones de manual de historia. La *Guía* es menos original de lo que puede parecer a primera vista, tanto en su lenguaje como en sus conceptos. Antes de pronunciar veredictos, de enaltecer o rebajar el valor de la obra, es preciso situarla[110].»

---

[108] *Ibíd.*, pp. 38-39.

[109] *Defensa,* pp. 102.104.

[110] *Ibíd.*, p. 39.

Pero, no todos los estudiosos actuales de Molinos están de acuerdo con esa falta de originalidad que achaca Tellechea a la *Guía espiritual*. La profesora Pilar Moreno Rodríguez, en un reciente libro titulado *El pensamiento de Miguel de Molinos*, ha tratado de superar el marco de la mística española, tradicionalmente ceñida al esquema de nuestros dos grandes carmelitas, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, hasta entroncarla con una tradición filosófico-mística que atraviesa todas las épocas culturales hispánicas: romana, musulmana, judía, cristiana, y que llega hasta nuestros días con María Zambrano[111]. En el siglo pasado, Menéndez Pelayo creyó ver en Molinos a un filósofo moderno de la *nada* como filosofía de la aniquilación[112]. Según Pilar Moreno, «la nada de Molinos nos sitúa ante una nueva y acaso necesaria metafísica», pero ésta no guarda relación con la nada de los modernos pesimistas y filósofos de lo inconsciente (Schopenhauer y Hartmann), que señala Menéndez Pelayo, y que está centrada en la aniquilación y destrucción azorosa y sin sentido, sino en la nada como camino ascético, como vía o camino iluminativo y como atajo y vía regia hacia la unión. Vista la nada desde esta perspectiva, la doctrina de Molinos es parangonable con la del Budismo Zen, que lleva desde el mundo fenoménico al mundo de la iluminación[113]. Según esto, la intención de Molinos consiste en despojar al alma de la raíz de la ilusión y de la apariencia: el ego con su razón, obligando al alma a activar estructuras profundas del conocimiento, implicando a su ser total e integrador desde la paradoja de la nada y el vacío esenciales. La actual «crisis de la razón», detectada por Heidegger, que afecta no sólo al filosofar, sino al hombre mismo en sus fundamentos, halla en esta paradójica filosofía molinosiana, según Pilar Moreno, una salida o camino que la autora llama «conocimiento místico», un conocimiento no categorial, y por ello mismo capaz de poner en juego hasta los niveles más profundos del ser humano. Remedando el lenguaje de Heidegger, diríamos que este tipo de conocimiento nos abre al ámbito de los misterioso y de la trascendencia.

Así condensa Pilar Moreno la idea directriz de su obra: «en la doctrina de la *Guía espiritual* podría hallarse una decisiva clave, que alumbrara el camino hacia un nuevo ser en el hombre y hacia un nuevo filosofar»[114]. De la fecundidad de este planteamiento se ha hecho eco el profesor Juan Rof Carballo: «libro inquietante y aquietante, en el que se intenta recomponer al hombre actual, amputado y mutilado por su olvido de lo que hay en él de riqueza, esto es, de lo sagrado. Libro en el que se intenta salir de la «trampa oscura» en la razón absolutizadora. Libro-pórtico de una nueva etapa de la historia del hombre. Molinos queda atrás, reivindicado eso sí,

---

[111] Moreno Rodríguez, P., *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, FUE, 1992.

[112] Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos*, II, p. 184.

[113] Pilar Moreno ha ampliado esta idea en el trabajo «Nada molinosiana y nirvana búdico», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, 1992, pp. 405-415.

[114] Moreno, P., *o.c.*, p. 23.

confirmado por su increíble adivinación de lo que hoy se debate, una nueva razón y un nuevo hombre»[115].

Miguel de Molinos es un autor que, por las características de su doctrina y del proceso contra su persona, siempre estará de actualidad. Molinos es una figura histórica y un punto de referencia en la historia de la espiritualidad cristiana, apareciendo su nombre como cabeza visible del movimiento quietista de los siglos XVII y XVII. Los aragoneses, sean creyentes cristianos o no, hacen bien de recordar a este sacerdote de porte sencillo, pero de una voluntad y entereza encomiables[116].

JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA (1600-1659)

a) Juan de Palafox, un personaje polémico

Las circunstancias que rodearon el nacimiento de Juan de Palafox (ocurrió en el pueblo navarro de Fitero, el día 24 de junio de 1600) han podido contribuir a su no inclusión entre los personajes históricos de Aragón. Sin embargo, Juan de Palafox pertenece a una casa de recia estirpe aragonesa, cual es la de los marqueses de Ariza[117]. Pero, no es por su ascendencia noble y por su labor como político la razón por la que lo incluimos en esta historia, sino por haber sido un escritor fecundo, por la defensa que hizo de los indios de Nueva España y por la enorme acción religioso-cultural que desplegó en la ciudad de Puebla de los Ángeles (México)[118].

Las obras completas de Juan de Palafox fueron publicadas en 8 volúmenes por fray José de Palafox, entre los años 1659-1671. Tienen contenido ascético, parenético e histórico. En el año 1762 aparecieron publicadas

---

[115] Cfr. Reseña al libro de Pilar Moreno, en *Anthropos*, 153, p. 87

[116] MORENO, P., «Miguel de Molinos en la obra de Ramón J. Sender», en *Ramón J. Sender. Actas del I Congreso*, Huesca, IEA e IFC, 1997, pp. 409-430; J. AYALA, *Miguel de Molinos*, Zaragoza, CAI 100, 2000.

[117] La casa Palafox de Ariza arranca de 1381, cuando Pedro IV de Aragón vende la villa de Ariza a Guillén de Palafox, señor de Palafols (Ampurdán). En el linaje de los Palafox sobresalieron varios miembros dedicados a la milicia y a la religión. Entre los primeros está el General Palafox (José Rebolledo de Palafox y Melci), héroe de los Sitios de Zaragoza, retratado magistralmente por Marcelino de Unceta (1874). Cfr. LAFOZ RABAZA, H., *José Palafox y su tiempo*, Zaragoza, DGA, 1992. Entre los segundos figuran el Venerable Juan de Palafox y Mendoza y el arzobispo de Sevilla, don Jaime de Palafox. Existe una biografía del Venerable Juan de Palafox, hecha por una hija de los últimos Marqueses de Ariza, Sor Cristina de la Cruz Arteaga y Falguera, titulada: *Una mitra sobre dos mundos. La vida del Venerable Don Juan de Palafox y Mendoza*, Sevilla, 1985.

[118] Baltasar Gracián, que debió de tratar personalmente a Juan de Palafox en Calatayud y Zaragoza, le dedica unas elogiosas palabras en *El Discreto* (XVIII) y en *La Agudeza* (LVI). En el primero lo llama «espejo de prelados, tan cultamente santo y erudito», y en la segunda califica su libro *El Pastor de Nochebuena*, de «asunto digno de piedad y agudeza».

en 14 tomos, por la imprenta de Gabriel Ramírez, de Madrid. La misma edición, pero de lujo y dedicada al rey Carlos III, fue publicada por la Orden de Carmelitas Descalzos. Bastantes obras sueltas fueron traducidas al francés, al alemán, al inglés y al italiano[119].

La casa de los Palafox, en Ariza, estaba regida por Francisco de Palafox, padre de tres hijos. El mayor no tuvo descendencia. El segundo murió pronto quedando la viuda con dos niñas. El tercero, Jaime, que será el padre de Juan, había sido destinado a la carrera eclesiástica. Al terminar los estudios en Salamanca (1599), pasó una temporada con la familia antes de emprender viaje a Roma, cargado de las mejores recomendaciones y con el título de Camarero Secreto de Su Santidad. Todos confiaban que volvería de Roma con el título de Cardenal de la Iglesia. Con ocasión de un encuentro familiar con la joven viuda Ana de Casanate y Espés, la relación entre Jaime y Ana derivó en un encuentro más íntimo, fruto del cual fue el embarazo de Ana. Mientras tanto, Jaime marchó a Roma.

Las familias Palafox y Casanate, de Tarazona, mantenían óptimas relaciones. Ana, viuda de N. Mendieta, tenía ya dos hijas. Para disimular el embarazo, los familiares de Ana la enviaron a los baños de Fitero, con la excusa de que iba a reponerse de una dolencia en el vientre. Una mañana, el empleado y guardián de los baños sorprendió a una joven que quería cruzar el río Alhama. Llevaba consigo un cesto. La joven, una criada de Ana, no supo ocultar lo acaecido, y dejó escapar el nombre de la madre. El guardián, Pedro Navarro, recogió al niño y lo encomendó al matrimonio Juan Francés y Casilda Guerrero. El niño recibió el bautismo el día 29 de junio, y le pusieron por nombre Juan, por el día de su nacimiento. Hasta la edad de nueve años el niño llevó la vida propia de una familia humilde: el pastoreo y el cultivo del campo.

El año 1606 don Francisco de Palafox mandó volver de Roma a su hijo Jaime, para asegurar la continuidad de la casa Palafox. Jaime renunció a la carrera eclesiástica y se presentó en Ariza con la intención de contraer matrimonio, lo que llevó a cabo con una hija de su hermano fallecido, llamada también Ana. Pasado algún tiempo, reconoció la paternidad sobre el niño Juan, el cual fue recibido en el palacio con todos los títulos y honores que le correspondían. Al principio, su esposa Ana se encargó de la educación de Juan o «Juanico», según escribe en las cartas[120].

---

[119] Cfr. PALAU DOLCET, *Manual del Librero Hispano-Americano*.

[120] Durante la niñez y primeros años de juventud, Juan se firmaba exclusivamente Juan de Palafox (apellido del padre), añadiendo, a veces, el apellido Rebolledo (los dos apellidos de la familia, muy aragoneses). A raíz de su estancia en Salamanca y, sobre todo, de la invitación que le hizo el conde-duque de Olivares para que se estableciera en Madrid, comenzó a añadir el apellido castellano Mendoza, que también figuraba en el árbol genealógico de la familia por parte de una tatarabuela. La familia aprobó este cambio.

Por su parte, la otra Ana, la madre de Juan, ingresó pronto en el convento de santa Ana de las carmelitas descalzas de Tarazona (1601-1602). Al cabo de unos años fue enviada al convento de San José de Zaragoza, en el que fue priora por tres años. Volvió a Tarazona; pero de nuevo fue requerida su presencia para fundar una nuevo carmelo en Zaragoza, el de las «fecetas», en recuerdo de quien fue su benefactor, don Diego Fecet, amigo de la casa de Ariza[121].

Jaime educó a su hijo Juan con rigor y hasta con dureza. Primero estuvo interno en el seminario de San Gaudioso de Tarazona (1610-1615); después estudió durante dos años en la universidad de Huesca, filosofía y cánones (1615-1617), y en la de Salamanca completó los estudios (1617-1629).

El año 1625, Felipe IV reunió las Cortes de Valencia y Aragón en Barbastro y Monzón. Juan y su hermano acudieron allí en representación del Brazo Noble. De aquí arranca la relación de Juan con el conde-duque de Olivares. A la edad de 27 años, Juan ya interviene en los Consejos Supremos del Reino: Fiscal del Consejo de guerra y Consejero de Indias. A los 29 años, tras haber pasado por una experiencia espiritual, recibe la ordenación sacerdotal en Madrid. Al poco tiempo le comunica Olivares que había sido designado para acompañar, en calidad de capellán, a la infanta doña María de Austria, hermana de Felipe IV, la cual se dirigía a la corte del rey de Hungría para casarse con el heredero de la corona. Juan anotó en un diario las impresiones de aquel largo viaje.

Estando ya de vuelta en Madrid, perfeccionó sus estudios en el Colegio-Universidad de San Antonio de Portaceli de Sigüenza, y fue nombrado visitador del convento de las Descalzas Reales de Madrid. En octubre de 1639 recibió el nombramiento para obispo de Puebla, y en 1640 se embarcó rumbo a su nuevo destino. Antes de emprender el viaje, el rey le había nombrado Virrey, Gobernador de la Nueva España, Capitán general de todas sus fuerzas y Presidente de la Real Audiencia de México.

Palafox estuvo ausente de su diócesis durante dos años, ocupado en los menesteres políticos. En 1643 se integró definitivamente en su diócesis, dedicándose plenamente al cuidado del clero, a terminar la catedral, y a construir el seminario, el palacio episcopal y la biblioteca.

El primer gran disgusto que sufrió Palafox tuvo su origen en la negativa de los religiosos a pagar los diezmos. Según una bula del Papa Borja, Alejan-

---

[121] Sor Ana de la Madre de Dios sobresalió por su virtud y por su sensibilidad poética, según se desprende del elogio de Uztarroz en su *Aganipe*. Murió en Zaragoza el 25-II-1638, poco antes de partir Juan a México. «El Venerable obispo tuvo en los claustros de la Reforma de Santa Teresa a su madre, que se llamó en religión Ana de la Madre de Dios, carmelita descalza en el convento de santa Ana de Tarazona, y después fundadora del de Santa Teresa de Zaragoza» (Tomo I, Prólogo).

dro VI, se concedía a los Reyes Católicos y a sus sucesores recabar los diezmos de las Indias, con tal de que cuidaran de los templos y de sus ministros. Los Reyes donaron estos diezmos a las catedrales. Por tanto, las órdenes religiosas que tenían algún privilegio o exención, lo perdían dentro de los territorios de la Corona española. Los religiosos alegaban que las catedrales eran ricas, mientras que las iglesias conventuales se empobrecían. Por esta razón ellos creían que no debían entregar los diezmos a las catedrales.

El otro gran litigio provenía de las licencias para confesar y predicar, que todos los sacerdotes y religiosos debían obtener del obispo del lugar, según el derecho de la Iglesia. El incumplimiento de esta ordenanza motivó que el obispo excomulgara a algunos jesuitas, dando lugar a una grave división entre seglares y sacerdotes partidarios del obispo y los que estaban en contra de la medida adoptada por él. Los odios entre los de uno y otro bando adquirieron un cariz tan alarmante que, en cierta ocasión, el obispo permaneció huido de Puebla durante cuatro meses temiendo lo peor para su vida. Palafox aprovechó ese tiempo en preparar su defensa ante el Papa, al que escribió en tres ocasiones. La primera carta, en latín, fue en 1645, la segunda, en castellano, en 1647, y la tercera, en latín, en 1649. Mientras tanto, los jesuitas habían emprendido una gran campaña de difamación por todo México y fuera de él[122].

Las acusaciones de Palafox contra los jesuitas eran gravísimas, pues venía a tratarlos de gente avara y sin sensibilidad humana ante la pobreza de la gente e, incluso, de los demás religiosos.

> «Hallé, y está hoy, Padre Beatísimo, casi toda opulencia, caudal y riquezas de estas Provincias de la América septentrional en poder de los religiosos de la Compañía, como los que son señores de las mayores haciendas, pues sólo dos colegios poseen hoy 300.000 cabezas de ganado ovejas, sin otras muchas de ganado mayor. Y entre todas las religiones, ni catedrales no tienen apenas tres ingenios de azúcar, y sólo la Compañía posee seis de los mayores, y suele valer un ingenio, Padre Beatísimo, medio millón y más de pesos, y algunos se acercan a un millón. Hay haciendas de ésta que reditúa al año 100.000 pesos, y de este género de haciendas tiene seis esta Provincia de la Compañía, y consta sólo de diez colegios.
>
> Amás de esto, las haciendas de trigo y semilla, que aquí son dilatadísimas, y de cuatro y seis leguas de distancia se alcanzan unas de otras. Las minas de plata muy opulentas, creciendo tan desmesuradamente en poder, que con el tiempo a este paso los eclesiásticos se han de necesitar a vivir mendigos de la Compañía, y los seglares han de venir a ser sus inquilinos, y los regulares a pedir limosna en sus porterías; y toda esta inmensidad, hacienda y rentas, bastante a hacer poderoso a un Príncipe que no reconozca superior, sustentan diez colegios sólo; porque una sola casa profesa que tienen, se sustenta de limosna, y las misiones de la hacienda del rey Católico, que les libra y paga abundantísimamente.

---

[122] Cfr. Juan DE PALAFOX, *De la paciencia en los trabajos y amor a los enemigos* (T. III, 2.ª).

> A la opulencia de las haciendas (que es excesiva) se llega el poder y el caudal de la administración con que van aumentando, y la industria de la negociación, teniendo públicas oficinas, rastros, carnicerías y obrages para vender estos géneros, aun los más impuros e indecentes a su profesión, remitiendo a China por Filipinas otros, y haciendo cada día mayor con su mismo poder su poder, con su riqueza su riqueza, y con esta misma la ruina y perdición ajena.
>
> Este es Beatísimo Padre, el defecto de las cosas humanas, que lo que a unas partes aumenta, a otras quita, y lo que en unas crece, en otra falta; y no puede ser uno poderoso y rico, que no sea haciendo de paso a los vecinos pobres y necesitados. Cuanto ha ido creciendo la Compañía en riqueza y caudal, y apoderándose de la mayor parte de las haciendas de estos reinos, han ido minorando los seculares, los cuales, reducidos a grande pobreza con no menores obligaciones, cargados de mujer, hijos, tributos y pensiones necesarias y útiles a la defensa de la Iglesia, sustento de su Rey y Corona Católica, gimen y se lamentan de ver casi todos los bienes temporales en ajena mano, y sobre sus hombros el pesado yugo de tantas obligaciones[123].»

Mucha debió ser la influencia de la Compañía ante el Papa y el Rey, pues Felipe IV le escribió insinuándole que volviera a España, porque había pensado proponerlo al Papa para otra diócesis dentro de la Península. En junio de 1649 zarpaba el barco rumbo a la Metrópoli. El viaje no duró tres meses, como era habitual, sino casi un año, porque a los peligros del mar, en el que muchos perecieron, se unió en tierra la peste, que le obligó a hacer cuarentena en varias ciudades.

Casi cinco años pasó Palafox en Madrid hasta que se resolvió el conflicto en Roma y en la Corte Real[124]. El obispo aprovechó ese tiempo para escribir varios opúsculos de temas variados, pero sin olvidar su propia defensa.[125] Algunos de sus escritos se publicaron después de su muerte, como *Historia de las guerras civiles de la China y de la conquista de aquel dilatado imperio por el tártaro* (T. X)[126]. Otros escritos tienen carácter de recomen-

---

[123] Tomo XI, pp. 30-32.

[124] Los jesuitas no daban el brazo o torcer, pues «vencidos los padres (jesuitas) en el derecho, pretenden ahora deslucirlo todo con el hecho». En efecto, la campaña internacional desplegada por los jesuitas contra Palafox sobrepasa lo imaginable, según se desprende de la documentación recogida por Gregorio BARTOLOMÉ en su obra: *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza,* publicado en México, FCE, 1991. «No hay especie de sátira que no se haya inventado contra su memoria», p. 276.

[125] «Tal vez, Señor, es necesaria que sea escoba la pluma y limpie la Iglesia de este género de escritos; y ya que no puede, ni le toca prohibirlos a un prelado, tocarále por lo menos convencerlos y purificar con esto los conceptos de los fieles, manchados y heridos por el veneno», escribía a Felipe IV el año 1652 defendiéndose de las acusaciones de los jesuitas». Tomo XI, p. 298.

[126] Palafox escribe esta obra con los datos que le ofrecían los misioneros venidos de las misiones de Asia. Además del valor ecuménico que encierra, es un pretexto para hablar de la política española: «… no murió el imperio de incurable, sino de no curado, y le imitará en la ruina quien le imitare en el descuido». «Recibió el Virrey estas cartas en las que se pedía que

daciones morales y políticas dirigidas a los gobernantes, pues no debía de estar muy conforme Palafox con la forma de gobernar el Reino, tanto por lo que se refería al exterior como al interior del mismo. Así, por ejemplo, recomienda ser muy sensible con la diversidad de los reinos de España, evitando imponer la uniformidad, aunque parezca mejor y más cómodo.

> «Y así solía hacer el Señor Rey Católico, y aún la Señora Reina doña Isabel mudaba los trajes según las naciones donde entraba, para mayor consuelo suyo, y que supieran que en Castilla era castellana, en Aragón aragonesa, y en Cataluña catalana; porque esto es necesario, y mucho más en naciones belicosas, y que necesitan más de maña que de fuerza para su conservación…
>
> De donde resulta, que queriendo a Aragón gobernarlo con las leyes de Castilla, o a Castilla con las leyes de Aragón, a Cataluña con las de Valencia, o a Valencia con los usajes y constituciones de Castilla, o a todos con uno, es lo mismo que trocar los bocados, y los frenos a los caballos, o reducirlos a uno solo, con que estos se empinan, aquellos corcobean, los otros disparan y todo se aventra[127].»

La entrada de Palafox en su nueva diócesis, Osma (Soria), muy cerca del pueblo aragonés de Ariza, pudo suceder hacia el día 7 de marzo de 1654. Aquí permaneció seis años entregado totalmente a la labor pastoral: visitar parroquias, predicar y escribir, robando a la noche el mayor número de horas que pudo. Murió el día 1 de octubre de 1659.

b) Humanismo cristiano de Juan de Palafox

El desarrollo de la conquista española de las Indias occidentales sacudió la conciencia de no pocos españoles (juristas, teólogos y canonistas) al constatar los abusos que se cometían contra los indios. Cuando Palafox llegó a Puebla, las grandes polémicas jurídico-morales habían remitido en intensidad, pero no por eso había mejorado la situación social de los indios. Palafox, que conservó a la largo de su vida un corazón humilde y vivió como un auténtico pobre, conectó en seguida con los indios, cuya situación laceraba su corazón[128].

---

este socorro una tarde y a la mañana siguiente partió muy de mañana el socorro que había de ir por la mar… Estos sí que son socorros de la Tartaria y no los de España, que se pierden los gastos y no se logran los intentos, porque de ordinario llegan pocos días después que se perdió la plaza o la facción que había de ser socorrida. Perdóneme mi Patria, que el mucho amor que la tengo y ver las pérdidas que le ha causado esta falta y la risa que ha dado con ella algunas veces a las naciones extranjeras, envidiosas de la gloria española, me obliga a que no disimule este sentimiento» (T. X, 287 y 368).

[127] *Juicio político. De los daños y reparos de cualquier Monarquía*, Tomo, X, pp. 45-46.

[128] Palafox escribe de sí mismo en su autobiografía: «… crióse pobre, porque lo era quien lo criaba, y siendo un poco mayor iba a guardar tres o cuatro ovejas de su padre putativo, y así pasó aprendiendo también los primeros rudimentos de las letras y de la fe… Dióle (Dios) entrañas pías y más para los pobres…», en *Vida interior*. En una lápida del colegio de

El pequeño libro de Palafox, *De la naturaleza del indio*, no es un tratado sistemático, ni tiene carácter polémico, como el del padre las Casas, sino que es un alegato en defensa de los indios. Lo escribió en Madrid, sabiendo ya que no volvería más a México; pero, no por ello, olvidaba a los indios. El escrito no va contra nadie; simplemente expone al Rey las incomprensiones de que eran objeto los indios, al achacarles vicios que no respondían a la realidad[129]. Palafox conocía la legislación existente en favor de los indios, pero, desgraciadamente, no se cumplía. «Porque las leyes sin observancia, Señor, no son más que cuerpos muertos arrojados en las calles y plazas, que sólo sirven de escándalo de los reinos y ciudades y en que tropiezan los vasallos y ministros, con la trasgresión, cuando habían de fructificar, observadas y vivas, toda su conservación, alegría y tranquilidad»[130].

Los capítulos I y II tratan de la religiosidad de los indios. El III, IV y V, del sometimiento a la Corona y de los beneficios que dan a la misma. El VI trata de las virtudes de los indios, y el VII de los vicios en que incurren, aunque en menor grado que lo hacen los europeos. El capítulo VIII estudia la pobreza del indio; el IX, su paciencia; el X, su liberalidad; el XI, su honestidad; el XII, su parquedad en el comer; el XIII trata de su obediencia; el XIV, de su discreción y elegancia; el XV, de su agudeza y prontitud; el XVI, de su facilidad para el trabajo mecánico. Los capítulos XVII-XX están dedicados a resaltar algunas cualidades de los indios: justicia, valentía, humildad y maña, limpieza y deseo de paz. En el XXI, último, señala algunos defectos o faltas, pero minimizándolas. En estos términos escribe al Rey:

Las autoridades obraban como si no fueran conscientes de que, gracias a los indios, se podía sostener aquel inmenso reino.

> «Y lo que es más admirable en mi sentimiento, señor, es que siendo tan pobres, en su uso y afecto, estos naturales indios y tan desnudos, son los que visten y enriquecen en el mundo y en las Indias todo lo eclesiástico y secular. Porque su desnudez y pobreza y trabajo, sustenta y edifica las iglesias, hace mayores sus rentas, socorren y enriquecen las religiones y a ellos

---

San Pedro, de Puebla, se lee lo siguiente: "El Venerable Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla, construyó esta casa el año 1648, dedicándola al colegio de San Pedro, donde por primera vez sentáronse los hijos de los indios con los hijos de los españoles, aprendiendo juntos las ciencias de la época, el idioma español y las lenguas de los indígenas, y siendo admitidos a la oposición de cátedras y beneficios. El mismo Palafox, educador eminente de Puebla y protector incansable de los indios asistía como alumno humilde a las clases de idioma mejicano A la memoria de tan insigne benefactor. El Gobierno del Estado. 22 de junio de 1941.

[129] «Para esto me ha parecido que era buen medio proponer a V. M. las cualidades, virtudes y propiedades de aquellos utilísimos y fidelísimos vasallos de las Indias, y describir su condición sinceramente, y referir sus méritos, porque todo esto hace en ellos más justificada su causa, y en V. M. más heroica y noble la razón de su amparo», p. 449 (T. X).

[130] *De la naturaleza del indio*, p. 448 (T. X) Este escrito lo publicó en Madrid, y originariamente debió de ser más amplio, pero lo redujo a XXI capítulos.

> se les debe gran parte de la conservación de los eclesiásticos. Y en cuanto a lo secular, su trabajo fecunda y hace útiles las minas, cultiva los campos, ejercita los oficios y artes de la república, hace poderosos los de justicia, paga los tributos, causa las alcabalas… sin que haya cosa alguna desde lo alto o hasta lo bajo en que no sean los indios las manos y los pies de aquellas dilatadas provincias, y si se acabasen los indios, se acabarían del todo las Indias…Ellos, Señor, y yo, y todos cuantos bien los queremos, solicitamos su alivio… para que Vuestra majestad se sirva de ampararlos en el padecer intolerable.»

Menos para los jesuitas, Juan de Palafox fue un hombre de Dios, ejemplar en todo: en el gobierno, en la predicación, en sus escritos, en las obras que llevó a cabo. Persona cuidadosa, hasta en el estilo de escribir.[131] Los jesuitas no le perdonaron la carta dirigida a Inocencio X en la que hacía graves acusaciones contra ellos. Siendo ya obispo de Osma (1657), Palafox reconoció que se había sobrepasado[132]. Palafox era un hombre temperamental y agresivo, solamente atemperado por la gran cantidad de reflexión y por su profunda religiosidad que, sin embargo, no siempre llegaba a tiempo[133].

Por todo esto, cuantas veces la diócesis de Osma intentó introducir la causa de beatificación de Palafox, fracasó. La historia de este proceso es larga y está llena de aspectos inquietantes. Detrás de todo ello sigue la sombra de la Compañía de Jesús, muy poderosa en la Curia romana. Para mayor confusión, el rey Carlos III y sus ministros «antijesuitas», se volcaron en esta causa, pensando que una victoria en este terreno significaba la derrota de los jesuitas. Don José Nicolás de Azara, embajador o Agente Español de Preces ante la Santa Sede, no lo consiguió. La causa quedó encallada, y después del tiempo transcurrido resulta difícil distinguir la veracidad o la falsedad de los testimonios. El rey Carlos III costeó la construcción una hermosa capilla en la catedral de Osma para conservar el cuerpo y la memoria del Venerable Juan de Palafox y Mendoza[134].

---

[131] Escribió, durante los años de espera en Madrid, un libro titulado *Breve tratado de escribir bien, y de la perfecta ortografía*, publicado en 1662 (Tomo X).

[132] «Esta carta escribí algo acongojado de las sinrazones que, a mi parecer, habían hecho aquellos padres contra mi dignidad y persona, y así de ella no se ha de hacer más caso que el que pesaren las razones».

[133] Cfr. SÁNCHEZ CASTAÑER, J., *Don Juan de Palafox, Virrey de Nueva España*, Zaragoza, 1964. AA.VV., *El Venerable obispo Juan de Palafox y Mendoza. Semana de estudios histórico pastorales y de espiritualidad (1654-1659). 2-7 agosto 1976*, Obispado de Osma, 1977.

[134] Sobre los eclesiásticos aragoneses en América, Cf. ARMILLAS, J. A. - BUESA, D., *Los aragoneses y el Nuevo Mundo*, Zaragoza, Nono Arta, 1986. ABAURRE VALENCIA, M. M., «Eclesiásticos aragoneses en América: Capuchinos en Venezuela y franciscanos en Nueva España», pp. 138-169. FUERTES MARCUELLO, J., «El darocense Miguel Fuentes Lorén, sacerdote y naturalista», pp. 327-354. EGIDO, A., «Perfil humanístico del almirante aragonés don Pedro Porter de Casanate», pp. 223-242. GRACIA RIVAS, M., «El aragonés Martín Cortés de Albácar y su breve compendio de la *Sphera y de la arte de navegar*», pp. 203-220.

VII. MEJORES POLÍTICOS QUE PENSADORES

Los ilustrados aragoneses

1. EL «SIGLO DE LA ILUSTRACIÓN»

El siglo XVIII fue llamado por Diderot «siglo de la Filosofía». Sin embargo, desde el punto de vista de la creación filosófica no se puede decir que el siglo XVIII fuera especialmente filosófico. Las principales ideas filosóficas y científicas de este siglo tuvieron su origen en el siglo anterior. Sus autores fueron Pièrre Bayle, John Locke, G. W. Leibniz, Francis Bacon, Isaac Newton, etc. Más que el «siglo de la filosofía», el siglo XVIII fue el «siglo de la Ilustración». No son equivalentes filosofía e Ilustración. La filosofía es una actividad racional que busca por vía especulativa llegar a la verdad de los problemas de naturaleza epistemológica, moral o de sentido de la vida. La Ilustración, en cambio, es un movimiento cultural impulsado por personas sabias, eruditas o cultas con el objetivo de difundir el mayor número posible de conocimientos. En este sentido, también sería exacto decir que el siglo XVIII fue el siglo de la ciencia o de los saberes, porque todas las ciencias experimentaron un desarrollo considerable y un cambio en su propia autocomprensión.

La filosofía está en la base de la formación y del desarrollo de la Ilustración, pero esa filosofía implícita no forma un cuerpo doctrinal sistemático, ni siquiera una serie de sistemas que se puedan proponer o exponer sucesivamente. La filosofía de la Ilustración es una forma de mentalidad caracterizada por un modo distinto de entender la función del pensamiento, y que tiene su origen en John Locke (1632-1704). De él derivan los pilares ideológicos de la Ilustración: una nueva epistemología o teoría del conocimiento no innatista, un modelo político de estado liberal y un modelo religioso de cristianismo racional. El Ilustrado, sea o no filósofo, se caracteriza por el afianzamiento de la razón humana respecto de toda clase de tutelas o autoridades. El hombre se convierte en centro de su propia razón de ser. Kant plasmó en una conocida definición el ideal de la Ilustración: «*¡Sapere aude!* Ten la valentía de servirte de tu propio conocimiento. Tal es la divisa de la Ilustración». En virtud de este naturalismo, el

ilustrado puede criticar las religiones reveladas y atenerse a una religión natural[1].

La Moral y el Derecho buscan bases exclusivamente racionales o naturales. La Naturaleza hace iguales a todos y se convierte en el criterio definitorio de lo humano en el ámbito político y social. El fruto de esta mentalidad naturalística quedó sintetizada en una gran obra colectiva: *La Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios* (1751-80). Esto significa que el ideal del hombre ilustrado consistió en adquirir un saber lo más amplio posible cuantitativamente, y lo más autónomo y crítico cualitativamente, para utilizarlo técnicamente sobre la naturaleza, y moral y políticamente sobre la sociedad.

Así pues, en el concepto de razón ilustrada hay una llamada a la libertad, a la crítica y al cambio. De ahí que, a diferencia de otras filosofías especulativas, la Ilustración favoreciera un proyecto de civilización simbolizado en el Progreso de la Humanidad, pero asentado en una base real: la educación de las personas. La filosofía de la Ilustración es una filosofía vuelta al mundo con una clara orientación antropológica y en continuo diálogo con todos aquellos saberes que pueden hacer al hombre más feliz y a los pueblos más prósperos. Para los ilustrados, Ilustración fue sinónimo de Educación. Nunca hasta entonces se había producido una crítica tan fuerte de las instituciones, saberes y métodos tradicionales, unos intentos tan generalizados de reforma, una búsqueda tan entusiasta de nuevos cauces y experiencias (Academias, Sociedades Económicas, Institutos, Escuelas, Colegios de Nobles, etc.). La Educación no tenía como objeto final la reforma política (Despotismo Ilustrado), sino la realización de un concepto de hombre más libre, más autónomo, en una palabra, más racional. Jean Sarrailh ha escrito que el siglo XVII es «el siglo que lleva a cabo el redescubrimiento del hombre». En este momento, el pensamiento no se afana tanto por metas nuevas cuanto por conocerse a sí mismo[2].

2. LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

La Ilustración fue un amplio movimiento cultural que se desarrolló en todos países europeos, con connotaciones y variaciones importantes de un país a otro. Por lo que respecta a España, no han faltado voces que han negado la existencia del movimiento ilustrado en España, alegando la falta de una burguesía suficientemente desarrollada y capaz de llevar a cabo el programa de ilustración. Respecto de lo primero es oportuno recordar

---

[1] KANT, I., *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Ed. Tecnos, 1988, p. 29.

[2] SARRAILH, J., *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII,* Madrid, FCE, 1957, p. 172.

que a principios del siglo XVIII y con motivo de la Guerra de Sucesión (1700), tropas de varios países deambularon por la geografía española. España era una potencia europea y mantenía una presencia militar y diplomática en Europa, especialmente en Italia y en los Países Bajos. Existía, por tanto, todo un aparato estatal que pensaba y reaccionaba ante los cambios que ocurrían en los países europeos. Por lo que respecta a la falta de burguesía, José María Maravall escribe que el binomio Ilustración-Burguesía es uno de los dogmas más simplificadores que existen sobre la Ilustración. De hecho, en casi ningún país de Europa existió burguesía antes del siglo XIX, pero sí «un espíritu burgués» o una mentalidad «burguesa», entendida ésta como un pensamiento y una actitud orientada hacia una cierta racionalidad y utilidad. Pues bien, esta mentalidad existió en la España del siglo XVIII, aunque con peculiaridades retardatarias específicas[3]. Más aún, en España se desarrolló un movimiento ilustrado tan importante como en otros países europeos. Esta tesis es compartida por los historiadores Richard Herr, Antonio Domínguez Ortiz, Gonzalo Anes, Antonio Mestre, Antonio Elorza y María Carmen Iglesias[4].

En relación con las tesis de Menéndez Pelayo, Ortega y Gasset, Marañón y Subirats, quienes han calificado a la Ilustración Española de afrancesada, extranjerizante, católica e insuficiente, José A. Maravall responde lo siguiente: «Creo que la generación de mis maestros sufrió un error de óptica al apreciar el siglo XVIII en España, y aunque algunos no dejaran de estimar algunas de sus aportaciones, se equivocaron en general al medir el espesor de lo que su sedimentación había dejado sobre la sociedad española»[5]. El error óptico del que habla Maravall proviene de una historiografía que ha identificado Ilustración con Enciclopedismo, Revolución francesa, burguesía y emancipación racional (Kant). Pero la Ilustración fue un movimiento mucho más amplio que todos esos acontecimientos. La Ilustración arranca a finales del siglo XVII y no culmina de la misma manera en todos los países[6]. No es exacta, por tanto, la imagen de la Ilustración Española que va a remolque de otras naciones, como tampoco se puede identificar la

---

[3] MARAVALL, J. A., *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Siglo XVIII*. Introducción y compilación de María Carmen Iglesias. Madrid, Mondadori, 1991, p. 17.

[4] DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Madrid, Ariel, 1984; ATARD PALACIO, V., *La España el siglo XVIII. El siglo de las reformas*, Madrid, UNED, 1978; MESTRE, A., *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona, Ariel, 1976; ELORZA, A., *La ideología liberal de la Ilustración española*, Madrid, 1970; HERR, R., *España y la revolución del XVIII*, Madrid, 1964; ANES, G., «El antiguo Régimen. Los Borbones». Vol. IV de *Historia de España*, Madrid, Alfaguara, 1975.

[5] MARAVALL, J. A., *o. c.*, p. 246.

[6] En el *Primer Encuentro Hispano-alemán sobre la Ilustración en España y Alemania* celebrado en Cáceres, los asistentes al mismo concluyeron con estas palabras: «Habría una Ilustración Española que se hizo sin rupturas con la tradición, aunque no cuajara en una revolución, como en Francia, ni en una explosión cultural, como en Alemania». Cfr. MATE, R.-NIEWÖHNER, Fr. (Coords.), *La Ilustración en España y Alemania*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 8.

Ilustración Española con unas cuantas figuras descollantes, como Feijoo, Jovellanos, Campomanes, etc. En España, como en los demás países de Europa, la Ilustración hundía sus raíces mucho más atrás. «Así como los factores que originaron la decadencia actuaban ya en la época de la prosperidad económica, también las condiciones para el cambio, para la renovación, existían en los peores momentos de la decadencia»[7].

La Ilustración Española no fue un fenómeno repentino que tuvo su inicio con el cambio de dinastía (1700), ni fue el efecto de un proceso de imitación; tampoco tuvo por causa la crisis de valores que se produjo en Inglaterra y Francia a raíz de la revolución social y científica. Es sabido que a partir del siglo XVII España entró en una crisis de valores nacionales, de identidad nacional, a consecuencia del estado de prolongada decadencia y de oposición al cambio proveniente de los estamentos más retardatarios de la cultura española. La crisis desencadenó una reacción en dos direcciones: una hacia el pasado buscando las raíces de la auténtica tradición española, y la otra hacia lo que se hacía fuera en el orden científico y cultural. El año 1680 es la fecha escogida por los historiadores para señalar el despegue de la mentalidad típicamente barroca a otra de mayor preocupación por la ciencia moderna. Es verdad que fueron pocos los hombres de ciencia que había en España a finales del XVIII, pero representan el inicio de un movimiento socio-cultural (los *Novatores*) del que saldrá la Ilustración Española.

Los orígenes de la Ilustración Española no son filosóficos, porque no fueron preocupaciones teóricas sino prácticas las que desencadenaron sucesivamente en España el movimiento de la pre-ilustración e ilustración. Por eso decimos que la Ilustración Española tuvo un carácter constructivo, propugnando la utilidad social, la fe en la ciencia, el elogio de las artes útiles, la crítica de la nobleza ociosa, el rechazo del nacionalismo exacerbado y el enaltecimiento del trabajo. En este sentido, la definición kantiana de Ilustración, sintetizada en la idea de emancipación racional, no se adecúa exactamente al espíritu de la Ilustración Española, que fue más práctica que teórica, pero sin dejar por ello de ser Ilustración[8]. La Ilustración Española afectó especialmente a las clases sociales que ya disfrutaban de instrucción y habían recibido alguna enseñanza; al pueblo llegaron los efectos benéficos de la Ilustración, más de tipo material que cultural. La prueba de esto la tenemos en que «para el español de siempre, el *castizo* (cuyo prototipo se encarna en el pueblo, en la aristocracia y en el clero), la Ilustración era «lo otro», lo hereje-extranjero que sólo podía arruinar lo propio. Los ilustrados serían entonces una escasa minoría»[9].

---

[7] MARAVALL, J. A., *o. c.*, p. 355.

[8] FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *La Ilustración aragonesa. Una obsesión pedagógica*, Zaragoza, IberCaja, 1973.

[9] *Ibíd.*, p. 25.

3. LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DURANTE EL SIGLO XVIII

En el último cuarto del siglo XVII (1780) aparecieron en España los primeros signos renovadores de la filosofía, dominada hasta entonces por el aristotelismo-escolástico. Las figuras más representativas de la «nueva mentalidad» fueron Luis Rodríguez de Pedrosa (1599-1673), Juan Caramuel (1606-1682), Sebastián Izquierdo (1601-1681) e Isaac Cardoso (1615-1680). Los cuatro autores eran partidarios de la ciencia moderna y se mostraron antiaristotélicos en las cuestiones relacionadas con la Física, sustituyendo el hilemorfismo aristotélico por el atomismo[10]. Aunque ninguno de estos filósofos tuvieron una influencia decisiva en la filosofía española de su tiempo, sus filosofías son un claro indicio de la nueva mentalidad que comenzaba a gestarse a mediados del siglo XVII y que se consolidó en los últimos años de ese siglo y principios del siguiente. Las primeras reacciones contra la mentalidad tradicional tuvieron lugar fuera del ámbito de las Universidades. Grupos de eruditos y de científicos se reunían en casa de personas influyentes para discutir en tertulias temas relacionados con la filosofía y la ciencia. A estas reuniones llegaban noticias procedentes de instituciones científicas, como la famosa Royal Society de Londres y la Academia de las Ciencias de Berlín. Las Universidades representaban la actitud más conservadora, mientras que las Tertulias y las Academias eran partidarias de introducir las novedades filosófico-científicas que iban llegando[11]. De ahí deriva el nombre de *Novatores* con que fueron motejados por los conser-

---

[10] *Juan Caramuel,* monje cisterciense, pasó la mayor parte de su vida fuera de España. Mantuvo correspondencia con Descartes, Gassendi y Kirker, y escribió diversos tratados filosófico-científicos considerados como muy avanzados. *Sebastián Izquierdo,* jesuita, famoso por su obra *Pharus Scientiarum* (1659), mereció los elogios de Leibniz y Kirker. *Isaac Cardoso,* médico judío, es autor de *Philosophia libera* (1673), un himno a la libertad de pensamiento. *Luis Rodríguez de Pedrosa,* médico portugués que paso casi toda su vida en España, fue un adelantado de la nueva ciencia en un medio hostil como era la universidad de Salamanca, de la que fue catedrático de medicina y de Filosofía natural. Sobre la filosofía española del siglo XVII, cfr. ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español,* T. 3, Madrid, Espasa-Calpe, 1981; SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, F., *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII,* Madrid, Alianza, 1991; QUIROZ MARTÍNEZ, Olga V., *La introducción de la filosofía moderna en España: El eclecticismo de los siglos XVII y XVIII,* México, 1949.

[11] En Madrid se formaron Tertulias en casa del Conde de Salvatierra, del Duque de Montellano, del Conde de Villablina, del Marqués de Villena, etc. En Valencia se celebraron Tertulias filosóficas en casa del Marqués de Villatortas, D. José de Castellví, a la que asistieron Tosca, Corachán y Manuel Martí. En Sevilla se juntaban los filósofos en la regia Sociedad de Medicina y Ciencias. La única orientación ideológica que se tenía en estas tertulias era la apertura a las nuevas corrientes científicas. En ningún caso fueron un pretexto para hacer laica la filosofía liberándola de la mano de los religiosos. Precisamente, fueron clérigos la mayor parte de los innovadores: Caramuel, Jaime Servera, Juan Bautista Corachán, Avendaño (Nájera) y Feijoo. La acción de los novatores se desarrolló entre los años 1780-1725, y su labor es considerada como preludio de lo que será la Ilustración en España. Cfr. MINDÁN, M., *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII,* Zaragoza, 1991, p. 103.

vadores[12]. Estas novedades se referían tanto al contenido científico-filosófico de sus obras como al lenguaje en que se expresaban, la lengua castellana, que desplazaba al latín en los libros que salían de la Universidad. El médico aragonés Andrés Piquer fue el primer español que escribió un Tratado de Física completo e independiente de la filosofía, en castellano:

> «La escribo en lengua española porque deseo que la entiendan todos, y porque juzgo que nuestra lengua a ninguna otra cede en limpieza, abundancia y fuerza de expresión… No pretendo por eso hacer creer que todo lo que hay en esta obra es nuevo, pero lo son muchas cosas, así de las que pertenecen a los experimentos, como a las opiniones[13].»

Los Novatores defendían el atomismo o filosofía corpuscular, una filosofía contraria al hilemorfismo aristotélico, en lo que respecta a la constitución de los cuerpos. Sus innovaciones consistían en rechazar la pura potencialidad de la materia primera, las formas sustanciales y accidentales, las cualidades ocultas, el horror al vacío, sustituyéndolos por una física corpuscular, en que unos siguen a Gassendi (atomismo heterogéneo), otros a Maignan (atomismo heterogéneo) y unos pocos a Descartes (torbellinos). En los demás temas no se oponían a Aristóteles. La polémica estuvo polarizada por los religiosos de la Orden de los Mínimos, a la que pertenecían los religiosos franceses Maignan y Saguens. Éstos eran partidarios de la teoría atomista. A ellos se unió el médico murciano *Diego Mateo Zapata*, quien polemizó con el obispo de Jaén, *Francisco Palanco*, que se había pasado a las filas conservadoras[14]. A las críticas de Diego Zapata contra Palanco se unió *Alejandro de Avendaño*, seudónimo de Juan de Nájera, fraile Mínimo de Sevilla[15]. En favor de Palanco salieron el médico alcalaíno Juan Martín de Lesaca y Bernardo López de Araujo[16].

Esta ruidosa controversia entre continuistas e innovadores contribuyó a mitigar los excesos de unos y de otros, dando lugar a la formación de una corriente *ecléctica* que alcanzó en España características propias. Un ejemplo de este eclecticismo fue el libro del jesuita y profesor salmantino Luis Lossada (1681-1748), titulado *Cursus philosophicus* (1724-1735), en el que

---

[12] La palabra *novatores* aparece por vez primera en la obra de Francisco Palanco, titulada *Dialogus physico-theologicus contra philosophos novatores*, 1714.

[13] MINDÁN, M., *Andrés Piquer. Filosofía y Medicina en la España del siglo XVIII*, Zaragoza, L. General, 1991, pp. 61-62.

[14] PALANCO se hizo famoso por su obra *Dialogus phisico-theologicus contra philosophiae novatores, sive Thomistae contra Athomistas*, 1714.

[15] AVENDAÑO, A., *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del P. Martín Palanco*, 1716.

[16] MARTÍN DE LESACA, J., *Formas aristotélicas ilustradas a la luz de la razón, con que responde a los diálogos de D. Alejandro de Avendaño y a la censura del Sr. D. Diego Mateo Zapata*, 1717; *Colirio filosófico aristotélico*, 1724; LÓPEZ DE ARAUJO, B., *Centinela Médico aristotélico contra scépticos*, 1725.

se recoge abundante información sobre las nuevas teorías físicas, pero sin que llegue su autor a declararse en favor de las mismas. Eran los años en que el eclecticismo no estaba aun definido y no gozaba de la simpatía de todos. Con el tiempo, el eclecticismo adquirió una connotación positiva dentro de los propios escolásticos, que vieron en él una posible solución al fragmentarismo de las escuelas tradicionales, puesto que permitía recoger lo común de todas y así poder enfrentarse críticamente a las corrientes modernas del pensamiento. Los eclécticos reivindican la libertad filosófica dentro de la tradición cristiana, porque creen que ninguna escuela goza en exclusiva de la verdad en todos los terrenos. La postura ecléctica encierra por tanto un distanciamiento crítico y un relativismo historicista respecto a las autoridades filosóficas, pero, en comparación con los escépticos permanecen demasiado preocupados por las cuestiones de la ortodoxia dogmática y no tanto por legitimar los nuevos conocimientos empíricos. La preferencia por las cuestiones teológicas y morales es un síntoma de que el eclecticismo encuentra su tierra de cultivo en un ambiente marcado por preocupaciones clericales, mientras el escepticismo encontró sus más destacados adeptos en la profesión médica[17].

Entre los religiosos, los dominicos y los jesuitas tuvieron más dificultades para asimilar el eclecticismo, debido a que en sus ordenanzas particulares figuraba la obligación de seguir a Aristóteles. Pero el tiempo corría en favor del eclecticismo. Era inútil, por tanto, cerrar los ojos a los avances que ofrecía la ciencia, permaneciendo anclados en una disciplina de escuela en la que ya no creían. Por eso, fueron los propios jesuitas quienes más se movieron en la búsqueda de fórmulas de concordia y de conciliación entre el respeto al pasado y las exigencias de la ciencia moderna. La universidad de Cervera (Lérida) fue pionera en cuanto a receptividad de las ideas modernas, gracias a la labor de los jesuitas. El título de la obra del jesuita cervariense Mateo Aymerich expresa bien a las claras el sentido ecléctico-sincretista (antiguo-nuevo) de la escuela jesuítica de Cervera: *Systema antiquo-novum jesuiticae Philosophiae contentiosam et experimentalem philosphandi methodum complectens* (Sistema antiguo-nuevo de filosofía jesuítica que contiene un método discursivo y experimental de filosofar, Cervera, 1747). El autor de la obra trata de conciliar el innatismo de Malebranche con el empirismo de Locke, la física experimental con el método silogístico. Cuando la posición escolástica ya no tiene ninguna relación con la realidad, Aymerich acude a la socorrida fórmula: *non repugnat experientiae* (no contradice a la experiencia).

El eclecticismo-sincretista de los jesuitas corrió paralelo al eclecticismo de los neo-humanistas de Valencia, encabezados por Gregorio Mayans. Estos, llevados de su devoción por el pasado, trataron de compaginar lo antiguo con lo moderno. Lo antiguo es un valor, y esconde razones válidas

---

[17] SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, F., *o. c.*, p. 110.

para los hombres de hoy. A este grupo perteneció el médico aragonés Andrés Piquer, que fue duramente criticado por otro médico aragonés, Antonio Herrero, desde su posición cartesiana y sistemática: «Un ecléctico no es más que un Philósopho, que no hace empeño de seguir una secta, sino de tomar libremente lo que le parece más verosímil»[18]. Ahora bien, como lo verosímil no es una verdad demostrada, resulta que el eclecticismo es un subjetismo total.

Felipe V y Fernando VI tropezaron con el inmovilismo de las Universidades a la hora de reformar la enseñanza; por eso crearon Instituciones paralelas a la Universidad. Tras la expulsión de los jesuitas, parecía posible llevar a cabo una reforma de gran envergadura, introduciendo las doctrinas filosóficas que en aquellos momentos estaban en boga en Europa: el empirismo de Locke y el enciclopedismo. Sin embargo, Carlos III continuó apoyándose en el conservadurismo de la mentalidad ecléctica. Todo el progreso reformista se limitó a imponer en las Universidades el libro de texto de Boerhaave, en Medicina, y el de Jacquier, en Filosofía. Estos manuales eran superiores a los que habían estado en uso en la Universidad hasta entonces; pero sucedía que «ambos tenían ya medio siglo de antigüedad y respondían a los primeros intentos de integrar el experimentalismo y la mecánica newtoniana, pero en ningún modo reflejaban el estado de la ciencia europea en la segunda mitad del Siglo de las Luces»[19].

4. LA ILUSTRACIÓN ARAGONESA

Desde la época de Fernando el Católico no había tenido Aragón tanto peso en la vida española como tuvo durante el siglo XVIII. En todos los ámbitos de la vida nacional dejaron su impronta los ilustrados aragonés. En política destacaron el Conde de Aranda (1719-1798), Manuel de Roda (1708-1782) y José Nicolás de Azara (1730-1804); en ciencias, Andrés Piquer (1711-1772), Félix de Azara (1742-1821) e Ignacio Jordán de Asso (1742-1814); en preceptiva literaria, Ignacio de Luzán (1710-1785); en pedagogía, Josefa Amar y Borbón (1742-?); en Bellas Artes, Francisco Goya (1746-1828); en periodismo, Martínez de Salafranca (1697-1772) y Francisco Mariano Nipho (1719-1803). A esta lista hay que añadir los nombres de los ilustrados aragoneses que ejercieron su acción dentro de Aragón, como Ramón Pignatelli (1734-1793), el Conde de Fuentes, Félix Latassa (1733-1805), Normante (1759-?), etc. La contribución aragonesa a la Ilus-

---

[18] HERRERO, A., *Examen del discurso del Doctor Andrés Piquer, Médico de Cámara de S. M. sobre la aplicación de la Philosophia a los assumptos de Religión en varias cartas, donde se trata del poder natural de los buenos y malos Ángeles para mover los cuerpos* (Madrid, 1760), p. 10.

[19] SÁNCHEZ-BLANCO, F., *o. c.*, p. 133.

tración Española fue, pues, importante en cuanto al número de personas y en cuanto a obras artísticas y materiales realizadas[20].

Aunque algunos de los ilustrados mencionados vivieron y trabajaron fuera de Aragón, no por ello dejaron de interesarse por su región de origen y de hacer valer su influencia en los asuntos que atañían a la misma. El sentimiento regional estuvo presente en los que vivieron fuera y en los que quedaron dentro. Esta unidad de acción de los ilustrados aragoneses en cuanto aragoneses y para Aragón, es lo que permite hablar con todo derecho de una IIustración Aragonesa dentro de la Ilustración Española.

En Aragón, como en el resto de España, la Ilustración estuvo precedida por el movimiento renovador de los Novatores. Entre finales del siglo XVII y principios del XVIII fueron los «arbitristas» quienes contribuyeron con sus soluciones económicas, a veces extravagantes, a crear una nueva mentalidad. En Aragón son conocidos Antonio Cubero Sebastián, Pedro Borruel, Diego José Dormer y José Gracián Serrano. Borruel y Gracián Serrano fueron partidarios de proteger los productos aragoneses frente a los productos franceses, cargando a éstos con impuestos. Por su parte, Cubero y Dormer abogaron por un mercado libre, abierto a la competencia, incluida la extranjera, como medida para fomentar el comercio. También recomendaron la incorporación de técnicos extranjeros para suplir el retraso técnico de Aragón[21].

Otro campo en el que los *Novatores* aragoneses rompieron con los esquemas tradicionales fue el de la Medicina. En realidad, más que de una novedad se trataba de continuar dentro de una línea progresiva que se había iniciado en siglo anteriores. El Hospital de Nuestra Señora de Gracia fue uno de los primeros del mundo que se especializó en la atención a los enfermos mentales (1425). Además, este Hospital gozaba del privilegio real de poder realizar disecciones de cadáveres humanos desde

---

[20] OLAECHEA, R., *El Conde de Aranda y el «Partido Aragonés»*, Zaragoza, 1969. En torno al Conde Aranda, nombrado Presidente del Consejo de Castilla y Capitán General de Castilla (1766-73) se formó un grupo de influencia conocido como "partido aragonés" (aristócratas, clérigos, camaristas, consejeros, empleados de administración, y miembros de embajada), compuesto preponderantemente por aragoneses, pero no exclusivamente. Cf. FERRER BENIMELI, J. A. (Coord.), *El Conde Aranda. Catálogo de la exposición*, Zaragoza, Ibercaja, 1998.

[21] Diego José Dormer, obtuvo en propiedad el cargo de cronista (1677), sucediendo a Juan José Porter y Casanate. Falleció el año 1708. José Gracián Serrano y Moreno, fue partidario de incorporar el puerto de Vinaroz (Castellón) a Aragón. Publicó: *Exhortaciones a los aragoneses al remedio de sus necesidades* (1684), *Discurso sobre las ventajas y recursos del Reyno de Aragón en orden a su verdaderas necesidades* (1678). Sobre Gracián Serrano, Cfr. REDONDO VEINTEMILLAS, G., «Aragón y Gracián Serrano: datos para un estudio», en *Teruel*, Enero-junio (1980), pp. 49-53; *Historia de la Economía política de Aragón*, Zaragoza, 1798; PÉREZ SARRIÓN, G., *La integración de Zaragoza en la red urbana de la ilustración (1700-18008)*, Zaragoza, Ayuntamiento-CAI, 1998.

1488[22]. Los Estatutos universitario de 1597 trajeron nuevos avances para la Facultad de Medicina: se ampliaban las cátedras a seis, y se añadían las enseñanzas de Anatomía y Cirujía, «signo de modernidad tendente a paliar la división entre médicos y cirujanos y, por tanto, a aproximar la ciencia y la técnica». Los Estatutos de 1625 introducen la novedad del estudio de las hierbas, incorporado a la cátedra de Anatomía. En el Curso de 1686, el catedrático de Anatomía, Francisco San Juan Campos, explicaba en su cátedra la doctrina de la circulación mayor de Guillermo de Harvey, y «en su claustro estuvo el único catedrático de Medicina del país que se atrevió a romper definitivamente con los planteamientos tradicionales: José Lucas Casalete»[23].

El año 1681 se modificaron las Ordenaciones de dicho Hospital, completando las ya existentes. En ellas se regula el número del personal facultativo, se crean las secciones de cirugía, obstetricia, enfermedades venéreas, tiñosos y locos. Estos últimos son reconocidos como enfermos y, por tanto, son objeto de asistencia médica como los demás. Dentro del empobrecido panorama universitario español del siglo XVII, la Facultad de Medicina de la universidad de Zaragoza contó con destacados científicos. Uno de éstos fue Matías de Lleras, autor de *Manus medica dextera quinque dígitos continens* (1666). Su tradicionalismo y galenismo más ortodoxo estuvo acompañado de un sobrio sentido práctico y de su capacidad de observador clínico. Le sucedió en la cátedra de Prima de Medicina José Lucas Casalete (1677), que se enfrentó al galenismo hasta entonces vigente, no solo en el terreno doctrinal sino también en el práctico, defendiendo un nuevo método curativo de las fiebres que suponía un fuerte ataque al abuso de la sangría por parte de los galenistas. La base doctrinal de Casalete consiste en una combinación de la iatroquímica (movimiento que intenta explicar la salud y la enfermedad desde supuestos químicos), con el solidismo neometodista de Próspero Alpino, quien sustituye el humoralismo tradicional por una visión atomista del cuerpo humano. Caselete fue víctima de una gran campaña nacional emprendida por los conservadores contra su enseñanza[24]. Tres años más tarde, las doctrinas de Casalete fueron criticadas por su discípulo Nicolás Francisco San Juan y Domingo en la obra *De morbis endemiis Caesar Augustae* (1688). Se trata del primer título «moderno» aparecido en España de los llamados «topografías médicas», género literario que alcanzaría gran importancia durante la Ilustración y buena parte del siglo XIX. Por su parte, Casalete publicó en Zaragoza la obra *Duae controversiae* (1687), en la que ratifica los principales puntos de

---

[22] Cfr. *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Madrid, Ed. Nacional, 1983, p. 141; CELMA DELGADO, R., *Cirujanos aragoneses (siglos XVII y XVIII)*, Zaragoza, 1968.

[23] *Historia de la Universidad de Zaragoza, o. c.*, p. 141.

[24] LÓPEZ PIÑERO, J. M.ª, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, p. 413.

su nueva práctica. Casalete recomienda llevar a cabo un estudio amplio de las condiciones ambientales para determinar el origen de algunas enfermedades que afectan al hombre.

El médico italiano Juan Bautista Juanini (1636-1691) contribuyó a la difusión de las ideas modernas en el ambiente zaragozano[25]. Durante su estancia en esta ciudad se relacionó con Casalete y con personalidades europeas de la medicina, entre ellas dos seguidores de la iatroquímica, François Bayle (Toulouse) y Raymond Vieussens (Montpellier). Publicó en Zaragoza *Nueva Idea Physica Natural* (1685), en donde explica su concepción del mundo físico a partir de la «esencia motriz» del mismo, que Juanini identifica con las dos sustancias químicas básicas: los «sales» ácidos y álcali. Juanini fue un decidido cultivador de la anatomía práctica. En sus obras da detalles de las circunstancias en las que realizó varias autopsias en centros oficiales, como el Hospital General de Zaragoza.

Juanini es considerado como el autor de la primera obra médica plenamente moderna que se publicó en España, y lleva el título de *Discurso político y phísico* (1679). «Nuestro método, escribe Juanini, será del todo diferente del que han usado hasta ahora así los antiguos como los modernos, porque nos apartaremos de toda suerte de argumentos escolásticos, y en particular de si fue o si ha de ser extendida, sólida, impenetrable, divisible, figurada, larga, ancha, profunda, sin usar de tantos argumentos, ni entrar en tantas controversias, sólo atender a la verdad, y que lo que se dice o se ventila sea de un modo… que todos lo puedan entender; y en las dificultades que se pueden ofrecer, valerse de las demostraciones y experiencias mecánicas, con las cuales se reducirá a evidencia todo lo que se trata, por dificultosa que sea la materia»[26].

Una figura perteneciente a la «subcultura científica extra-académica» que entró en colisión con las doctrinas tradicionales fue el sacerdote Juan de Vidós y Miró, autor de la obra *Medicina y cirujía y espagírica* (1674), prologada por José Lucas Casalete. Vidós ataca duramente la autoridad de los clásicos, pero en realidad él no pasó de ser un curandero que ofrecía remedios «extraordinarios» que no justificaban el adjetivo «espagírica» (química) que llevaba su obra, y que utilizó por el prestigio social que implicaba tal palabra. Los Novatores se alinearon a veces con estos personajes porque, a pesar de sus excesos especulativos y su tendencia al ocultismo, contribuían al debilitamiento de las posiciones tradicionales.

---

[25] Este médico milanés estuvo al servicio del príncipe Don Juan de Austria. En Zaragoza se relacionó con el grupo de médicos que por entonces formaban uno de los núcleos renovadores más importantes de España, y mantuvo estrecha relación con Casalete. Después de su estancia en Zaragoza, vivió en Madrid, pero sus relaciones con los novatores madrileños no fueron tan cordiales como las que mantuvo con los novatores zaragozanos, seguramente porque los madrileños habían apoyado la causa de Felipe V.

[26] López Piñero, J. M.ª, *o.c.,* p. 407; Fernández, A., *La medicina del siglo XVII en Aragón*, Zaragoza, CAI 100, 1999.

5. LA VIDA UNIVERSITARIA EN ARAGÓN

La Facultad de Artes se había convertido en un campo de batalla a causa de la cátedra «indiferente» de Artes. Los religiosos controlaban la mayoría de las cátedras, excepto las de Medicina. Según comenta Manuel Jiménez Catalán, de los 1577 impresos salidos de las prensas zaragozanas a lo largo del siglo XVIII, el 50,9% de los mismos trataban de temas religiosos. El único libro de interés profano que se publicó en Zaragoza entre los años 1700-1750, fue *La Poética* de Luzán (1737). Los demás libros, y teniendo en cuenta sólo las obras más voluminosas, son obras de piedad y religión. «Diríase que en la Zaragoza de Felipe V no había más hombres cultos que los teólogos»[27]. En la segunda mitad del siglo disminuyen los libros con temática religiosa y aumentan las obras de carácter civil y político, de economía y derecho, promovidos por la iniciativa de la Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País.

Entre las obras filosóficas publicadas en Zaragoza, Jiménez Catalán señala la del fraile mercedario Francisco Salvador y Gilaberte (1672-1752), natural de Ambel[28]. Es una introducción a la lógica de Aristóteles según la exposición de santo Tomás. Esta obra era la Introducción de un Curso de Artes (Lógica, Metafísica y Física) que no llegó a terminar. En esta obra se ocupa de las tres operaciones del entendimiento: simple aprehensión, juicio y raciocinio o argumentación. La obra tiene interés histórico por las referencias que hace a otras doctrinas y escritores de su época, y por el diálogo que mantiene con todos ellos, por ejemplo, con Caramuel (1606-1688), Sebastián Izquierdo (1601-1681), Jaime Servera (m. 1722), Vicente Tosca, etc.; éstos dos últimos de la universidad de Valencia, los cuales mantienen posiciones antitomistas, sobre todo en Física. Francisco Salvador los llama «neoteóricos y recentiores», una terminología que acabarán aplicando los aristotélico-tomistas a los defensores de la nueva Física: los Novatores. En su exposición sigue de cerca la obra de otro fraile de la Merced de Zaragoza, Manuel Sánchez del Castellar y Arbustante (1661-1707), residente en Valencia y autor de una famosa obra contra Caramuel[29].

El lugar marginal que los Estatutos universitarios concedían a las Matemáticas («Si algún tiempo sobrara "se empleará en leer metaphisica o mathemáticas, según pareciera más útil y provechoso a los oyentes"»)

---

[27] AGUILAR PIÑAL, F., «Aragón en el siglo XVIII: predicación y mentalidad popular», en *Actas del Seminario de Ilustración aragonesa,* Zaragoza, 1987, p.

[28] *Institutiones Summulisticae in logicam Aristotelis ad mentem Doctoris Angelici Divi Thomae concinnatae,* Zaragoza, 1700.

[29] *Certamen singulare inter illustriss. D. Caramuel, qui logicam novan ingenio adstruit et magistrum Arbustante, mercedarium qui logicam novam doctrina destruit,* Valencia, 1703. Cfr. MUÑOZ DELGADO, V., «Francisco Salvador y Gilaberte, profesor de la Universidad de Zaragoza y su manual de súmulas (1700)», en *Cuadernos Salmantinos de F.*, XV (1988), pp. 235-274.

muestra que los saberes del Quadrivium (geometría, astronomía, matemáticas y música) seguían estando clasificados entre los «saberes raros», con la consiguiente falta de estima por parte de los alumnos y la carencia de profesorado para impartir esas materias. Esta situación se prolongó durante gran parte del siglo XVIII. En los Estatutos de 1753 se autorizaba la instauración de una cátedra de Matemáticas, pero ya se declaraba en principio que no disfrutará de dotación alguna. De hecho, esta autorización no se llevó a cabo o porque faltaron medios económicos o porque no había profesor para ocuparla. En las *Memorias literarias* de Camón y Tramullas se dice acerca de la Universidad: «Un maestro de artes debía ser perfecto en éstas y acaso el bachiller de artes era examinado en las tres primeras ciencias del trivio: el de la lógica, en ésta además de aquéllas, y el de la filosofía, en las partes de ella que mandaba el estatuto explicasen los catedráticos. Porque no es de creer que fuesen examinados en música, astrología, geometría ni aritmética los bachilleres de artes, en una universidad en que ningún maestro o catedrático tuvo obligación de enseñar esas artes»[30].

Este problema no era exclusivo de la universidad de Zaragoza. En Salamanca, Diego Torres Villarroel, catedrático de Matemáticas, se lamentaba de la misma falta de interés hacia este saber. Y don Antonio Tavira (1737-1807) elevaba al Consejo un Memorial exponiendo que «la Universidad no se halla en estado de juzgar sobre oposiciones a esta cátedra porque hay pocos graduados que entiendan lo que son Matemáticas»[31].

Hasta mediados del siglo XVIII las Universidades españolas llevaron una vida rutinaria y vivieron de espaldas a la modernidad. Por este motivo comenzaron oírse las voces de Mayans, Verney, Olavide, etc. pidiendo su reforma, la cual se hizo realidad a partir de la segunda mitad del siglo por obra del grupo de ministros ilustrados formado por Aranda, Roda, Grimaldi, Campomanes y Floridablanca. Hasta entonces, las Universidades habían funcionado de manera autónoma respecto del poder estatal, con el que se relacionaban a través de la Secretaría de Gracia y Justicia del Consejo de Castilla. El 14 de marzo de 1769 se creó el cargo de Director de Universidad, que era una forma de controlar y de centralizar las Universidades. Por Real Decreto de 15 y 22 de febrero de 1771 son reformados los Estatutos de los Colegios Mayores, causantes en gran parte del empobrecimiento intelectual de las Universidades[32]. Con esta reforma, las becas serían concedidas por un sistema de oposición. Además, fueron abolidos los privilegios papales y reales.

---

[30] *Plan que presenta el estado actual de la Universidad Literaria de Zaragoza... catedráticos, doctores y maestros, renta y colegios de estudios.* Dispuesto por don Inocencio De Camón y Tramullas. Contiene *Memorias Literarias de Zaragoza*, por Francisco Moreno, Zaragoza, 1768, parte tercera, pp. 423-424.

[31] SIMÓN REY, D., *Las Facultades de artes y teología de la Universidad de Salamanca en el siglo XVIII*, Salamanca, Universidad, 1981.

[32] En España había 6 Colegios Mayores: cuatro en Salamanca y uno en las universidades de Valladolid y Alcalá. La distinción entre colegiales y manteistas era tajante. Los prime-

En abril de 1776 entró en funcionamiento la Reforma de las universidades de Salamanca, Alcalá y Valladolid. Poco a poco se fue extendiendo esa Reforma a las demás Universidades, entre ellas la de Zaragoza (12 enero de 1786). La expulsión de los jesuitas en 1767 facilitó la implantación de la Reforma Universitaria, puesto que éstos controlaban las cátedras de humanidades, filosofía y teología de casi todas las Universidades españolas.

La Facultad de Artes se vio favorecida con esta reforma, pues entre los objetivos de los reformistas ilustrados estaba la potenciación de los saberes científicos (matemáticas, física, química, etc.). Sin embargo, la falta de profesores preparados y la escasez de recursos económicos impidió que prosperasen tan nobles propósitos en la universidad de Zaragoza. A pesar de esta dificultades, durante las dos últimos decenios de siglo la universidad de Zaragoza se convirtió en una de las universidades españolas más concurridas y más «modernizadas». A partir de la reforma de los Estatutos en 1747, las autoridades académica de Zaragoza habían ido introduciendo modificaciones hasta concluir en los Estatutos de 1786.

En el año 1779 tuvo lugar un hecho importante para la enseñanza de la filosofía en España: la implantación obligatoria del libro de texto de filosofía de Francisco Villalpando. El Consejo de 3 de noviembre de 1779 ordenaba que: «donde no se enseñe la filosofía por las *Institutiones* filosóficas del P. Francisco Jacquier ni la física por Musschenbroek, se estudie desde el curso próximo venidero por dichas *Instituciones* filosóficas, o por el curso del P. Villalpando». Esta orden significaba la introducción de la filosofía moderna en las Universidades españolas[33]. La universidad de Zaragoza aceptó la Orden, pero antes de ponerla en práctica recabó información de las demás universidades sobre la estimación que les merecía el texto de Villalpando. Parece ser que el texto de Villalpando fue implantado de forma oficial en Zaragoza al inicio del curso 1781. No se vuelve a tener noticias del texto en cuestión hasta el Claustro del 17 de agosto de

---

ros pertenecían a las clases pudientes, gozaban de becas en alguno de esos Colegios, y al finalizar los estudios podían continuar en las hospedería del Colegio hasta que ocupaban algún puesto oficial, según el escalafón. El peso de estos colegiales ante las autoridades académicas y ante los alumnos era grande. A los privilegios que ya tenían por ser becarios se unía la influencia a la hora de ocupar los principales puestos oficiales. Cfr. ELIOTT, J. H., «Las Universidades en Castilla, 1500-1700», en *Poder y sociedad en la España de los Austrias,* Barcelona, 1982; Id., *Universidad y sociedad en la España moderna*, Madrid, 1981.

[33] Francisco de VILLALPANDO nació en Villalpando (León) el año 1740. Fue fraile capuchino y falleció en año 1797. Es el autor del libro de texto de filosofía: *Philosophia ad usum Scholae FF. Minorum S. Francisci Capuccin. Provinciae utriusque Castellae accommodata. In meliorem, concinnioremque formam redacta, antiquis, obsoletisque opinionibus libera, ac Recentiorum inventis, tum pro ratione efformanda, tum pro rerum naturalium cognitione adipiscenda, aucta et locupletata.* 3 vols, Madrid, 1777-78. El título del libro de Francisco JACQUIER es: *Institutiones philosophicae ad studia theologica accommodata*, Roma, 1749. Jacquier se muestra newtoniano en física y ecléctico en filosofía. Peter MUSSCHENBROEK: *Elementa physicae conscripta in usus academicos*, Nápoles, 1751. Es un óptimo conocedor de la física de Newton, a quien había tratado personalmente.

1786, durante el cual D. Manuel Abadal, catedrático de Artes, presentó a los claustrales un epítome del libro de Villalpando, escrito en forma de catecismo a base de preguntas y respuestas[34]. El resumen de Abadal fue aprobado por los consiliarios y catedráticos zaragozanos, quienes impusieron el estudio de la filosofía de Villalpando por la sinopsis de Abadal con carácter obligatorio. De esta forma, los jóvenes estudiantes de Artes adquirían una preparación más sólida desde el punto de vista científico[35]. El texto de Villalpando, en forma resumida por Abadal, lo estudiaban los alumnos de Artes a lo largo de tres Cursos (dialéctica y lógica mayor, metafísica-ética y física) dedicando a tal fin tres horas diarias (8-9, 10-11, 2-3). La filosofía tenía carácter obligatorio para ingresar en las otras Facultades.

Pasado algún tiempo, el mismo Abadal redactó una lista de 52 Cuestiones y materias (16 para el primer año, 7 para el segundo y 16 para el tercero) entresacadas del epítome y con el fin de ayudar a los alumnos a preparar los exámenes. El Claustro las aceptó como instrumento de trabajo en el Pleno de 10 de octubre de 1786. La lista quedaba abierta a posibles incorporaciones de otras cuestiones. El contenido de las tres primeras cuestiones, sobre el carácter social del hombre, era éste:

1.ª «Existe una falsa fábula que dice que los hombres vivieron durante mucho tiempo como animales irracionales. Como quiera que el hombre es un animal social y político, no ha existido intervalo entre el hecho de existir y el ejercicio de hablar y de relacionarse socialmente».

2.ª «Todos los hombres son libres por naturaleza, pero no son inmunes al peso de la ley y de la autoridad».

3.ª «El legislador humano puede imponer leyes que obliguen en conciencia».

La implantación del libro de Villalpando significó para la filosofía española un giro fundamental, al quedar ésta orientada hacia los temas más candentes de la filosofía moderna (gnoseología, filosofía natural y ética), en detrimento de los temas clásicos, como la ontología, la psicología racio-

---

[34] ZAMORA SÁNCHEZ, G., *Universidad y filosofía moderna. La labor reformista de Francisco Villalpando*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1989, p. 204.

[35] «...que éste, siendo ya catedrático de filosofía al tiempo que aquella Universidad (obedeciendo las acertadas resoluciones del Consejo) había determinado se enseñase en sus escuelas por la obra del P. Francisco Villalpando, no pudo mirar con indiferencia la sólida instrucción de la juventud puesta a su cargo, desmayada para emprender un nuevo estudio no menos útil que profundo; desde luego procuró instruirse en los conocimientos necesarios a las matemáticas, a fin de explicar a sus discípulos el P. Villalpando; y, no contento con unos progresos regulares, los facilitó mayores, trabajando un compendio, o sinopsis de la obra del referido Villalpando, logrando, de esta suerte, hacer claros y perceptibles a los jóvenes sus principios y durables sus conocimientos...». (Informe del rector de la Universidad de Zaragoza sobre Abadal). Cfr. Zamora, G., *o. c.*, p. 206.

nal y la teodicea). El resumen del libro de Villalpando por Abadal estuvo vigente en la universidad de Zaragoza durante veinte cursos, es decir, hasta la conclusión del curso 1798-99, en que se volvió de nuevo a las *Institutiones* filosóficas de Francisco Jacquier.

Pocas son las referencias que se han conservado en relación con el estudio de la filosofía en la universidad de Zaragoza a lo largo de estos veinte años. Consta que el marqués de Ayerbe, en calidad de regidor de las clases nobles de esta ciudad y de informante para la cátedra de filosofía, presentó al Consejo de Castilla una recomendación para que fuera aumentado el cuestionario de ética en el temario de las oposiciones. En repetidas ocasiones se recuerda a los catedráticos la prohibición de dictar en clase a los alumnos. También encontró eco en la universidad de Zaragoza la gran cuestión filosófica de aquel momento en Europa: la lucha de las Facultades. La autonomía de la razón, afirmada plenamente por Kant, implicaba que la filosofía se deshacía del carácter propedéutico que había tenido hasta entonces y se convertía en un saber completo en su género y se igualaba con las demás Facultades.

Distinta suerte corrió en la universidad de Huesca la Orden ministerial de implantar «el libro de Villalpando o de Jacquier». La Universidad Sertoriana era una de las universidades más tradicionalistas de España. La respuesta de los mandatarios oscenses fue ésta:

> «Consejo en la ciudad de Huesca, a 17 de junio de 1780… Acordó también el consejo que, en razón de no parecer útil, ni adaptable a esta escuela la enseñanza de la filosofía por el P. Villalpando, por varias razones que se han tenido presentes, se represente al supremo Consejo exponiéndole las dichas razones, a fin de que les releve de la enseñanza de la filosofía por el expresado doctor.»

En consecuencia, la Universidad oscense continuaría usando la *Summa Theologica* para el estudio de la Teología, y el manual del dominico Goudin para el de la Filosofía, debido a los resultados tan positivos que dicho libro de texto había dado entre los estudiantes de Huesca[36]. Igualmente, el Claustro oscense alegó razones para no implantar en su universidad el libro de texto de Francisco Jacquier, señalando: *a)* la poca atención que Jacquier dedica al tratado de los predicamentos y predicables, que resultaba importantísimo para las oposiciones de filosofía; *b)* Jacquier se ocupa con amplitud de cuestiones prolijas y difíciles de aritmética, matemáticas y geometría, y se olvida de la física (escolástica), importantísima para las

---

[36] «Desde aquel tiempo se ha acreditado un singular aprovechamiento en los cursantes, pues los que siguen en lo sucesivo jurisprudencia canónica y civil hallan en dicho autor la instrucción suficiente para raciocinar en las frecuentes disputas de oposiciones; y los que caminan por la teología, que es la mayor parte de los cursantes, unos principios seguros, y conexos con los que establece el Angélico Doctor en la Suma Teológica», en ZAMORA, G., *o. c.*, p. 213. Antonio GOUDIN, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*. Coloniae Agripinae, 1693. Este libro estaba en desuso en la mayoría de las Universidades.

oposiciones de filosofía; *c)* la experiencia confirma que en cuantas partes se han dado dichas *Instituciones,* se ha advertido el poquísimo aprovechamiento de los discípulos; y, si lo han querido repetir otro trienio, han quedado desiertas las aulas o estudios. Así, pues, el texto de Jacquier resultaba a los dirigentes oscenses demasiado pobre en cuestiones clásicas del peripato y excesivo en temática moderna[37].

Las autoridades académicas oscenses no se contentaron con estas razones, sino que añadieron otra mucho más grave. A su juicio, Villalpando era un «molinista». Esta acusación agravaba enormemente el problema, puesto que, a raíz de la expulsión de los jesuitas, había sido prohibida la enseñanza de las ideas filosóficas sostenidas por los miembros de la Compañía de Jesús[38]. Ante esta razón, el Consejo de Castilla permitió que la universidad de Huesca pudiera continuar rigiéndose por sus propios Estatutos, en los que la filosofía tomista era omnipresente.

Pero, no todo fue conformismo en la universidad oscense, porque en medio de aquel ambiente inmovilista se alzó en 1785 la voz de su rector D. Victorián Villava contra el monolitismo de la filosofía peripatético-escolástica en dicha universidad. A juicio de su rector, «sin los principios de una buena filosofía, entra la juventud muy desprovista en las demás ciencias» (*Carta de 6 de junio*). Además, esta filosofía, convertida en un puro juego verbal por los defensores de las distintas «opiniones», «hace(n) a los estudiantes tercos, pero no ilustrados». El rector Villava criticó también la inveterada costumbre de dictar en clase a los alumnos, porque de este modo se valían los antiguos para inocular a sus discípulos «todas las sutilezas y superficialidades que ellos aprendieron de sus maestros». Y concluye con estas tremendas palabras:

> (la Universidad de Huesca es) «la única universidad de España, que vergonzosamente se mantiene en el antiguo y perjudicial uso de hacer perder el tiempo a los cursantes, empleándolos horas enteras en escribir lo que podían estudiar[39].»

---

[37] *Ibíd.*, *o. c.*, p. 213-214.

[38] Si ha de seguirse, según los estatutos, la doctrina de santo Tomás, «no puede el catedrático de artes enseñar ni defender las conclusiones del P. Villalpando en el tomo tercero, página 181 y 182; allí afirma que en las causas naturales y necesarias es ociosa la determinación física de Dios para obrar, y que en las causas libres de ningún modo se ha de admitir la determinación o moción física de Dios, por ser ofensiva a la bondad divina, y destructiva de la libertad humana». «Estas conclusiones las defendieron con el mayor esfuerzo los autores jesuitas mientras vivieron, singularmente desde el tiempo del P. Luis de Molina, oponiéndose al Angélico Doctor santo Tomás, que defiende con las más sólidas, claras y penetrantes razones la física determinación de Dios». Ahora bien, en el supuesto de que haya que enseñar esa teoría, «no podrán los profesores omitir ver esta doctrina por autores jesuitas para la explicación, enseñanza y aprovechamiento de los discípulos, que es lo que prohibe S.M. (Dios guarde) por su real cédula de 12 de agosto de 1768, dirigida a esta Universidad y a todas las de España)». cfr. ZAMORA, G., *o. c.* p. 214.

[39] ZAMORA, G., *o.c.*, pp. 212ss.

Villava pide al Consejo que, a partir del curso 1785-86, se explique la filosofía «por autores aprobados y cursos impresos, sin dar oídos a representaciones fútiles de los que quieran oponerse». Igualmente, propone a dos profesores de su confianza para ocupar las cátedras vacantes de filosofía, «los cuales, por su ilustración, obedecerán no solamente con sumisión sino también con gusto».

De este breve recorrido por las Universidades aragonesas destacamos dos hechos: 1.º La implantación del texto de Villalpando se enmarcaba en el programa ilustrado de modernizar la Enseñanza Superior, uniendo filosofía y ciencia como un todo, y dando un carácter más práctico a la enseñanza de la filosofía. 2.º Las universidades de Zaragoza y de Cervera fueron las que menos resistencia pusieron a la introducción del texto de Villalpando en sus Planes de Estudio, y las que por más tiempo lo tuvieron en activo[40]. Este dato viene a confirmar el buen nivel académico que había alcanzado la universidad de Zaragoza a finales del siglo XVIII[41].

6. EL COLEGIO DE NOBLES DE CALATAYUD

La vida cultural aragonesa del siglo XVIII tuvo en el Colegio de Nobles de Calatayud un importante foco de creación filosófico-científica[42]. De Cervera partió un influjo renovador que se extendió por otros colegios jesuíticos catalanes, aragoneses, valencianos e insulares, que continuó después de la salida de los jesuitas y se propagó en la misma Italia, destino de los expulsos[43].

---

[40] En Zaragoza duró hasta el final del Curso 1798-99, y en Cervera terminó en el Curso 1801-1802.

[41] En el decenio de 1780-90, la Universidad de Zaragoza contó con 1950 alumnos, superando en número a las de Salamanca, Alcalá y Valladolid. Estas expectativas tan halagüeñas se frustraron una vez más por falta de dinero. Un ejemplo: en el año 1776, el consejo comunicó al claustro la orden que había recibido de la Real Audiencia de embargar las anualidades que guardaba aquella junta, a costa del salario de los catedráticos «a fin de reparar el pretil del Ebro». Cfr. *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Madrid, Ed. Nacional, p. 229.

[42] El Seminario de Nobles de Calatayud, construido enfrente del otro colegio que tenían los jesuitas desde finales del siglo XVI, comenzó sus actividades el 8-XII-1752. Su actividad duró 15 años, hasta la expulsión de los jesuitas (1767). Aquí estudió Leandro Fernández de Moratín. El Colegio disponía de un Museo arqueológico y numismático. Cfr. FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *o. c.*, p. 161.

[43] BATLLORI, M., *La cultura hispano-italiana en los jesuitas expulsos*, Madrid, Gredos, 1966; VILA, F., *Reseña histórica, científica y literaria de la Universidad de Cervera*, 1923. En las aulas de la Universidad cervariense destacaron algunos aragoneses. Así, Mariano Ambrosio de Escudero y Claver, natural de Azara y arcipreste de Ager, fue nombrado por Carlos IV Canciller de esta Universidad, permaneciendo en el cargo durante 14 años (1789-1803). El jesuita Blas Larraz, nacido en Zaragoza el año 1721, fue un prestigioso orador y enseñó retórica y filosofía en esta Universidad. Siendo Provincial de los jesuitas de Aragón le tocó sufrir la expulsión de la Compañía por orden de Carlos III. Murió en Ferrara el año 1796. El sacerdote D. Manuel

Entre los jesuitas procedentes de Cervera que dejaron mayor huella en el Colegio de Nobles de Calatayud figura el mallorquín padre Bartolomé Pou y Puigserver (1727-1802), autor de la obra *Theses bilbilitanae. Institutionum historiae philosophiae libri XII,* Bilbili, 1763 (Tesis bilbilitanas. Doce libros de Instituciones de historia de la filosofía), considerada por muchos como la primera Historia de la filosofía publicada en España[44]. Existe la fundada sospecha de que el padre Pou fuera a parar a Calatayud para purgar con esta especie de «destierro» sus críticas al conservadurismo de algunos jesuitas. Su maestro y amigo, José Finestres, escribió que el padre Pou se resistía a publicar sus *Theses* «por quedar expuesta su conducta a murmuraciones de los rancios». «Creo que no ha faltado oposición a la edición de sus Theses»[45].

La Facultad de Humanidades y Filosofía de la universidad de Cervera se había nutrido de profesores formados en el Colegio de Nobles de Cordelles (Barcelona), famoso por el cultivo de las humanidades clásicas, al frente del cual estaban los jesuitas. De aquí salió el gran humanista catalán D. José Finestres, quien a pesar de su condición de laico se convirtió en el alma del grupo de jesuitas neo-humanistas de Cervera. Este neohumanismo español se enmarca en el proyecto renovador de la cultura española iniciado a finales del siglo XVII. Si los humanistas del Renacimiento reaccionaron contra la «barbarie escolástica» y propusieron en su lugar una vuelta a los valores estilísticos y vitales de la Antigüedad clásica, del mismo modo estos neo-humanistas españoles reaccionaron contra la barroquización de nuestra cultura, ampulosa y huera, proponiendo un modelo de cultura basado en la erudición y el Buen Gusto, sinónimo de renovación, modernización de los saberes y, por supuesto, de buen estilo literario.

El padre Bartolomé Pou, destacado humanista, tomó como materia de su trabajo renovador y crítico la Filosofía. Por eso comienza sus *Theses* con una autocrítica de la Filosofía Española, cuyo retraso respecto de la filosofía de otros países europeos la achaca a nuestra falta de estudio de la cul-

---

Joven y Trigo (Arándiga, 1710-1784), se presentó en 1735 a las oposiciones para la cátedra de Vísperas de Teología de Escoto, ocupando más tarde la de Prima durante 22 años. Fue un brillante orador y representó a la Universidad como Diputado en Cortes. Por último, cabe destacar la labor que realizaron los hermanos Ibarra (Manel y Joaquín) como impresores oficiales de la Universidad. «Mérito de esta imprenta fue, no sólo el haber publicado desde sus principios muchísimos libros de elegante presentación, sino también el haberse procurado caracteres griegos y hebreos por los esfuerzos de Finestres, cuando en pocas partes de España eran conocidos».

[44] Bartolomé Pou residió en el Colegio de Calatayud durante los años 1760-63 como profesor de filosofía. Cfr. *Las tesis de Calatayud.* Introducción y notación de textos clásicos por Alexandre Font Jaume. Selección y notas de Sebastià Trías Mercant, Barcelona, PPU, 1992. El padre Pou escribió también *Dialecticorum libri octo*, Bilbili, 1761. Un antecesor suyo en la cátedra de filosofía, el padre Bru Martí, escribió *Theses philosophicae*, Bilbili, 1760.

[45] José FINESTRES Y MONSALVO (1688-1777) fue el animador y formador del grupo de humanistas de la Escuela cervariense.

tura clásica (lenguas y civilización), a la vez que hace una encendida defensa de los filósofos españoles, inferiores en número a los que existen en otros países, pero iguales en cuanto al valor de sus ideas[46].

El padre Pou no es un filósofo ni un historiador de la filosofía en el sentido convencional de la palabra. Bartolomé Pou es un neohumanista y, como tal, ve la filosofía desde una concepción humanista de la cultura. Si él escribe de filosofía, no es porque sienta que él es un filósofo al estilo de los que había en Cervera o en otras partes de Europa, sino porque ve la historia de la filosofía como un compendio de saberes o erudición; y si escribe su historia de la filosofía en latín, no es por conservadurismo o escolasticismo, sino porque en su programa renovador de la cultura figura el latín como la lengua universal y culta por excelencia, imprescindible para llegar a conocer lo que somos. Por eso escribe el padre Pou en un latín culto: el latín de Cicerón, de Séneca, de los Santos Padres, etc. El latín que nos abre el acceso al conocimiento y al disfrute de los grandes ideales estéticos, morales y religiosos de aquellos personajes excepcionales de la Antigüedad.

En sus escritos y en su magisterio docente, el padre Pou se comportó como un verdadero filólogo. Así lo expresó a Finestres en una carta escrita desde Calatayud: «sobre el gusto de mis discípulos, tengo el consuelo de ver que hacen coro aparte, que no son de la *schola,* que van afanados en buscar libros de buen gusto, que son antes *filólogoi* que *filósofoi,* según son los filósofos del día»[47].

A juicio del padre Pou, la renovación de la filosofía española debía comenzar con la filología, porque aquella adolecía de un exceso de formalismo y sistematización, y se expresaba en un latín inculto. En definitiva, la filosofía española y toda la escolástica en general había perdido su razón de ser al alejarse de la realidad, de la vida humana, del lugar donde tuvo su origen la filosofía. «Yo desprecio la filosofía ayuna, árida, lánguida, seca y bárbara»[48]. Y en otro lugar de las *Theses* repite la misma idea: «Me atestigua lo más íntimo de mi conciencia que no adelantamos a partir de las ideas universales, sino, por el contrario, de las singulares, si es que algo adelantamos»[49].

Una idea básica del Humanismo fue la historicidad del ser humano. Desde que el hombre existe, éste ha ido dejando la huella de sus distintas

---

[46] «Pues no dudo de que quien tenga los oídos afinados para el latín encontrará... que en los escritores españoles hay algo de grosero y de provinciano. Reconozco el sublime pensamiento de los nuestros, pero veo que por lo general está excesivamente embrollado, sin la claridad y la simplicidad de los latinos...». Cfr. TRÍAS MERCANT , S., *o. c.*, pp. 12-13.

[47] TRÍAS MERCANT, *o. c.*, p. 11.

[48] *Ibíd.*, *o. c.*, p. 15.

[49] *Ibíd.*, *o. c.*, p. 21

formas de sentir, de imaginar, de pensar. La verdad, que se supone fue revelada al hombre en una época inmemorial, la han ido trasmitiendo las sucesivas generaciones a través de distintos medios, como la escritura, esa especie de registro insonoro del *logos* racional y verbal. Por eso adquirió tanta importancia entre los humanistas el texto escrito como materialización histórica de la verdad. Pues bien, esa verdad histórica, concreta que los hombres de cada cultura vivieron como un todo o sentido total de la existencia, es la que interesa conocer ahora. La verdad humana no es abstracta, intemporal, sino bien concreta. La erudición (conocimiento de las lenguas, geografía, historia, instituciones, etc.) es la puerta que da acceso al conocimiento de la Antigüedad como depósito de la verdad.

Las *Tesis Bilbilitanas* del padre Pou configuran una Historia de la filosofía escrita con una metodología que tiene más de cultural que de cronológica o filosófica. Es decir, Pou desarrolla la trayectoria de la filosofía, desde su origen hasta la actualidad, según ámbitos epistémicos de conocimiento. Clasifica históricamente la filosofía en filosofía sacra, bárbara, griega, latina, árabe, escolástica y *novator* (*I.ª parte, cap. III, 1*). Además, la exposición biográfica y doctrinal de los filósofos se rige por el criterio de la «memorabilidad» o antigüedad, y en la dignidad de los autores reseñados. Serán explicados en la Historia, «la vida y la doctrina de todos los filósofos que bien por su misma antigüedad…, bien por la dignidad de su notable sabiduría, se hayan procurado un nombre grande y digno de recordar» (*Iª parte, cap. III, 1*)[50]. De acuerdo con estos criterios, el padre Pou considera que la filosofía es una actividad ínsita en la naturaleza del hombre y que impulsa al hombre a preguntarse por las dos cosas más dignas: Dios y el propio hombre, indagando «las causas por las que las cosas, tanto divinas como humanas son lo que son»[51]. Al ser Dios el objeto del conocimiento humano, resulta legítimo pensar que ha sido Dios mismo quien ha concedido al hombre la actividad filosófica. «Toda la filosofía podría llamarse, en cierto sentido, sacra»[52].

Dios no concedió a los hombres los conocimientos filosóficos (los sistemas filosóficos) sino la actividad, el filosofar, origen de tantas y tan variadas filosofías, desde las filosofías antidiluvianas hasta las filosofías actuales: «Fácilmente se desarrollará luego la trayectoria de la filosofía desde la sagrada hasta la actual a través de los filósofos bárbaros, griegos y latinos, cristianos, judíos, árabes, escolásticos y *novatores*»[53]. La actividad filosófica, como todo lo humano, ha sufrido los avatares del tiempo, pero no ha perecido porque su origen es divino. Entre las crisis sufridas por la filoso-

---

[50] *Ibíd.*, *o. c.*, pp. 30-31.

[51] *Ibíd.*, *o. c.*, p. 66.

[52] *Ibíd.*, *o. c.*, p. 88.

[53] *Ibíd.*, *o. c.*, p. 24.

fía, una de las más graves se debió a los árabes: «La escuela de Arabia, servil, vocinglera, bárbara y sofista»[54]. Los humanistas, en general, no apreciaron el pensamiento musulmán.

A partir del siglo XII la filosofía se recuperó dando lugar a la gran escolástica cristiana. Una vez superados los excesos en que cayeron muchos escolásticos entregándose a un tipo de lógica formal y abstracta, la filosofía ha vuelto a ser «restituida» gracias a algunos filósofos de la Compañía de Jesús y de otras órdenes religiosas. El padre Pou ve en el sincretismo filosófico («*alii eclecticam, nos sincreticam nominamus*») la filosofía ideal, porque une lo antiguo con lo nuevo.

Para la filosofía española, las *Theses bilbilitanae* del padre Bartolomé Pou tienen valor historiográfico, pues no sólo es la primera Historia de la filosofía escrita en España, sino también la primera *Historia de la filosofía española*. Tras rechazar las críticas infundadas contra los filósofos españoles, el padre Pou establece lo que a su juicio constituye el elemento definitorio de la filosofía, y coloca a algunos filósofos españoles en el devenir histórico de la misma. El humanista mallorquín no mira con beatería nuestra historia, pero tampoco transige con la falta de veracidad histórica de algunas críticas hechas contra la cultura española.

Al referirse el padre Pou al filósofo hispano-musulmán Ibn Tofayl, trae a la memoria el recuerdo de un antecesor suyo, jesuita y profesor del Colegio de Calatayud, el padre Baltasar Gracián, acerca del cual hace la siguiente reflexión:

> «Este libro (*Hayy Ibn Yaqzan*) fue traducido al latín por Pocoke con el título de *Philosophus autodidactus* en el año 1671. A imitación suya, me parece a mí, que Gracián, de la Compañía de Jesús, concibió su Andrenio en el libro que tituló *Criticón*[55].»

Más que filósofo, el padre Bartolomé Pou fue un filólogo. Como filósofo, «Pou no es un innovador, ni siquiera un renovador. Más bien es un pre-neoescolástico»; pero, como filólogo, su nombre permanecerá unido al brillante grupo de neohumanistas cervarienses que tanto hicieron por la cultura española, dentro y fuera de nuestras fronteras, en uno de los momentos más difíciles de nuestra historia moderna[56].

7. ANDRÉS PIQUER ARRUFAT, MÉDICO-FILÓSOFO

La figura del «médico-filósofo» tiene profunda raigambre en la tradición médica española. Aragón es, posiblemente, la región que más ejem-

---

[54] *Ibíd.*, *o.c.*, p. 143.

[55] Emilio GARCÍA GÓMEZ descubrió otra fuente más verosímil como origen de las primeras páginas del *Criticón*. Cfr. «Un cuenta árabe fuente común de Abentofail y de Gracián», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XLVIII, 1926.

[56] TRÍAS MERCANT, S., *o.c.*, p. 25.

plos de médico-filósofo puede presentar: Miguel Servet, Andrés Piquer, Santiago Ramón y Cajal, Pedro Laín Entralgo. En este apartado nos vamos a ocupar de Andrés Piquer, médico aragonés que se dedicó a la filosofía por exigencias de la propia Medicina. En efecto, Piquer se encontró con una Medicina poca experimental. En la universidad de Valencia se enseñaba aún el sistema «galénico-arábigo» o la medicina aristotélica de Galeno. «Galeno sentó por principios de sus discursos los que sacó de la philosophia de Aristóteles, por donde en su Medicina no se oyen otras máximas que las de calentar, enfriar y otras a este modo». Pero «haciendo esto el médico no es racional, aunque diga Galeno lo que quiera»[57]. Así pues, los principios de la Medicina no son los razonamientos especulativos basados en la teoría hilemórfica de Aristóteles sino la observación y la experimentación de la naturaleza humana, como dijo Hipócrates, «el Príncipe de la Medicina verdadera». Según esto, la Medicina debe aprender de la filosofía moderna la base empírica de nuestros conocimientos. Así fue como Andrés Piquer se fue adentrando en el campo de la filosofía, llegando a ser la «figura de máximo relieve dentro de la mediocridad amorfa de nuestra filosofía del siglo XVIII»[58].

La producción científico-filosófica de Andrés Piquer es abundante. Atendiendo al contenido, sus obras se dividen en *Médicas y Filosóficas*. Piquer escribió también Informes y Dictámenes, Discursos, Traducciones, Comentarios y Monografías varias. De estas obras, unas fueron publicadas directamente por el propio Andrés Piquer, y otras son Obras Póstumas, a las que hay que añadir los manuscritos inéditos. Andrés Piquer albergó la esperanza de poder escribir un tratado sobre cada una de las materias, pero su vida fue relativamente breve (61 años) y no pudo llevar a cabo su proyecto. De las cuatro partes de la Filosofía, el aragonés escribió la Lógica (dos versiones), la Física (incompleta), la Filosofía Moral y sus reflexiones sobre la Religión. Dejó en proyecto la Metafísica, que debía tratar sobre Dios, los ángeles y el alma racional o animástica.

Para enmarcar en sus justos términos la actitud filosófica de Piquer se ha de tener en cuenta que él sólo aspiró a ser un médico eficaz, pero debido a su formación humanística y religiosa, puso su saber en la búsqueda del bien físico y moral del hombre. Por eso, Andrés Piquer no comienza a filosofar planteando dudas o recortando los límites del conocimiento humano, sino convencido de la existencia de la Verdad, la cual se nos da a los seres humanos refractada en múltiples verdades. El objeto de la filosofía, escribe Piquer, es el conocimiento de la verdad en toda su extensión: divina, humana y mundana. Un objetivo tan amplio convierte a la filosofía en una sabiduría.

---

[57] PIQUER, A., *Las obras de Hipócrates*,

[58] MINDÁN MANERO, M., *Andrés Piquer. Filosofía y Medicina en la España del siglo XVIII*, Zaragoza, Librería General, 1991, p. 9; SANVISENS MARFULL, A, *Un médico-filósofo español del siglo XVIII: el doctor Andrés Piquer*, Barcelona, Inst. Luis Vives, 1953; AYALA, J. M., *Piquer*, Madrid, Ed. del Orto, 1996.

a) La física

Andrés Piquer acostumbraba decir que «el médico empieza donde acaba el físico». En su primera obra, titulada *Medicina vetus et nova* (Antigua y nueva Medicina), escrita apenas salido de las aulas universitarias (1734), Piquer declara que la ciencia médica no tiene nada que ver con la metafísica, sino con la física. Ahora bien, la física válida en aquellos momentos era el mecanicismo atomista[59]. Once años más tarde Piquer publica su segunda obra, esta vez en castellano, proponiendo el mecanicismo como base teórica de la Medicina: *Física moderna, racional y experimenta* (1745)[60]. En Medicina el mecanicismo recibe el nombre de *iatromecanismo* (*iatros* significa médico/arte de curar) y de *iatroquímica* (el cuerpo es una máquina constituida por sólidos y líquidos). Estas ideas las desarrollará nuevamente en *Tratado de las calenturas según la observación y el mecanismo* (1751).

Piquer divide la *Física* en cinco partes, de las cuales tienen interés para la filosofía las relacionadas con la composición de los cuerpos y con la causa del movimiento. Respecto a la primera cuestión, Piquer admite la existencia de la «*materia prima*»: divisible, impenetrable, extensa y corpórea. La diferencia de los cuerpos procede de la *forma de combinarse* que presenta la *materia primera* en cada cuerpo. Ésta está compuesta de «partecillas», cuya magnitud y proporción posibilitan que se formen «texturas» o combinaciones que dan lugar a la gran variedad de formas corporales que observamos. En términos actuales, diríamos que esas *texturas* equivalen a las estructuras de los cuerpos, origen de la igualdad y diferencia existente entre los mismos. Con esta explicación Piquer desecha la teoría de la formación de los cuerpos a través de las formas sustanciales, excepto en el caso del hombre, cuya alma racional es forma sustancial del cuerpo humano. El movimiento es la causa de las operaciones de la naturaleza, el cual se rige por las férreas leyes establecidas por Dios. El movimiento es una manera de ser de los cuerpos. La causa del movimiento es Dios, pero

---

[59] El título de la obra es: «Medicina vetus et nova» es una clara muestra del sentido ecléctico del neohumanismo español. Piquer rompe solamente con la parte inservible de lo antiguo, en este caso, la física aristotélica, pero no con toda la filosofía de Aristóteles.

[60] «La he escrito en lengua española, porque deseo que la entiendan todos, y porque juzgo que nuestra lengua a ninguna otra cede en limpieza, abundancia y fuerza de expresión. He puesto también especial cuidado en explicar principalmente lo que sobre esto han escrito los filósofos de estos últimos tiempos, porque la Física aristotélica se enseña en todas las universidades y claustros de España, y son muchos los autores españoles que la tratan con extensión. Mas no hemos visto hasta ahora la Física experimental de los modernos escrita en lengua común, ni con la extensión necesaria para instruirse en ella. No pretendo por esto hacer creer que todo lo que hay en esta obra es nuevo, pero lo son muchas cosas, así de las que pertenecen a los experimentos como a las opiniones. Por esto la nombro Moderna, y por seguir el común uso de los hombres de letras, que suelen llamar Nueva a aquella Física que se ha introducido o innovado de algunos años a esta parte, y sus máximas no suelen conformarse con la Física aristotélica de las Escuelas, la cual justamente puede decirse Antigua» (Prólogo).

actúa a través de causas segundas, que son todos los cuerpos, cada uno de los cuales actúa según su propio modo de ser. Para explicar algunos fenómenos físicos, como las fermentaciones, las aportaciones, el movimiento de los fluidos, etc., Piquer acude a la existencia del *éter*, a través del cual se propaga el movimiento sin que lo percibamos.

Andrés Piquer no fue un mecanicista materialista. Piquer era consciente de que las leyes generales de la física no explican los fenómenos particulares de la vida, por ejemplo, «el tipo de leche que crean las parturientas», a no ser que se admita la existencia de un principio vital extramecánico, el alma humana, que actúa como forma substancial del cuerpo. Es la única concesión que hizo Piquer a la filosofía substancialista de Aristóteles.

En los últimos años de su vida Andrés Piquer renunció del todo a los planteamientos mecanicistas debido al sistematismo o apriorismo que encerraban, y para alejarse definitivamente de toda sospecha de materialismo. Piquer no tuvo tiempo para redactar la segunda parte de su *Física Moderna*, tal como había deseado, pero las modificaciones antimecanicistas las dejó consignadas en otros trabajos, entre ellos *Discurso del Mecanismo* (1768).

b) La medicina

Andrés Piquer trasladó su residencia a Madrid al ser nombrado Médico de Cámara de S. M. (1751). Esto supuso para él un cambio profundo en su manera de pensar. La última obra escrita en Valencia fue *Tratado de las calenturas, según la observación y el mecanismo* (1751). La primera obra que publica en Madrid lleva el siguiente título: *De medicinae experimentalis praestantia* (Excelencia de la medicina experimental, 1752). En ella ataca sin contemplaciones el *iatromecanismo* y defiende el *antisistematismo*. Esta postura quedó reflejada también en las reediciones de *Medicina vetus et nova* a partir de la tercera edición (1758), y del *Tratado de las calenturas*, segunda edición (1760), de la que eliminó el subtítulo «según la observación y el mecanismo». En ambas obras expuso los fundamentos de su nueva actitud filosófica: el *empirismo racional* basado en la observación.

Hacía algún tiempo que entre los científicos españoles se había extendido la *mentalidad antisistemática,* conocida filosóficamente como *empirismo*. Los mentores intelectuales fueron los miembros de la *Alte Wiener Schule* (Giovanni Battista Morgagni, Albrecht von Haller) y el ya mencionado Thomas Sydenham, más los escritos hipocráticos, estimados como modelos de observaciones clínicas. Piquer publicó, de acuerdo con la nueva orientación empirista, *Las obras de Hippócrates más selectas* (1757-1770), en las que brilla a igual altura el Piquer humanista y el Piquer científico. El médico aragonés colocó a tres columnas el texto griego, latino y castellano, ilustrándolo con observaciones prácticas de los autores antiguos y modernos no escolásticos. En la Prefación al primer volumen (1757) expo-

ne Piquer su postura antisistemática, es decir, anticartesiana o antiaprioristica, porque la medicina es una ciencia esencialmente empírica:

> «La principal diferencia que la juventud debe notar entre estos dos príncipes de la medicina consiste en que Hipócrates nada estableció que no lo fundase en observaciones bien hechas, y Galeno lo más de su medicina lo funda en razonamientos filosóficos; con que del uno al otro hay la diferencia que se halla entre un filósofo experimental y un sistemático. De ahí dimana que la medicina de Hipócrates es perpetua, porque lo son las leyes de la naturaleza que tiene por objeto; la de Galeno es mudable y poco constante, como lo son los razonamientos sistemáticos de la filosofía[61].»

Ahora bien, esto no significa que Piquer quite importancia a la medicina teórica, porque la medicina, para ser ciencia, necesita ser racional. Observación, experimento y experiencia son los tres pilares de la medicina piqueriana. La observación es el principio y el punto de partida, y equivale a la percepción sensorial mediante la cual nos formamos las imágenes y las ideas de las cosas. El experimento es el hecho natural que observamos por los sentidos y se pinta en la imaginación. Consiste en una operación de la naturaleza o un efecto de la misma. La experiencia es el conocimiento racional que tenemos de una cosa o fenómeno natural deducido de las observaciones y experimentos. En este sentido, el método piqueriano ni es un experimentalismo puro, porque Piquer desconfía de los experimentos hechos en los laboratorios, ni es un empirismo puro, porque Piquer hace intervenir la razón para abstraer lo permanente que encierra la experiencia y reducirla a máximas y leyes generales. Entre el apriorismo de los sistemas y el empirismo de los sentidos está el *experimentalismo,* que combina observación y razón; pero el experimentalismo piqueriano no es el experimentalismo moderno de los laboratorios, que siempre le parecieron a Piquer artificiosos por su alejamiento de la información de los sentidos, única fuente de la verdad: «¿Qué ventajas hemos sacado hasta ahora de las máquinas, del barómetro, del termómetro, ni qué observaciones fijas nos han dado sobre el modo de obrar de la naturaleza?»[62]. En este punto Piquer parece aproximarse a la inducción baconiana. Francis Bacon y Andrés Piquer coinciden al afirmar que el objeto de la ciencia no es el conocimiento de las esencias de las cosas (o de las enfermedades), sino la descripción de los fenómenos físicos con objeto de establecer correspondencias generales entre ellos. Sin embargo, esta intuición científica no cuajó en una teoría científica moderna porque a los dos les faltó fe en los sistemas operativos y en la ciencia matemática, convertida definitivamente en el lenguaje de la ciencia moderna. En este sentido, tanto Francis Bacon como Andrés Piquer son dos pre-modernos.

---

[61] PIQUER, A., *Lógica*, 1771, p. LXXIII.

[62] ID., *Las obras de Hippócrates*, 1757, Prefación XXXIV.

c) La lógica

La inclusión de Andrés Piquer en la Historia de la filosofía española está motivada principalmente por ser el autor de un tratado de Lógica que, en palabras de Menéndez Pelayo es «la mejor, la más razonable y más docta del siglo XVIII»[63].

La primera edición de la *Lógica* data del año 1742, cuando Piquer contaba 36 años de edad. Hacía un año que el médico aragonés había entrado en el ámbito de la influencia social e intelectual de Gregorio Mayans, quien tuvo la gentileza de escribir la *Aprobación*. Andrés Piquer tituló la obra: *Lógica Moderna*, siguiendo la línea de sus dos obras anteriores: *Medicina vetus et nova* (1735) y *Física moderna racional y experimental* (1745). El significado de la palabra «moderna» aplicado a la *Lógica,* lo aclara Mayans en la Aprobación: «Pues bien examinada su lógica es aristotélica, a la que añade el modo de explicarla, que es el que le da el atributo de moderna».

La *Lógica Moderna* lleva este subtítulo: *Arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón*. El parecido con el título de la conocida obra de Descartes, *Discurso del Método para conducir bien la razón y encontrar la verdad en las ciencias*, y de la Lógica de Port-Royal, *La Logique, ou l'Arte de penser, contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement* (Paris, 1662), parece fuera de duda. Ello no quiere decir que Piquer sea un cartesiano. Ambos son modernos, pero por distintos motivos. Descartes puso entre paréntesis la tradición filosófica para crear una filosofía nueva, mientras que Piquer no necesitó romper con la tradición para ser moderno. «De ninguna manera pues, escribe Mayans, se opone a la antigua; y los que lo han intentado hasta hoy han manifestado no haberla entendido, ni aun estudiado».

En las primeras líneas del Prólogo expone Andrés Piquer la orientación criteriológica y metodológica de su *Lógica Moderna*. Por una parte, Piquer busca establecer un criterio para distinguir la verdad del error, tanto a nivel objetivo (epistemológico) como subjetivo (psicológico). Por otra, Piquer desea mostrar que la lógica es un saber práctico porque es la base de todas las ciencias:

> «Todos los hombres que desean hallar la verdad, han de cuidar mucho en perfeccionar el juicio. Por esto trabajaron tanto los filósofos en señalar reglas y máximas para gobernar bien el juicio, e inventaron la lógica, la cual no es otra cosa que el Arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón.»

La primera edición de la *Lógica* (1742) es una obra relativamente breve. El objeto de esta *Lógica* es la rectitud del juicio. De las tres operaciones del entendimiento (concepto, juicio y raciocinio) Piquer se centra en la

---

[63] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de las Ideas Estéticas en España*, I, Madrid, 1978, CSIC, p. 1108.

segunda, el juicio, lugar de la verdad y del error. No se interesa por el raciocinio, un saber esencialmente formal que tiene por objeto los términos o signos, es decir, las palabras con sus significados y las relaciones entre significados, sino por la aprehensión de la verdad por el espíritu humano y la recta ordenación de la misma a sus debidos fines. Piquer publicó la segunda edición el año 1771, un año antes de su fallecimiento. Esta edición contiene importantes novedades, entre ellas la eliminación del adjetivo «moderna» en el título y la supresión de todo el subtítulo, quedando reducido el título a una sola palabra: *Lógica*. También desaparece la Censura o Aprobación de Gregorio Mayans (la amistad entre el aragonés y el valenciano pasó por un largo periodo de enfriamiento y de silencio), y, en su lugar, pone Piquer una larga Introducción (I-XLII). El libro concluye con un *Discurso sobre el uso de la lógica en la Religión*, que fue publicado también por separado. En la segunda edición se nota una mayor profundización metodológica y crítica respecto de la primera edición. De las palabras del propio Piquer se deduce que la reelaboración de la *Lógica* fue el fruto maduro de casi veinticinco años de reflexión y estudio.

A pesar de lo mucho que han escrito los modernos sobre lógica, Piquer estaba convencido de que la Lógica de Aristóteles no había sido superada: «Considerando al mismo tiempo que la única y verdadera Lógica es la de Aristóteles, he procurado hacer el *principal* fondo de la mía *Aristotélico*, siguiendo la doctrina que este gran filósofo propuso en los libros lógicos que antes hemos manifestado». Una opinión semejante mantendrá algunos años después el filósofo Manuel Kant: «Que la lógica… de Aristóteles al presente… tampoco ha podido hasta la fecha, avanzar un paso, presentándose según todas las apariencias como perfectamente conclusa y rematada» (CRP B, VIII, 1781 y 1787).

Si en la primera edición Piquer había definido la lógica como «arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón» (el juicio recto), en la segunda edición se centra en el raciocinio: «Es, pues, la Lógica artificial arte de descubrir la verdad por el raciocinio». La materia de la lógica es, pues, el silogismo o raciocinio, y su fin es el descubrimiento de la verdad mediante los silogismos. Se llama Arte a la lógica porque «la fuerza natural de raciocinar» ha sido reducido a reglas, con las cuales se forman los silogismos o raciocinios correctos. Una cosa es la lógica natural que empleamos casi inconscientemente en el ejercicio ordinario del pensar, y otra cosa es la lógica artificial o conjunto de reglas para formar raciocinios correctos, que es obra de personas «de buen ingenio».

Piquer insiste en que no hay que confundir la razón con el raciocinio. La primera comprende los primeros principios del entendimiento, que son también principios de la realidad. Sin ellos no es posible formar raciocinios, por ser la base de todo discurso racional. Esos principios son primeros e indemostrables. La Gramática, la Retórica y la Lógica son tres artes particulares cuyos principios, a diferencia de lo que ocurre a las demás artes o ciencias, son transcendentales o comunes a todas las cien-

cias. En efecto, todas las ciencias se sirven del habla y de las reglas de la sintaxis, así como del raciocinio o discernimiento de la verdad de lo que no lo es. De ahí deriva la naturaleza formal de la lógica. De ella se sirven todas las ciencias, pero ella no juzga sobre la verdad o no verdad de los principios de cada ciencia particular: «Ninguno es científico porque sea lógico; y yerran los que con el estudio sólo de la lógica se creen aptos para disputar, discernir y juzgar las verdades de las ciencias». Así pues, la tarea del científico y la del lógico son distintas, y cada uno tiene su propia demarcación de acuerdo con el campo de investigación que le corresponde: la ciencia es un instrumento de conocimiento de la realidad, y la lógica es un método formal del que se sirven las ciencias particulares para dar a sus resultados la categoría de científicos.

Hemos visto que la Lógica es la ciencia del raciocinio o de la prueba deductiva: ordena en silogismos las verdades científicas previamente dadas con el fin de deducir nuevas verdades. Esto nos conduce necesariamente al problema genético-psicológico de nuestros conocimientos. Piquer distingue entre «sentidos, imaginación y memoria» (facultades comunes a todos los animales) y entre «ingenio y juicio» (las facultades superiores). El ingenio combina las imágenes que nos formamos con la colaboración de los sentidos, y el juicio afirma o niega la verdad representada.

Según Piquer, la lógica pertenece al dominio del ingenio, una facultad inferior a la del juicio, al cual compete ponernos en relación con la verdad. La razón estriba en la distinción anteriormente señalada entre la lógica como método común de las ciencias y la lógica como instrumento de conocimiento de la verdad. En el primer caso, el lógico ordena y establece relaciones entre las verdades hasta llegar a los primeros principios o axiomas de cada ciencia. El ingenio está especialmente dotado para esta combinatoria de las imágenes y de las verdades entre sí. El raciocinio o silogismo, en cuanto método que establece deducciones o secuencias entre dichas verdades, es obra del ingenio. Al juicio, en cambio, le corresponde afirmar o negar la verdad representada. Al desligar el ingenio del ámbito poético-literario, como habían hecho los escritores del Barroco, y haberlo relacionado con la ciencia, Piquer está dando al ingenio una capacidad que no había tenido hasta entonces. Con el Romanticismo, el ingenio se unió al entendimiento, revalorizando de esta forma a la imaginación creadora.

Otro principio básico de la modernidad asumido por Piquer se refiere al origen empírico del conocimiento humano. La ciencia es una síntesis de experiencia y de razón. La simpatía de Piquer hacia el empirismo inglés aparece ya en la primera edición de la *Lógica,* a pesar de que no cita ni a Hobbes ni a Locke. En la segunda edición se muestra más explícito, pero su aceptación del empirismo no es total, pues siempre deja a salvo las cuestiones relacionadas con la religión y la moral cristiana. De ahí que Piquer no rompa totalmente con Descartes, porque es un filósofo cristiano, ni se declare totalmente seguidor de Locke, porque es un filósofo que

puede llevar al materialismo. Por una parte, Piquer rechaza el innatismo cartesiano, porque, de ser cierta esta teoría, habría que afirmar que el feto piensa mientras está en el seno materno. Por otra parte, no queda más remedio que admitir el origen no material de algunas ideas universales de naturaleza espiritual que tenemos todos los hombres, como las ideas de Dios, verdad, alma y hasta el mismo pensar. Nuevamente pone en funcionamiento Piquer el eclecticismo neohumanista.

Posiblemente, más que el *innatismo*, Piquer defiende que el entendimiento humano posee una fuerza innata para razonar, lo cual «parece una solución más próxima a Kant que al racionalismo cartesiano». En efecto, Piquer no explicita cuál ha sido el origen de esos axiomas o *aprioris* lógicos, metafísicos y morales que posee el entendimiento («el todo es mayor que la parte», «hay que hacer el bien y evitar el mal», etc.), ni su función epistemológica. Únicamente defiende que son certísimos y que no necesitan prueba. Piquer parece afirmar aquí que el entendimiento humano está dotado de una potencialidad operativa previa a cualquier percepción, aunque luego opere sobre ella.

Como Piquer no fue filósofo de profesión sino médico, por eso, en lugar de centrarse en el análisis de la potencia operativa de la razón analizando la naturaleza de los juicios, al estilo de lo que hará algunos años después el filósofo Kant, se limitó al análisis de la experiencia como origen o fuente de las verdades. La experiencia, escribe Piquer, es la fuente de la mayoría de las verdades. Distingue tres clases de verdades humanas: *evidentes* (matemáticas, geometría), *ciertas* (Fe) y *probables* (experimentales o pertenecientes a las Artes y a las Ciencias). Toda verdad se da en el juicio; por tanto interviene en él la voluntad del que juzga. Por esto es importante ofrecer al entendimiento alguna clase de ayuda para el buen uso de la razón. A este fin dedica Piquer el capítulo XIII de la *Lógica*. Puesto que las verdades religiosas se rigen por otra lógica, Piquer prefiere centrarse en la verdad de las cosas humanas. Resume en diez reglas un «código de lógica» para asentir con seguridad en las «cuestiones de hecho», no «de derecho». Estos criterios son aplicables, sobre todo, al conocimiento de la historia.

La primera regla plantea el rechazo de cualquier hecho que encierre contradicciones (principio de contradicción). La segunda regla afirma que sólo la posibilidad no certifica la existencia. La tercera regla afirma que la verosimilitud debe acompañar también a un hecho que se afirma como posible y existente. La cuarta regla declara que para creer en los hechos contingentes no basta con que éstos sean verosímiles; debe haber además algún testimonio de los mismos. La quinta regla se refiere a la calidad de los testimonios aportados y al cuidado y exactitud de las observaciones realizadas. La sexta regla enseña que un solo testigo puede ser de mayor fiabilidad que diez mil. La calidad moral de un testigo o la opinión de un médico valen más que las habladurías de muchos o que las creencias médicas de todo un pueblo. La séptima regla afirma que el testimonio

contemporáneo a un acontecimiento es más digno de asentimiento que el de autores posteriores. La octava regla se refiere al consentimiento general: la convergencia de testimonios independientes, sobre todo si emanan de adversarios o de personas de formación distinta, ha de ser considerada por probatoria. La novena regla afirma que el silencio de algunos escritores suele ser prueba de no haber sucedido un hecho, porque se supone que los escritores dicen la verdad. La décima regla aconseja no creer ciegamente a los demás, sino guardar la propia libertad frente a los sistemas, a las doctrinas y a los autores. Además, se deben poseer conocimientos amplios de las más ciencias posibles[64].

d) Humanismo moral y religioso

Andrés Piquer vivió entregado totalmente a la Medicina, pero más como médico que como investigador. «No hay enfermedades sino enfermos», repite Piquer, añadiendo a continuación: «hay enfermedades corporales y enfermedades morales-espirituales». En este sentido, al médico aragonés le preocupaba el hombre real, la persona que está necesitando ayuda médica y moral. Brilla en Andrés Piquer un humanismo que deriva de su profundo sentido humano, y otro humanismo de tipo cultural que tiene sus raíces en la coyuntura intelectual que vivió en Valencia al contacto con Gregorio Mayans. Si el primero le llevó a solidarizarse con todos los hombres, especialmente con los que sufren, el segundo fue un estímulo poderoso en su tarea de renovación de la ciencia y de la filosofía españolas. Resulta altamente elocuente el hecho de que dedicara sus principales libros «*a la juventud española*», señal inequívoca de su mentalidad humanista e ilustrada: benéfica, educativa y moral.

A pesar de que Piquer no tuvo tiempo de acabar de redactar el programa filosófico que se había trazado, sí dejó las bases sobre las que pensaba construir su filosofía. Andrés Piquer afirma la unidad de la persona humana frente a los dualismos de tipo cartesiano y leibniziano: «En el hombre hay alma racional, espiritual, inmortal y criada por Dios, la cual se debe considerar como verdadera forma sustancial, realmente distinta de la materia, origen y raíz de todas las operaciones humanas» (*Física*, II, n. 39 y 43). El alma humana, añade Piquer, es espiritual y no ocupa un lugar concreto dentro del cuerpo humano. En cuanto a la idea de Dios, Andrés Piquer defiende que esta idea es connatural al hombre, única concesión que hace al innatismo, pues no ve otra explicación de un hecho tan uni-

---

[64] GUY, A., «Logique et modernité selon Piquer», en *Annales*, Université de Toulouse-Le Mirail, XV (1979), pp. 73-88; BLASCO ESTELLÉS, J. Ll., «Consideracions sobre la Lógica Moderna d'Andreu Piquer», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano (14-18 de abril de 1971)*, Valencia Ed. Universidad, 1976, pp. 717-723; BONO GUARDIOLA, M.ª J., «Una obra del siglo XVIII: la Lógica de Andrés Piquer», en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Moderna*, 1 (1981), pp. 150-179.

versal como éste: todos los hombres descubren por sí mismos, o tienen capacidad para hacerlo, algún vestigio divino en sí mismos o en la naturaleza. Igualmente, Piquer afirma que nuestras ideas de Dios son imperfectas en cuanto al modo de representar la esencia divina.

En su *Filosofía Moral* (1755) Piquer trata de estos temas metafísicos desde el punto de vista práctico:

> «Los Teólogos Morales suelen tratar sus asuntos de manera que sólo los entienden los que de propósito se dedican a estudiarlos; por el contrario la Filosofía Moral tiene por principal libro la razón que se halla en todos, y así es útil al viejo y al joven, al pobre y al rico, sin excepción de personas y naturalezas, porque ninguno hay por rudo que sea, que si pone atención no pueda entenderla[65].»

Piquer da por sentado en esta obra que sus lectores son cristianos; por eso dice que el *bien* buscado por todos los hombres, así como la *felicidad* deseada por todos ellos, coincide con el Bien o la Felicidad sobrenaturales. Sin embargo, Piquer no abusa de los argumentos patrísticos y religiosos, pues acude a la tradición filosófica «pagana» tanto o más que a la tradición patrística para apoyar los principios morales en la *recta razón*, que es la razón universal. La expresión «recta razón», repetida a la largo de la *Filosofía Moral* de una forma machacona, comprende la razón natural manifestada en sus principios generales y universales.

A pesar de que Piquer expone con bastante detenimiento la naturaleza psicológica del hombre (instintos, apetitos y pasiones), el hombre es para Piquer un ser esencialmente racional y libre, en el que todos los movimientos relacionados con la libertad deben estar gobernados por la razón. El hombre no puede actuar al margen de lo que le dicta la recta razón. Así, el amor propio, que dimana de la inclinación natural que todos los hombres tienen al Sumo Bien, «si no se sujeta a la razón acarrea muchos desórdenes» (*Filosofía Moral*, II, XXIII).

La concepción moral de Piquer es un intermedio entre el estoicismo, que desestima por completo las pasiones, y el epicureísmo, que trata de complacerlas. El término medio representado por Aristóteles consiste en moderar las pasiones. Piquer trata ampliamente de las pasiones, pero desde el punto de vista moral, es decir, como movimientos suscitados por el apetito sensitivo. Lo que diferencia al hombre del animal en cuanto a la naturaleza de estas energías es el carácter moral que adquieren en el hombre. En este sentido, Piquer se aleja del tratamiento psicológico que algunos filósofos modernos, como Montaigne, Descartes y Espinosa habían hecho de las pasiones en cuanto «afecciones» del alma. Piquer pone el énfasis en la descripción exhaustiva de los vicios y de las virtudes del hom-

---

[65] PIQUER, A., *Filosofía Moral*, 1755, 17.

bre. El método empleado no es el introspectivo sino el sintético. Este método no permite ahondar en las causas de la acción humana, que Piquer suele reducirlas simplistamente al principio de utilidad. Andrés Piquer analiza los apetitos y pasiones partiendo del amor propio, y señala que para formarse en la virtud y alejarse del vicio, se precisa la educación, el buen ejemplo y la mortificación. El peso de la moral religioso-cristiana es muy grande en la *Filosofía Moral* de Andrés Piquer.

Vista la *Filosofía Moral* de Piquer con ojos exclusivamente filosóficos, está claro que no ofrece especial originalidad, a no ser el hecho mismo de haberla escrito en español y haberla destinado a todos los jóvenes, fueran o no universitarios. Esta obra forma parte del proyecto humanístico-religioso de Piquer, que busca tanto la formación religioso-moral como la formación científica del joven. Piquer tenía ante sí el ejemplo de otros humanistas: Juan Luis Vives, Luis Antonio Muratori y Gregorio Mayans, autores todos ellos de obras de filosofía moral, los cuales se adentraron en el estudio de la psicología humana como medio para la formación del carácter moral. Piquer, en cambio, dio a su Filosofía Moral un carácter esencialmente deontológico: el Libro primero está dedicado a las «obligaciones del hombre hacia Dios» (cap. I-XI), el Libro segundo trata «de las obligaciones del hombre hacia sí mismo» (cap. XII-CIII), y el Libro tercero trata sobre «las obligaciones del hombre hacia los demás hombres» (cap. XIV-CVII).

e) El eclecticismo

El eclecticismo, antes de convertirse en una doctrina filosófica del siglo XIX, fue una actitud humanista, propia de personas que buscaban el equilibrio entre lo antiguo y lo moderno, lo natural y lo sobrenatural, lo interior y lo exterior. Los jesuitas de Cervera y Salamanca, así como el grupo de humanistas de Valencia, fueron los pioneros de esta actitud intelectual en España. Andrés Piquer no hizo de la Antigüedad clásica un objeto de devoción, y tampoco se dejó ofuscar por el brillo de lo moderno: «Yo sigo la Filosofía Ecléctica, esto es, aquel modo de filosofar que no se empeña en defender sistema alguno, sino que toma de todos lo que parece más conforme a la verdad» (*Física Moderna*, IV, 4). A los jóvenes les recomienda «sacar de todos los filósofos las verdades que hayan escrito, para aprovecharse a sí y al público con ellas, y procurar entender con fundamento la consonancia o disonancia que los nuevos sistemas filosóficos tengan con los principios de la Religión»[66]. Así entendía Piquer el eclecticismo, como un modo de ser fiel al presente conservando lo válido que nos ha legado el pasado. Un hijo de Piquer, el sacerdote Juan Crisóstomo, retrató esta faceta de filósofo ecléctico de su padre en las *Memorias* que escribió, con las siguientes palabras:

---

[66] ID., *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión*, 1757, p. 92.

> «Para evitar estos inconvenientes se dedicó Don Andrés a observar lo que hay de más cierto y más bien probado en los escritores antiguos y modernos, y sacar sólo lo mejor y más acendrado, que pudiese más bien servir para formar un cuerpo de doctrina; y deseaba que sus discípulos hiciesen con él lo mismo que con los demás antecesores[67].»

Andrés Piquer no construyó edificios mentales imperecederos, pero sí contribuyó a crear con sus libros y con su enseñanza las condiciones necesarias para introducir un cambio de orientación en la enseñanza universitaria, de la que tan necesitada estaba nuestra Nación. Los avatares de la política española de finales del XVIII y de casi todo el XIX agostaron aquella siembra piqueriana y la de tantos *novatores*, *eclécticos* y *humanistas* que, a lo largo del siglo XVIII, trabajaron por la renovación de la ciencia española.

8. IGNACIO DE LUZÁN, RENOVADOR DE LA ESTÉTICA LITERARIA

La falta de consideración de que ha sido objeto el Neoclasicismo hasta bien entrado el siglo XX, relegó al olvido a una figura fundamental para el conocimiento de las ideas estéticas españolas del XVIII: el zaragozano Ignacio de Luzán[68]. Esto explica por qué es tan escasa la bibliografía existente sobre nuestro autor, y por qué ésta se reduce a los aspectos preceptivistas de Luzán, olvidando la faceta estético-filosófica del mismo. Menéndez Pelayo ya advirtió esta importante dimensión de la obra de Luzán:

> «El mérito de Luzán está, sobre todo, en su preceptiva literaria. En Estética general o Metafísica de lo Bello, su importancia es mucho menor, aunque no puede decirse que sea nula. Consiste en una adaptación hábil de los principios generalmente admitidos en la filosofía extranjera, y especialmente de las teorías de Crousaz sobre lo bello. Para mí, la mayor originalidad de Luzán en esta parte de su trabajo, estriba en haber sentido la necesidad de dar a la Poética, tratada hasta entonces empíricamente, sin más excepción que la del Pinciano, una base racional, enlazándola con el estudio metafísico de la belleza. La obra de Luzán es una de las primeras Poéticas (y no hablo sólo de España) en que aparece ya un capítulo *De la belleza en general, y de la belleza de la poesía, y de la verdad*. Luzán escribía en 1737, mucho antes que Batteux y que Marmontel[69].»

---

[67] *Obras Póstumas*, 1785, p. 83.

[68] Ignacio de Luzán nació el 28 de marzo de 1702 en Zaragoza, y murió el año 1754 en Madrid. Sobre su vida, cfr. Russell P. SEBOLD, Prólogo a *La Poética. Reglas de la poesía en general y de sus principales especies*, de Ignacio de Luzán, Barcelona, Labor, 1977, pp. 11-77. Nosotros seguimos esta edición. *La Poética* ha tenido pocas ediciones: a) antiguas: 1737 y 1787; b) modernas: 1965, 1974 y 1977.

[69] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de las Ideas Estéticas en España*, I, Madrid, CSIC, 1978, pp. 1093-1094.

La crítica actual tiene una percepción más positiva de Luzán. Aurora Egido lo llama «pilar fundamental de la teoría literaria e innovador a su vez de la poesía de su tiempo, anquilosada en unos gustos periclitados»[70] .Ignacio Luzán es un ejemplo más de la decisiva aportación aragonesa a la Ilustración Española, porque «con su Poética, (dio) la más alta medida teórica de la España de su tiempo»[71].

La personalidad intelectual de Luzán no se limita a su obra magna: *La Poética o reglas de la Poesía en general y de sus principales especies* (Zaragoza, 1737). Su producción literaria abarca otros temas: traducciones de clásicos griegos y latinos, poesías, obras de teatro y de crítica, informes, memorias y discursos. Su hijo Juan Ignacio escribió unas *Memorias* en las que detalla estos aspectos de la actividad literaria de su padre[72].

Antes de cumplir los once años, Luzán ya había leído entera la *Historia de España* del Padre Mariana. Durante su estancia en Italia, Ignacio amplió sus conocimientos hasta convertirse en un «hombre enciclopédico», según el gusto del siglo XVIII[73]. Este cosmopolitismo cultural le sirvió para ver con nueva perspectiva la cultura literaria española. A juicio de Luzán, ésta estaba pidiendo a gritos una nueva orientación, ese punto de racionalidad, de gusto que convierte a las obras literarias en obras universales, y por falta de lo cual los extranjeros menospreciaban a los escritores españoles.

El gusto del hombre europeo de mediados del siglo XVIII se caracterizaba por el equilibrio, la armonía y la valentía en el entender. Por contra, los españoles tendían al exceso verbal e imaginativo, y vivían pegados a su «tradición» aún a costa de la verdad. Por eso, Luzán comienza advirtiendo «*Al lector*» contra el tópico de que las «novedades» son siempre peligrosas; igualmente, le advierte que las reglas que él va a proponer son antiguas, aunque sólo porque el vulgo no las conoce pueden parecer nuevas. Además, las suyas son unas reglas muy racionales, y «todo lo que se funda en la razón es tan antiguo como la razón misma. Además, ¿qué importa que una opinión sea nueva, como sea verdadera?»[74].

Luzán divide *La Poética* en cuatro partes, siendo las dos primeras las más interesantes desde el punto de vista crítico y filosófico. En el capítulo pri-

---

[70] EGIDO, A., «El siglo de las Luces en Aragón», en *Enciclopedia Temática Aragonesa*, VII, Zaragoza, 1988, p. 205.

[71] *Ibíd.*, p. 205.

[72] *Memorias de la vida de D. Ignacio de Luzán.* Estas Memorias fueron incluidas en la segunda edición de *La Poética* (1787). Cfr. MAKOWIECKA, G., *Luzán y su Poética,* Barcelona, 1973; JARQUE ANDRÉS, F., «Repertorio de las obras escritas por Luzán», en *La virtud coronada*, Ottawa Hispanic Studies 9, 1992, pp. 213-220.

[73] LÁZARO CARRETER, F., «Ignacio de Luzán y el Neoclasicismo», en *Universidad*, Zaragoza XXXVII, pp. 48-70.

[74] LUZÁN, I., *La Poética*, pp. 128 y 97,

mero se lamenta Luzán de lo poco que se ha avanzado en España en cuanto a «la investigación, enseñanza y explicación de los preceptos poéticos»[75]. Los poetas españoles, escribe Luzán, no carecen de ingenio y erudición, como se puede comprobar en los poetas Garcilaso, Hermanos Argensola, Herrera y otros, pero existe entre los españoles un exceso de confianza en el propio talento natural que les lleva a descuidar el estudio de las técnicas poéticas. Según Luzán, la improvisación, tomada como regla de acción, no da los resultados que se pueden conseguir con un trabajo metódico.

En cuanto a la «esencia y definición de la poesía» (cap. V), Luzán concibe la poesía como «imitación» de la naturaleza en lo universal y en lo particular, y el verso como instrumento fundamental, aunque no esencial, de lo poético. El instrumento es lo que permite separar la poesía de otras artes, como la pintura y la escultura, que también imitan, pero sirviéndose de otros medios. La imitación responde a un modo de ser del hombre, que encuentra satisfacción cotejando la imitación con el objeto imitado. Esta satisfacción se extiende también al arte mismo de pintar, «que, imitando, le representa a los ojos como presente un objeto distante». En cualquier caso, la creación artística no ha de salirse de los moldes impuestos por la verosimilitud, que equivale a una verdad posible. Evidentemente, Ignacio Luzán se mueve aún en un concepto de arte dominado por la idea de verdad.

El fin último de la poesía es la lección moral, pero sin descartar el goce, que en algunos casos puede llegar a ser fin único[76]. Partiendo de la visión cristiana del hombre, escindido entre dos fuerzas («El bien y el mal son los dos ejes o polos alrededor de los cuales se mueven todas nuestras operaciones, internas y externas»), Luzán ensalza la poesía como la vía que posee el hombre para recomponer su unidad. La razón o conjunto de ciencias y de artes nos enseñan la verdad (el bien) de una forma directa, pero, de la misma manera que sucedió a los prisioneros de la caverna de Platón que no soportaron la luz, así también nosotros renunciamos a la verdad. La poesía, en cambio, disfraza la verdad (bien) con lo imaginario, y de esta forma templa los rayos directos de la luz. Por eso la poesía consigue «lo que otras ciencias no pueden lograr con guerra abierta». Además de hacer agradable la verdad, la poesía enseña al hombre otras cosas importantes, como «la discreción, elocuencia y elegancia», características del hombre de «buen gusto».

Las tres funciones de la poesía son: enseñar, la utilidad y conmover. El goce poético no afecta al entendimiento, como hace la belleza (hay pensamientos bellos), sino al sentimiento. De ahí, pues, lo importante que es

---

[75] *Ibíd.*, p. 124. En este punto Luzán exagera porque parece desconocer la existencia de preceptivas literarias de otros autores españoles: López Pinciano, López de la Vega, Vicente Espinel, Alonso Jerónimo de Salas Barbillo. Cfr. ALBORG, J. L., *Historia de la Literatura Española*, III, Madrid, Gredos, 1890, pp. 222-223.

[76] *La Poética*, pp. 189 ss.

saber imitar y representar los afectos humanos más profundos en la poesía, porque ésta puede mover al hombre más que la verdad. Los seres humanos participamos de la misma ley natural, según la cual reaccionamos de una u otra manera a la vista de determinadas pasiones o afectos. Por eso recomienda Luzán fijarse en las reacciones del público, para acomodar los preceptos estilísticos y temáticos al gusto del mismo.

Luzán distingue entre verdad científica y verdad poética. La primera es una verdad necesaria («lo que de hecho es o realmente ha sido o ha podido y debido ser, según las fuerzas y el concurso regular de la naturaleza»), y la segunda es una verdad posible, probable o creíble, es decir, verosímil. Según sea el público receptor, la verosimilitud puede ser popular o noble. Así, si el vulgo cree que «el basilisco mata con su vista», el poeta podría servirse de esa «falsa verdad» para deleitar y persuadir al público[77].

A partir del Capítulo X, *La Poética* adquiere el tono de una retórica, con huellas de Quintiliano, en la que va desgranando ricas observaciones acerca de los estilos, de la locución, de la métrica, de la fábula épica y del equilibrio ciceroniano. Luzán es partidario de que el poeta se atenga al orden «natural» de las cosas y de la razón, evitando en lo posible aquellos artificios que, más que embellecer, oscurecen o dificultan la comprensión de la idea, porque el arte ha de estar subordinado a la religión y a la moral. El poeta no nace, se hace a base de esfuerzo, de cultivo de las propias dotes naturales (inteligencia e ingenio), de erudición, experiencia y práctica. Sin un buen juicio, la obra poética queda malograda.

Los críticos de la literatura dedican muchas páginas al tema de las fuentes o del origen de la teoría poética de Luzán. No se trata tanto de un problema de mera curiosidad erudita, sino de algo que parece comprometer el honor nacional, pues todo lo que se refiere a nuestro siglo XVIII está bajo la sospecha de si no será efecto del influjo francés[78]. Al tratarse de Luzán, «preceptista máximo de las doctrinas clásicas y patriarca de la mentalidad que informa las teorías literarias de la época», el problema sube de tono, porque, de ser cierto su «afrancesamiento», Luzán sería el causante de una desviación o afrancesamiento de gran parte de nuestros literatos del siglo XVIII.

Según un tópico bastante extendido en las historias de la literatura española, *La Poética* de Luzán estaría inspirada en el *Arte Poética* de Boile-

---

[77] «No se puede dar mayor amplitud, y si Luzán hubiera sido más lógico, fácilmente podría canonizarse con su autoridad, no ya el arte romántico, sino el mismo arte fantástico, tomada esta palabra en su acepción vulgar, puesto que admite, siempre de acuerdo con Muratori, una *verosimilitud popular*, que es la que salva al Ariosto y a los libros de caballería. En ésta, como en otras muchas cuestiones, aparece Luzán mucho más cercano a la poética moderna que a la de Boileau, y mucho más amigo del mundo encantado de los sueños que del mundo árido y seco de los preceptos», en MENÉNDEZ PELAYO, *o.c.*, pp. 1097-1098.

[78] ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 232.

au, mas ciertos influjos de Aristóteles, Horacio, Muratori, etc. Por el contrario, el marqués de Valmar y Menéndez Pelayo han insistido en que el clasicismo de Luzán es mucho más italiano que francés, porque el aragonés se aparta de Boileau en puntos esenciales. «Por esta razón, *La Poética* de Luzán se parece más a las poéticas de nuestro siglo XVI, penetradas de influencia italiana, como la del Pinciano o la de Cascales que no a las obras críticas de Boileau, D'Aubignac, Le Bossu y Batteaux»[79]. Luigi de Filippo, en su introducción a *La Poética* de Luzán (1956) destaca el peso de Aristóteles y de toda la tradición clásica en esta obra. Ahora bien, si el aragonés acude a los poetas franceses e italianos es debido a que éstos ejemplifican mejor los preceptos poéticos de los antiguos. Por su parte, el crítico americano Russell P. Sebold ha negado repetidamente el tópico del afrancesamiento de Luzán:

> «Diré por enésima vez que el término político de *afrancesado* empezó a aplicarse a la literatura setecentista por equivocación y luego por mala voluntad durante las polémicas de la época romántica, y así puede descartarse. Lo que sí hay en pleno neoclasicismo, según también he insistido muchas veces, es un admirable cosmopolitismo, de orientación hispánica, y conocimiento de todas las literaturas principales de Europa, junto con las importantes sistemas filosóficos antiguos y moderno[80].»

Sebold resume en tres palabras las grandes líneas de *La Poética* de Luzán: cartesianismo, eclecticismo y cosmopolitismo. Desde el punto de vista teórico Luzán sigue los consejos de Descartes en cuanto al orden y la claridad que debe poseer una obra teórica. El eclecticismo de Luzán es efecto de hallarse viviendo a caballo entre dos épocas. Por último, el cosmopolitismo tiene en Luzán raíces clásicas, y por lo mismo su *Poética* no fue ni más ni menos patriótica que la de cualquier otro preceptista occidental de su época.

Lázaro Carreter ha expuesto, según comenta Juan L. Alborg, «la interpretación más lúcida y que puede dejar resuelto el odioso debate del supuesto extranjerismo»[81]. Lázaro discrepa de Sebold respecto del eclecticismo de Luzán, como si su *Poética* estuviera a mitad camino entre las Poéticas francesas y las italianas. Lo que hizo el preceptista aragonés, escribe Lázaro, fue seguir el mismo camino que habían andado los preceptistas galos cuando se propusieron acabar con el fermento anárquico introducido por Ronsard y los poetas de la Pléiade. Luzán escribió una *Poética* «como» la habían hecho los franceses; su *Poética* es francesa e italiana a la vez, pero es italiana en la misma medida en que son italianas las poéticas francesas[82].

---

[79] *Ibíd.*, p. 236.

[80] Prólogo a *La Poética*.

[81] ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 240.

[82] LÁRAZO CARRETER, F., *o.c.*, pp. 57-58. Francisco Jarque Andrés analiza los aspectos políticos que dieron lugar a esta polémica. Cfr. *o.c*, pp. 7-41.

Hay un punto en el que Lázaro Carreter está en desacuerdo con la mayor parte de los críticos literarios de Luzán. Lázaro no admite que se llame a Luzán «neoclásico» y que se diga de Luzán que es el origen del estilo neoclásico español. Para Lázaro Carreter, «Luzán no fue un neoclásico», y funda esta afirmación en que los principales movimientos culturales de la primera mitad del siglo XVIII no rompieron abiertamente con el barroco. Luzán criticó los *detritus* de las postrimerías del barroco, pero no el barroco como tal. En consecuencia, dice Lázaro, los tratadistas españoles que aparecieron después de Luzán «se limitaron a adoptar las reglas tal como habían sido elaboradas por los franceses, concretamente, por el máximo legislador del gusto galo Nicolás Boileau»[83]. Es muy probable, continúa diciendo Lázaro, que el fenómeno neoclásico se hubiera producido en España de la misma manera, debido al ambiente declaradamente antibarroco y pro-francés que existía en nuestro país. Lázaro concluye con esta taxativa afirmación: Luzán «es el único representante, si nuestra opinión es cierta, de un espíritu, el espíritu clásico que pudo ser y no fue en nuestra Patria»[84].

Ni Alborg ni Sebold comparten esta última opinión de Lázaro. Alborg señala que los primeros neoclásicos actuaron moderadamente, porque aún gravitaba sobre ellos el peso del siglo literariamente glorioso, pero esto no niega el hecho incuestionable de que «Luzán, con su *Poética,* afirmó los cimientos de una literatura basada en la razón, defensora a ultranza de la claridad y de la eficacia, negadora del «misterio» poético». Sebold pone el énfasis precisamente en que el «neoclasicismo» español del siglo XVIII es un «nuevo clasicismo» respecto de la literatura de la Antigüedad grecolatina y de la poesía española del Renacimiento, a la que ha escogido como patrón inmediato. La doble intención de Luzán está clara: hay continuidad, pero también hay un corte con «aquel estilo de rosicleres», es decir, con el barroco. De ahí que Sebold afirme que la influencia de Luzán sobre «los poetas neoclásicos fue decisiva y no insignificante, como muy erradamente se viene afirmando»[85].

El carácter preceptivista de *La Poética* de Luzán no debe hacer olvidar que esta obra se enmarca en el ámbito del reformismo español que anteriormente hemos denominado «movimiento de los *novator*es». Luzán trasmite en esta obra una epistemología nueva, aunque respetando determinados dogmas filosófico-religiosos. En este sentido, Luzán es un *novator* más que lucha contra una tradición mal entendida y que se abre a las nuevas corrientes filosóficas. Ni en filosofía ni en preceptiva literaria,

---

[83] ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 249.

[84] LÁZARO CARRETER, F., *o.c.*, p. 70.

[85] Russell P. SEBOLD, *o.c.*, p. 51.

escribe Luzán, se puede ser seguidor de un solo autor, por más antiguo y venerable que sea, como sucede con Aristóteles[86]. La verdad no está detenida en el tiempo ni en la mente de ningún hombre genial. En la advertencia *Al Lector*, Luzán escribe: «A todo esto solamente añado que antes de hacer juicio de mi obra, la leas hasta el fin, con ánimo desapasionado y con ánimo dispuesto a abrazar la verdad donde quieras que la encuentres».

Los títulos que encabezan los capítulos de *La Poética* son muy significativos desde el punto de vista filosófico, porque parecen sacados de una obra cartesiana: *Las dos especies de verdad* (II, 8), *Del juicio* (II, 15), *De la verdad* (II, 7), *Sobre las reglas* (I, 4), etc. Es bien conocido que en su juventud Luzán estudió matemáticas y filosofía moderna, siendo Descartes y la Lógica de Port-Royal los que mayor influjo dejaron en él. Su *Poética* es un modelo de claridad, de síntesis y de lógica; pero, sólo en el aspecto formal-deductivo se puede decir que Luzán es un cartesiano, porque la *Poética* contiene otros aspectos en los que Luzán sigue «el inductivismo inglés y la filosofía sensualista de Locke»[87]. En Descartes, el orden, la regla, pueden a la libertad; los empiristas, en cambio, son respetuosos con la naturaleza, que unas veces obra regularmente y otras veces obra imprevisiblemente, libremente. Así es el arte, una combinación de inspiración y de técnica, de creatividad y de orden. «Las musas son libres y aborrecen las estrechas prisiones de las escuelas. Todo lo que sabe a puerilidad escolástica ofende el genio brioso de la poesía y estorba sus libres pasos, quitándole al mismo tiempo gran parte de su airoso despejo»[88].

En la «*forma mentis*» de Luzán se observa una evolución que va del cartesianismo al sensualismo de Condillac, autor de un *Tratado de las sensaciones* (1754), de la rigidez cartesiana al liberalismo inglés. Con razón afirma Sebold que: «No es nada improbable que sus nociones sobre la poética hubiesen evolucionado hacia una forma más "ilustrada"».

Las discrepancias sobre aspectos concretos de su *Poética* no nos deben ocultar el mensaje de renovación filosófico-literaria que encierra la obra de Luzán. A juicio del aragonés, los españoles necesitaban incorporar las formas expresivas empleadas en otros países europeos, abrirse al gusto de los europeos. En aquellas fechas, el «gusto» era sinónimo de buen juicio, discreción, elegancia y, como diríamos hoy, de saber estar a la altura de los tiempos.

---

[86] *La Poética*, II, 4, p. 461.

[87] Russell R. SEBOLD, *o.c.*, p. 33.

[88] *Poética*, I, 18, p. 33.

9. EL PERIÓDICO, UNA CREACIÓN CULTURAL DEL SIGLO XVIII

JUAN MARTÍNEZ SALAFRANCA

La modernización de la economía y de la cultura españolas emprendida por las minorías rectoras ilustradas, no podía desaprovechar el medio más moderno con que se contaba entonces para la propagación de las ideas: la prensa periódica. Esta labor no la desarrollaron las figuras sobresalientes de la Ilustración, sino personas de «segunda fila», personas no muy originales en cuanto al contenido de sus ideas, pero bien dotadas de sentido crítico y eficaces para hacerlas llegar al fondo anónimo de la masa española. La aportación aragonesa a la formación del periodismo español del siglo XVIII fue decisiva, puesto que fueron dos aragoneses, Juan Martínez Salafranca y Francisco Mariano Nipho, los creadores y los impulsores de este medio de comunicación en España[89]. La inclusión de estos dos periodistas en una historia del pensamiento en Aragón está justificada por la contribución que la prensa dirigida por estos dos aragoneses tuvo en el cambio de mentalidad de su época.

La prensa periódica había sido ensayada en Europa en épocas anteriores: las «Hojas volanderas» (s. XV) en Venecia y Viena, los «almanaques anuales» (siglo XVI, en Alemania, los ««mercurios» (siglo XVI), en Alemania Francia e Inglaterra, las «gacetas hebdomadarias» (siglo XVII), en casi todos los países. En España, durante el último tercio del siglo XVII existió la Gaceta mensual (1661), convertida posteriormente en «Gaceta de Madrid» (1697), quedando absorbida como una publicación oficial de la Secretaría de Estado. El *Mercurio histórico y político* apareció en 1738, pasando a denominarse en 1784 *Mercurio de España*[90].

En la segunda quincena de abril de 1737 vio la luz el *Diario de los literatos de España,* revista trimestral de contenido literario-erudito en la que se emitían juicios ecuánimes sobre los libros publicados en España. Sus fundadores fueron Francisco Manuel de Huerta, Juan Martínez Salafranca y Leo-

---

[89] Juan Martínez Salafranca, en realidad, Juan Martínez Calvete, nació en Teruel el año 1697 en el seno de una familia simpatizante de la causa de Felipe V. Hizo sus estudios en Teruel, Zaragoza y Madrid (1725). Fue beneficiado de la capilla real de San Isidro, y amplió sus conocimientos en la biblioteca del Colegio Imperial (jesuitas) y en la Biblioteca Real. Junto con otros tertulianos de la conocida Tertulia «Julián de Hermosilla» fundó la Academia de la Historia. Acabada su experiencia periodística (1737-1742), se retiró a Villel (Teruel), en donde residió hasta su muerte (1772), «enfermo, solo, taciturno, lleno de amargura y de rencores». Cfr. GUINARD, P.-J., *La presse Espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 1973, p. 94. Esta obra es esencial para el estudio de este periodo.

[90] Sobre las vida de las Gacetas en España, cfr. GUINARD, P.-J., *o.c.*, pp. 111 ss; ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 50. El primer periódico diario aragonés fue el *Diario de Zaragoza* (22 Enero 1797-30 Julio 1907). Cfr. FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., y FORCADELL, C., *Historia de la prensa aragonesa*, Zaragoza, Guara, 1979.

poldo Jerónimo Puig. «Si vivimos por compendio, también por compendio debemos ser instruidos», escribían en la Introducción del primer número. Sin embargo, en el proyecto de estos tres *diaristas* latía una honda preocupación por elevar el nivel literario de los escritores españoles y por dar a conocer en el extranjero las obras científicas, filosóficas y literarias de los españoles. Para conseguir este objetivo tomaron como modelo varias revistas francesas: *Journal des savants*, *Mercure de France* y *Journal de Trévoux (Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*). Esta última estaba dirigida por los jesuitas franceses y fue la que tuvieron más en cuenta, pues era considerada la publicación más prestigiosa de Europa, «como se demuestra en lo selecto de las Obras que extractan, en la exactitud y extensión de los extractos, en la equidad con que critican los libros y en el urbano artificio con que dan a conocer los defectos de algunos escritores; circunstancias que no se hallan juntas en ninguna compañía de Jornalistas»[91].

No hay que ver en la elección del modelo francés un signo de afrancesamiento, sino una sana emulación. Si algo se necesitaba en España era precisamente una crítica sin diplomacia ni contemplaciones de las obras publicadas por los españoles. Ignacio Luzán, cuya *Poética* apareció en el mismo año que el *Diario de los literatos de España* (1737), coincidía con los *diaristas* en la necesidad que tenían los escritores españoles de pulir su estilo, de ampliar su erudición y de acabar de menospreciar a los extranjeros[92]. No faltaron escritores que reaccionaron duramente contra los *diaristas* dándose por ofendidos, cuando, en realidad, lo que se criticaba eran sus obras. Los *diaristas* les contestaron que en las revistas extranjeras:

> «no necesitan censurar tan ásperamente como nosotros, que encontramos muchos Libros sin estilo, sin método, sin invención, sin pensamiento, sin inteligencia de la Lengua Latina, sin erudición, si no es la que copian de Autores vulgarísimos, sin elección de Autores, porque no los conocen, y sin exactitud de la verdad, porque sin crítica no pueden tenerla; y así ahora creemos que tienen razón los que dicen que no debemos censurarlos; porque basta decir que no son Libros ni pueden serlo; y si algún nombre puede ponérseles, es de *Molas* literarias, informes e inútiles por defecto de actividad intelectual[93].»

A medida que las críticas se intensificaban contra los *diaristas*, éstos insistían en el principio que guiaba su publicación:

> «Los extranjeros también encuentran el buen gusto de las letras conocido entre sus autores, y nosotros trabajamos por introducirle; lo que no puede conseguirse con indulgencias y aplausos de lo que torpemente se yerra y con obstinación se defiende… El que desconfiare de nuestra moderación,

---

[91] ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 53.

[92] La *Poética* de Luzán tuvo muy buena acogida por parte de los diaristas, excepto en la valoración que Luzán hace de Lope de Vega y de Góngora. Cfr. GUINARD, P. J., *o.c.*, p. 118.

[93] ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 54.

> remita el libro que le pareciere injustamente censurado a cualquiera de las Academias de Europa, que con su aprobación no rehusaremos retractar nuestro juicio, constándonos de la verdad del informe o respuesta[94].»

Cuando las críticas hicieron insoportable la situación, los *diaristas* suspendieron la publicación en el volumen séptimo. Con ello, «el reformismo perdió su oportunidad de convertirse en un movimiento nacional y apareció como algo que venía de fuera»[95]. El tópico de la extranjerización de las ideas sirvió en este caso, como volverá a suceder más tarde, de pretexto para impedir la reforma de las artes y de las ciencias. En contra de lo que creía Menéndez Pelayo, lo de menos era que esa reforma se hiciera a la manera francesa o italiana, porque lo que pretendían salvar los *diaristas* era precisamente el «arte nacional», abriéndolo al gusto de los demás países europeos. Tampoco Luzán hizo una *Poética* como los franceses, ni copió una poética francesa, «sino que recorrió el mismo camino que los preceptistas galos» cuando éstos quisieron acabar con sus viejos vicios. Los *diaristas* captaron perfectamente el mensaje renovador de Luzán, y aunque en algunos puntos concretos mantuvieron discrepancias con el preceptista aragonés, existió entre uno y otros «una estrecha comunidad de pensamiento»[96].

Tanto Luzán como los *diaristas* se caracterizaron por la moderación y la comprensión con la última manifestación del barroco español. En modo alguno, pues, deben ser tachados de antinacionales. Más bien habría que aplicar este reproche a quienes se opusieron a que la literatura y la ciencia españolas integraran el ideal de racionalidad que invadía todos los fenómenos culturales de Europa. En realidad, el afrancesamiento se produjo años más tarde, cuando los escritores asumieron el neoclasicismo con toda su radicalidad. Pero, de no haber «fracasado» la orientación neoclásica de Luzán y de los *diaristas* por culpa de los intransigentes patriotas, en España se habría desarrollado un clasicismo (Lázaro Carreter) o un neoclasicismo (Alborg) con caracteres propios y sin ruptura con el gran movimiento neoclásico europeo.

Francisco Mariano Nipho

Si Martínez Salafranca figura entre los creadores del periodismo español, con el alcañizano Francisco Mariano Nipho el periodismo se modernizó, o lo que es lo mismo, se profesionalizó. Cuantos se han ocupado de

---

[94] *Ibíd.*, p. 53.

[95] *Ibíd.*, p. 56. Entre las personas que no soportaron las críticas de los diaristas estaban los valencianos: Gregorio Mayans y Siscar, el padre José Berni, un franciscano bastante conservador, el padre Cárdenas y Rivera, dramaturgo, Añorbe y Corregel, histrión literario, imitador de Torres Villarroel, y Gómez Arias. Cfr. Guinard, P. J., *o.c.*, p. 119.

[96] Alborg, J. L., *o.c.*, p. 57.

escribir acerca de la labor periodística de este hombre singular, señalan lo desproporcionado que resulta la «mala prensa» de que fue objeto Nipho como escritor si se compara con el enorme trabajo llevado a cabo como creador de prensa periódica y como divulgador de ideas[97]. Seguramente Nipho no estuvo acertado tomando como objeto de sus críticas teatrales a Leandro F. Moratín, a don Juan de la Cruz y a otros escritores de primera línea, como Clavijo y Fajardo, en relación con la polémica de los autos sacramentales, y a Pablo Forner, con ocasión de su famosa Apología. Nipho no estuvo a la altura dialéctica de sus contrincantes, y de ahí arranca la lluvia de descalificaciones que cayeron sobre su persona[98].

El historiador Luis Miguel Enciso Recio, que en su biografía tiende salvar la personalidad de Nipho, cree que el alcañizano fue un hombre sencillo, cordial, práctico, emprendedor y constante. «Yo soy aragonés, y lo que una vez emprendo con ánimo de continuarlo (como no me falten los medios) lo seguiré contra todo el torrente de los preocupados, contra toda la chusma de los tontos, contra todo el orgullo de los presumidos».

La orientación ideológica de Nipho es netamente tradicional: en lo religioso es cristiano, y en lo político-social es defensor de la Monarquía como personalización de la esencia de España. Pero, al mismo tiempo, Nipho vive y piensa como hijo de su época, aunque dejando a salvo aquellas realidades que a su juicio eran intocables. Palacio Atard ha escrito que «el siglo XVIII es un siglo lleno de paradojas, a veces desconcertantes»[99]. Esto se puede apreciar en Nipho, un escritor que se declara ortodoxo y, a la vez, defiende un cristianismo ilustrado. Así pues, la base humana e intelectual de Nipho fue el cristianismo, profundamente sentido y firmemente creído; pero esto no le impidió aceptar todos los elementos modernos de la Ilustración, al contrario, Nipho asumió como una obligación moral de su vida trabajar por la expansión de las Luces y contribuir con todos los medios a su alcance a la renovación de la vida económica, cultural y religiosa de su Patria. «El periodista de Alcañiz, transmisor de los saberes y proyectos de la élite rectora, es un formidable ejemplo de actitud moderna, ilustrada si se quiere, en el cauce del más puro y ortodoxo pensamien-

---

[97] ENCISO RECIO, L. M., *Nipho y el periodismo español del siglo XVIII*, Valladolid, Universidad, año 1956. Hijo de un oficial napolitano y de madre navarra, pasó el resto de su vida en Madrid hasta su muerte (1803). Llevó una vida difícil, ensombrecida por un matrimonio poco feliz. Desde muy joven se dedicó a escribir, pero con poca fortuna, pues pasó veinticinco años en el anonimato, del que salió gracias al periodismo. Después de 1780, la época brillante del *Censor*, renunció al periodismo y se dedicó a la edición de un anuario administrativo (*Guía de litigantes*) y a la reedición de sus propios periódicos (*Caxón de sastre* y *Estafeta de Londres*). En general, Nipho fue un hombre ambiguo, complicado, poco simpático, quejicoso y regañón, tanto en la vida privada como en la profesional. Todo esto le ocasionó muchos problemas con sus colegas y familiares. Cfr. GUINARD, P. J., *o.c.*, p. 104.

[98] ALBORG, J. L., *o.c.*, pp. 35-38.

[99] *Arbor*, 22 (1947).

to cristiano. Por eso, sus respuestas sorprendentemente atinadas a las inquisiciones fundamentales de la vida —la fidelidad, el hombre, la mujer, el matrimonio, la profesión—, transidas de visión sobrenatural, y por eso también su ambición renovadora, joven, para una podrida economía, una ciencia y una enseñanza estériles»[100].

Repasando el ideario de Nipho se puede ver cómo, en lo que respecta a la mujer, su sentido es de admiración, de valoración de su función maternal y de reconocimiento de su función educadora. Por esta razón Nipho pide la implantación de Escuelas de Mujeres, porque las mujeres son «la causa principal de la dicha de un reino»[101]. Su pensamiento religioso es una mezcla de tradición y de modernidad ilustrada. No ve incompatibilidad entre la ciencia moderna y la religión; rechaza la falsa piedad y el clericalismo, pero en cambio, le cuesta aceptar que en las cuestiones religiosas se deban tolerar todas las opiniones. Como hombre de su época, Nipho es un sentimental, sobre todo en relación con la Patria. En sus descripciones de España, Nipho idealiza la historia y las tierras de España; por eso se resiste al afrancesamiento de la vida española y detesta la anglomanía. Las lacras que ofrecía España en ese momento le llevaron a preguntarse por el «ser» de España, siguiendo una tradición que llega hasta nuestros días. A pesar de todo, Nipho es optimista en el futuro de España: «Nuestro pueblo no es tan ignorante y alucinado como han querido manifestar algunos intrusos acríticos»[102].

La fuente de las ideas sociales de Nipho es también el cristianismo, mas «un aleteo de mentalidad burguesa, sin conciencia de clase todavía». Nipho comparte determinados ideales burgueses, como el de la libertad y el del trabajo, fuente de riqueza personal. En cambio, no acepta el liberalismo inglés (el liberalismo fundado en las libertades), porque choca con su proclividad hacia la Monarquía absolutista, vertical y paternalista. Sin embargo, a la hora de proponer un modelo económico para España, Nipho acude al ejemplo inglés, cuya economía estaba basada en cinco pilares: «agricultura, pastoricia, pesca, manufacturas y comercio»[103]. A juicio de Nipho, la planificación económica sería estéril si no iba acompañada de una buena planificación escolar. Esta idea la desarrollaron más tarde las Sociedades Económicas de Amigos del País.

En los más de veinte periódicos que Nipho fundó y dirigió a lo largo de su vida fue difundiendo esta mentalidad. Con todo, lo verdaderamente singular no son sus ideas, sino su visión de lo que iba a representar el

---

[100] Enciso Recio, L. M., *o.c.*, p. 334.

[101] Royo Latorre, M.ª D., «Nipho y la condición femenina», en *Turia* 26 (1993), pp. 257-272.

[102] Alborg, J. L., *o.c.*, p. 70.

[103] Enciso Recio, L. M., *o.c.*, p. 118.

periodismo en la vida cultural moderna. «Tuvo Nipho perfecta idea de su papel de engarce entre los intelectuales de nivel superior y el pueblo, y sobre todo de la eficacia de la prensa para difundir entre un público, sin tiempo ni posibilidades para lecturas más detenidas, los avances científicos en todos los países y las nuevas ideas, plantear los problemas de la nación, interesar en las cuestiones económicas, informar sobre la actividad del Gobierno, divulgar la obra de los escritores, avivar los deseos de saber»[104].

Los principales periódicos fundados por Nipho están clasificados en cuatro clases: 1.ª Prensa diaria: *Diario noticioso, curioso, erudito y comercial, público y económico* (Madrid, 1758), considerado como el primer diario continental. 2.ª Periódicos literarios y eruditos: *El Caxón de Sastre* (1760) (*o montón de muchas cosas buenas, mejores y medianas, útiles, graciosas y modestas, para ahuyentar el ocio sin las rigideces del trabajo, antes bien, a caricias del gusto*); *Diario Estrangero* (1763), dedicado a dar noticias literarias de toda Europa y a la crítica de libros, destacando los artículos sobre la escena española, que fueron causa de fuertes polémicas. 3.ª Semanarios: *Estafeta de Londres* (1762), en la que se informa semanalmente de la vida cultural inglesa; *Correo General de Europa* (1763): poniendo como punto de referencia a otros países europeos, Nipho trata de estimular la creatividad española; *Correo General de España* (1770): insiste en la importancia del factor económico para emprender reformas eficaces en todos los órdenes de la vida colectiva. 4.ª Otros campos: abarca la prensa moralizadora y de costumbres, como *El pensador cristiano* (1763); la prensa humorística: *El Murmurador Imparcial* (1761) y *El Bufón de la Corte* (1767), y la prensa de venta callejera, como C*orreo de Madrid o de los Ciegos* (1786).

La vida de estos periódicos y semanarios era breve; algunos sólo duraban unos meses. Tanta dispersión en cuanto al número y la temática de los periódicos no favorecía en absoluto el trabajo en profundidad de Nipho. «De muchos problemas tenía más una impresión apriorística y teórica que práctica y directa». Por eso, a la hora de valorar al periodista alcañizano hay que verlo desde la faceta de divulgador de ideas renovadoras, que no siempre coincidían con las suyas, pero que él aceptaba en la medida en que podían contribuir a la mejora de la vida nacional. «Nipho fue el primer periodista español de profesión, el primero que consideró el periódico como una empresa digna para un hombre de letras, que tuvo la intuición —aunque no supo traducirla del todo en sus obras— de qué es un periódico, de sus exigencias —exactitud, rapidez y bajo precio— de sus posibilidades para la información y, sobre todo, para la educación»[105].

---

[104] ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 65.

[105] GUINARD, P. J., *o.c.*, p. 104.

10. DINAMISMO CULTURAL DE LA REAL SOCIEDAD ECONÓMICA ARAGONESA

Los dos grandes obstáculos con que tropezó la reforma carolina de las Universidades españolas fueron la falta de preparación del profesorado para adaptarse a las nuevas corrientes y saberes, y la imposibilidad de crear las nuevas Cátedras programadas por falta de recursos económicos. Con la implantación del texto único para la Teología (la *Summa theologica*, precedida del *De locis theologicis* de Melchor Cano) y la Filosofía (las *Insitutiones* de Villalpando), se había logrado erradicar un mal endémico de las Universidades españolas: los enfrentamientos gremiales entre las distintas órdenes religiosas, aferradas a sus respectivos maestros de Escuela. A pesar de ello, la Universidad mantuvo el mismo esquema escolástico y aristotélico de la división de las Facultades en Menores (Artes y Filosofía) y Mayores (Teología, Cánones, Jurisprudencia y Medicina). El único aspecto novedoso que se introdujo fue la posibilidad de diversificar las materias de la Facultad preparatoria de Artes-Filosofía, de cara a la especialización del estudiante. Así, los futuros médicos podrían estudiar durante el tercer curso de Artes, Matemáticas, Geometría y Física experimental; los alumnos de Teología estudiarían Filosofía aristotélica, y los alumnos de Derecho estudiarían Filosofía Moral o Ética. Con todo, advierte Gil de Zárate, sólo «la ética o filosofía moral, que en muchas partes fue un estudio nuevo, se desvió algún tanto de los antiguos sistemas»[106].

La comparación del panorama universitario español con el de otros países resulta sangrante. Mientras en las Universidades españolas las ciencias del *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) seguían infradesarrolladas debido al carácter elemental-introductorio que tenía la Facultad de Artes, en otros países estas ciencias habían alcanzado un desarrollo espectacular, convirtiéndose en la base de la renovación científica moderna[107]. Otro tanto sucedía con las ciencias humanísticas: literatura española, derecho, geografía, historia, lengua griega y lenguas orientales, que en España habían quedado reducidas al estudio de la lengua latina en versión escolástica, dada la obligación que tenían los profesores y alumnos de expresarse en latín dentro del recinto universitario.

La reforma llevada a cabo en las Facultades de Cánones y de Jurisprudencia fue preocupante. La Facultad de Cánones, cuyo estudio versaba sobre el Derecho pontificio, se basaba en la recopilación efectuada en el siglo XII por Graciano en su *Decreto* (las *Decretales*). La política regalista de los Borbones redujo el estudio de los *Decretos* a un curso, dedicando los restantes cursos al estudio de los cánones de los Concilios Nacionales,

---

[106] GARCÍA, C., «Viejos y nuevos saberes en la Universidad española de fines del XVIII», en *El Basilisco*, 16 (1994), p. 89.

[107] *Ibíd.*, p. 80.

incluyendo el estudio de la Historia Eclesiástica de España. «Tales reformas apuntaban hacia el claro reforzamiento de la tradición de una Iglesia Nacional, sometida al poder regio y más independiente, por tanto de la autoridad pontificia». La crítica histórica ayudaba a remontarse en los tiempos descubriendo viejas situaciones que facilitaban argumentos a las tesis regalistas.

Por lo que respecta a la Facultad de Derecho o Jurisprudencia, ésta se basaba casi exclusivamente en el estudio del Derecho Romano: las *Instituta* de Justiniano y el *Código y Digesto*. El Derecho Español era estudiado superficialmente, y el Derecho Natural y de Gentes, el Derecho Público, Civil y Eclesiástico eran desconocidos. En la reforma universitaria de Carlos III (1771) se incluyó el estudio del Derecho Patrio y la Historia del Derecho. En cambio, la Economía Política y el Derecho Público, disciplinas juzgadas peligrosas, no entraron a formar parte de los nuevos Planes de estudio, y las materias más novedosas y problemáticas como el Derecho Natural y de Gentes fueron suprimidas al inicio de la Revolución francesa.

Dadas las reservas y limitaciones del Plan de Reforma Universitaria de Carlos III, agravadas a su vez por las propias Universidades, que habían convertido la defensa de su autonomía en el único problema importante, no era de extrañar que el cultivo de los nuevos saberes hallara acogida en otras instituciones erigidas al margen de los caducos establecimientos docentes universitarios. Las Academias, los Reales Seminarios de Nobles y las Sociedades Económicas de Amigos del País fueron los instituciones en las que el reformismo ilustrado de la segunda parte del siglo introdujo los nuevos saberes.

Los pasos que fue dando el reformismo ilustrado aragonés son parecidos a los que se advierten en otros lugares de España. En Zaragoza se celebraban tertulias o reuniones literarias en el palacio del conde de Fuentes, yerno de Aranda. A ellas asisten literatos, eclesiásticos, nobles, hombres de la Universidad y de otros estamentos de la vida ciudadana. Estas tertulias se institucionalizaron con la denominación de Academia del Buen Gusto, a imitación de las que existían en otras ciudades. Las palabras «Gusto» y «Buen Gusto» formaban parte del bagaje intelectual del hombre ilustrado europeo, y con ellas se expresaba el ideal moral, estético y científico del hombre del siglo XVIII. El «hombre de buen gusto» era un ideal, y desempeñaba en el siglo XVIII la función de modelo universal, del mismo modo que en siglos anteriores desempeñaron esta función los ideales de hombre «cortesano», «discreto» o «cortés».

Aragón cuenta con uno de los autores más admirados por los filósofos ilustrados de Europa, Baltasar Gracián, considerado como creador del concepto de «Buen Gusto». Para el jesuita de Belmonte, el buen gusto es un juicio subjetivo-objetivo, relacionado con la facultad del ingenio, que permite al hombre hacer juicios singulares, personales, de orden moral, estético y filosófico. El gusto de una persona se muestra en el acierto de

sus juicios, de sus decisiones, de sus formas de vivir, de expresarse, etc., pudiendo elevarse hasta la categoría de modelo para los demás. «Hay una cultura del gusto, escribe Gracián, así como del ingenio. Entrambos relevantes son hermanos de un vientre, hijos de la capacidad, herederos por igual en la excelencia»[108].

Los avatares que sufrió la Academia del Buen Gusto de Zaragoza para la obtención de su aprobación real, trascendieron al ámbito nacional. El conde de Fuentes dirigió un Memorial al rey solicitando la probación de la Academia. A su vez, el Consejo de Castilla pidió informe a la todopoderosa universidad de Salamanca, la cual, a través de fray Manuel Bernardo de Ribera y en nombre del Claustro universitario, presentó las siguientes alegaciones contra la conveniencia de fundar tal Academia: 1.ª Los académicos zaragozanos no declaran en sus estatutos en qué consiste para ellos el Buen Gusto, ni señalan cuáles son los errores y las deficiencias que dicen advertir en el cultivo de las artes y de las ciencias en España, motivo por el cual quieren fundar la Academia del Buen gusto. 2.ª Los académicos zaragozanos ocultan en qué autores y obras fundamentan el contenido del Buen Gusto, aunque parece deducirse que se inspiran, primeramente en Muratori y, en segundo término, en Verney, Heineccio, Orimini, Rollin y algunos más. 3.ª Mientras no sean más explícitos los académicos zaragozanos, no conviene conceder la aprobación de dicha Academia zaragozana. El Dictamen concluye afirmando que la Universidad de Salamanca sigue siendo en España la sede del Buen Gusto, por lo cual, no hace falta crear tales Academias. El Dictamen lleva fecha de 23 de febrero de 1760[109].

La actividad de la Academia zaragozana del Buen Gusto no fue brillante, pero tras unos años de funcionamiento, sirvió de punto de partida de la Real Sociedad Económica Aragonesa (RSEA), una de las más activas de España. El Consejo municipal de Zaragoza puso inmediatamente en práctica la orden de Campomanes de fundar Sociedades Económicas (1774), ofreciendo el salón del Ayuntamiento para que en él celebraran sus reuniones los prohombres de la vida social zaragozana. La primera reunión tuvo lugar el 1 de marzo de 1776 y estuvo presidida por el conde de Ayerbe y el canónigo Hernández Pérez de Larrea. Tras la constitución de la Sociedad, quedó como presidente el conde de Sástago, como censor Ramón Pignatelli y como secretario y tesorero, respectivamente, Carlos González y Martín Goicoechea. Los estatutos fueron aprobados el 23 de enero de 1777[110].

---

[108] Gracián, B., *El Héroe*, Primor V.

[109] «Dos dictámenes que por Orden de la Universidad de Salamanca y para que ésta respondiese al R. I. Supremo Consejo de Castilla de quien fue consultada, meditó, fundó y formalizó el M. Fr. Manuel Bernardo de Ribera, Trinitario Calzado... Y el otro sobre la ruidosa Academia Universal que con el título de Buen Gusto, y para reforma de todas las Ciencias y Artes solicitan fundar algunos Caballeros y Literatos de Zaragoza». A.H.N., 1016-50.

[110] Fernández Clemente, E., *La Ilustración aragonesa. Una obsesión pedagógica*. Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, 1973, pp. 251-255; Forniés, J. J., *La Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País*, Zaragoza, 20, CAI 100, 2000.

Las Sociedades Económicas heredaron el impulso renovador de las tertulias y academias literario-científicas de principios de siglo, que estaban centradas en la información y la discusión, pero al mismo tiempo las sobrepasaron imprimiéndoles una orientación práctica. Las tres palabras dominantes de estas Sociedades eran: *fomento* de obras y trabajos, *experiencia* o espíritu científico basado en la observación y experimentación, y *economía* como vehículo de felicidad.

La renovación de la agricultura fue la primera preocupación de las Sociedades Económicas. El movimiento fisiocrático del siglo XVIII que pone la agricultura como fuente principal de riqueza, es efecto de la sacralización de la naturaleza que se produce en ese siglo. La tierra es el origen por antonomasia, la que siempre permanece y la que da más de lo que en ella se pone, como sucede con la siembra del grano de trigo, que se multiplica sin límite. La Sociedad Económica de Zaragoza fundó en 1778 una Escuela Agrícola, la primera de su estilo en España[111], y a continuación se multiplicaron por todas la región campos de experimentación agrícola, en los que intervenían de una u otra manera Hernández Pérez de Larrea, Pedro Gregorio Echeandía, Martín de Goicoechea, Ignacio Jordán de Asso y bastantes curas «rurales», que dieron a conocer entre sus feligreses los nuevos experimentos[112]. A este fin, la RSEA encargó a la zaragozana Josefa Amar y Borbón la traducción del libro de Greselini: *Discurso sobre el problema de si corresponde a los párrocos y curas de aldea el instruir a los labradores en los buenos elementos de la economía campestre*, el cual fue distribuido profusamente entre el clero.

El sentido patriótico que animaba a las Sociedades Económicas, que por ello añadieron las palabras «de Amigos del País», les llevó a crear Escuelas Superiores, como la de Matemáticas en Zaragoza (1779), cuyos resultados «no parece(n) haber sido desdeñable(s)». Diseñada este Escuela con carácter general, poco a poco se convirtió en una Escuela Superior de Ciencias, como se deduce de su programación[113].

Algunos años después, la RSEA pidió al Rey autorización para crear un estudio de Historia Natural (1781), entre cuyos objetivos figuraba «el conocimiento de las producciones de este Reino, de las cuales se había propuesto formar un gabinete». Tras largas gestiones se consiguió la creación de un jardín botánico y la fundación de dos Cátedras: Botánica y Quí-

---

[111] *Ibíd.*, p. 255.

[112] Pedro Gregorio de ECHEANDÍA (Pamplona, 1746-Zaragoza, 1817) es autor de *Flora Caesaraugustana*, que se ha perdido. Fueron discípulos suyos Mariano Lagasca y Florentino Ballarín, maestro, a su vez, del botánico Francisco Loscos (1823-1836). Tanto ECHEANDÍA como LOSCOS fueron dos grandes incomprendidos por parte de la sociedad, que consideraba irrelevantes sus trabajos sobre la flora aragonesa.

[113] *Ibíd.*, p. 256; SARRAILH, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1957, p. 270.

mica (1796), cuyas enseñanzas fueron diseñadas por el naturalista Ignacio Jordán de Asso, autor de *Introducción a la historia de los animales, piedras y fósiles del reino de Aragón*. El farmacéutico pamplonés, Pedro Gregorio Echeandía (1746-1817), se ofreció a desempeñar gratuitamente la cátedra de Botánica. Otras «escuelas patrióticas» nacidas en Zaragoza al calor del optimismo ilustrado de RSEA fueron la Escuela de Dibujo (1785), trasformada posteriormente en la Real Academia de Nobles y Bellas Artes de San Luis (1792) y las cátedras de Derecho Público, Filosofía Moral y Economía (1784)[114].

FÉLIX DE AZARA (1742-1821)

Francisco Goya, admirador de Félix de Azara, inmortalizó la figura del naturalista oscense pintándolo en posición enhiesta, franqueado a su derecha por unos animales americanos, y a su izquierda por sus obras sobre los cuadrúpedos[115].

Azara adquirió en las Academias Militares una preparación científica sólida y moderna, pues junto a los saberes destinados a obras de ingeniería militar, como la construcción de fortalezas, los alumnos recibían conocimiento de todos los saberes relacionados con el oficio de ingeniero: geografía física, historia natural, economía política, historia civil, etc. Así se explica que Azara escribiera obras que iban más allá de su oficio de ingeniero, y que lo retratan como un minucioso investigador de la naturaleza. Una parte de sus investigaciones sobre pájaros y cuadrúpedos del Paraguay forman parte de su trabajo de ingeniero militar, pero hay otra parte de su obra que es fruto de su dedicación personal.

---

[114] IBÍD., p. 257. La Cátedra de Economía Civil y de Comercio creada por RSEA, al frente de la cual se hallaba el joven profesor Lorenzo Normante y Carcavilla, se vio envuelta en una polémica de alcance nacional que desencadenó el tristemente famoso predicador capuchino fray Diego de Cádiz. Cfr. SARRAILH, J., *o.c.*, pp. 255 ss; GARCÍA LASAOSA, J., *Planes de Reforma de Estudios de la Universidad de Zaragoza en la segunda mitad del siglo XVIII*, Zaragoza, pp. 112 ss. Ignacio Jordán de ASSO es autor de una *Historia de la economía política de Aragón*, Zaragoza, 1798. Reeditada dos veces en nuestro siglo con Prólogo de José M.ª Casas Torres y Antonio Higueras Arnal, respectivamente.

[115] Félix de Azara nació en Barbuñales (Huesca) en 1742. Estudió Artes, Filosofía y Derecho en la universidad de Huesca hasta 1761. Solicitó el ingreso en la Academia de Artillería de Segovia en 1763, pero al serle denegado el ingreso entró de cadete en el Regimiento de Infantería de Galicia, de donde salió con el cargo de Subteniente de Infantería e Ingeniero delineador de los ejércitos nacionales, plazas hidráulicas y militar. Participó en la expedición a Argel (1775), donde cayó herido y fue dado por muerto. Fue miembro de la RSEA. En 1781 partió para América con el grado de Teniente Coronel de Ingenieros formando parte de una expedición encargada de determinar sobre el terreno los límites de España y Portugal. En 1790 visita a su hermano José Nicolás, embajador de España en París, que le abre las puertas del mundo científico francés. En 1808 se retira a su casa de Barbuñales. Murió el 17 de octubre de 1821 a la edad de 79 años.

Su primera obra: *Geografía y Esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaraníes*, no fue publicada hasta el año 1904, pero en ella apunta Azara «su vocación naturalista inserta dentro de una labor de ingeniero militar de la época»[116]. Azara registra los viajes realizados a lo largo de cuatro años, el tiempo que hubo de esperar a que llegaran los comisionados portugueses para llevar a cabo los límites fronterizos propuestos por el Tratado de San Ildefonso, ratificado en el Pardo (1778). El objetivo de estos viajes era la confección de un mapa de este vasto país. Azara acarreó con los gastos y peligros que había de causar semejante empresa, y para evitar obstáculos e inconvenientes de parte de las autoridades coloniales, «se vio obligado a realizar muchos de sus viajes sin reconocimiento de la autoridad».

a) La obra naturalista

Los estudios de Ingeniería militar que había cursado Azara tenían como materias fundamentales las matemáticas y la geografía. Cuando el aragonés comenzó sus observaciones naturalistas por Argentina, Uruguay y Paraguay, parte de Bolivia y de Brasil, poseía conocimientos generales de geografía y de fauna, aunque no poseía conocimientos específicos sobre el Continente americano. Las primeras fuentes de información directa de que dispuso Azara en América se las proporcionaron el sacerdote D. Pedro Blas Noseda, que le trasmitió su vocación por el estudio de los pájaros, y el naturalista Antonio Pineda y Ramírez, que le ayudó a continuar su trabajo sobre los pájaros, interrumpidos por las dificultades que planteaba la ordenación de los numerosos datos recogidos. Hasta el año 1796 no pudo disponer de la obra del conde de Buffon (Georges-Louis-Leclerc) *Historia natural, general y particular* (1749-1788, 22 T.), que tanto había esperado:

> «Suspendí, sin embargo, por algún tiempo este nuevo, diverso y difícil trabajo, juzgándolo superior a mis luces; y pareciéndome que para empeñarlo bien era preciso haber leído a los autores de que se valió (*se refiere a Buffon*); y no las tengo, ni más conocimiento de sus obras que lo que se lee en las citas de Buffon. Más al fin reflexionando por otro lado la utilidad que resultaba siempre de destruir errores: que el tener las obras de dichos autores me sería casi imposible; y que parece no tiene España quien quiera hallar en la materia: me determiné y hice mi crítica a la mencionada obra, y de los autores que en ella se citan[117].»

El naturalista aragonés fue perfeccionando poco a poco sus sistema de recogida y clasificación de datos: empezó como un naturalista de campo tomando anotaciones de cuanto le rodeaba y posteriormente adoptó procedimientos descriptivos y clasificatorios. El fruto de estos pacientes traba-

---

[116] SEQUEIROS, L., *Félix de Azara. Ingeniero y naturalista del siglo XVIII*. Huesca, IEA, 1987, p. 27. Álvaro MONES - Miguel A. KLAPPENBACH, *Un ilustrado aragonés en el Virreinato del Río de la Plata. Félix de Azara (1742-1821)*, Montevideo, Museo Nacional de Historia Natural, 1997.

[117] *Ibíd.*, p. 39.

jos están recogidos en tres obras: *Apuntamientos para la Historia Natural de los cuadrúpedos de la provincia del Paraguay* (París, 1801), *Apuntamientos para la Historia Natural de los cuadrúpedos de la Provincia del Paraguay y Río de la Plata* (Madrid, 1802) y *Apuntamientos para la Historia Natural de los pájaros del Paraguay y Río de la Plata* (Madrid, 1802). No parece que la lectura de la obra de Buffon influyera demasiado en los criterios clasificatorios de Azara, pues en ocasiones discrepa de las opiniones del naturalista francés, y en otras ocasiones los procedimientos de ambos naturalistas coinciden.

Los criterios seguidos por Félix de Azara en la clasificación de los animales son los siguientes: 1º Azara distingue entre especie (animales con idénticas características naturales) y familia (agrupación de animales con caracteres comunes, dentro de la cual caben varias especies). 2.º Los caracteres que sirven para clasificar los animales son la magnitud, los colores y las formas, y a veces, las costumbres.

Félix de Azara lleva a cabo una riguroso clasificación de los datos (magnitud, formas, colores y costumbres), aunque ésta no es la única condición para establecer una rigurosa clasificación. Azara tiene en cuenta además la constancia de los caracteres recogidos por estos datos. Una vez que los datos han sido recogidos y clasificados, se pasa a su interpretación, o lo que es lo mismo, a confirmar o refutar las hipótesis. Este aspecto lo desarrolla en *Viajes por la América Meridional* (París, 1803), una obra en la que se muestra crítico con Buffon, y del que dice que algunos juicios suyos adolecen de falta de observación empírica.

Las hipótesis que plantea Azara son de dos tipos:

Primera hipótesis sobre la *creación de las especies*. Félix de Azara se enfrenta a dos problemas: el de los orígenes de los animales en América meridional y el de la creación de las especies. Al naturalista aragonés le parece apriorística o especulativa la posición de Buffon, según la cual los animales fueron creados en el viejo Continente y de allí pasaron a América, unida al principio por el Polo Norte. De algunas especies actualmente presentes en América, dice Buffon que son degeneraciones de otras especies, debido al cambio de clima. Azara responde a estas hipótesis acudiendo a los hechos, y éstos no confirman la hipótesis del paso de las especies desde Europa a América.

En cuanto a la creación de las especies, Azara mantiene una posición creacionista, aunque, a su juicio, el creacionismo no es incompatible con la creación de la misma especie en diversas áreas geográficas y de individuos de la misma especie en lugares distintos. Por tanto, caben dos posibilidades: que la creación haya sido sucesiva o simultánea, o que la creación haya sido de una sola pareja de cada especie o de una pluralidad de parejas de cada especie. Combinando estas posibilidades resultan cuatro hipótesis: *a)* creación simultánea de una sola pareja de cada especie; *b)* creación simultánea de varias parejas de cada especie; *c)* creación sucesiva de una sola pareja de cada especie; *d)* creación sucesiva de varias parejas de cada especie.

Azara rechaza la primera hipótesis. Acerca de la segunda afirma que los hechos parecen confirmar que cada especie no proviene de una sola pareja primitiva sino de varias parejas creadas en diferentes lugares. Otro tanto afirma respecto de la tercera hipótesis: Dios habría creado al principio las especies «débiles» para que tuvieran tiempo de multiplicarse antes de la llegada de las especies «fuertes» que se alimentan de las débiles. Así se logró el equilibrio entre las especies. La cuarta hipótesis no la discute.

Secunda hipótesis sobre la *variación de las especies y la influencia del hábitat*. La existencia de variaciones dentro de la misma especie resulta difícil de explicar con la teoría fijista de Buffon y de otros naturalistas del siglo XVIII, los cuales ponen el origen de las variaciones en factores externos, como la edad, sexo, alimento, clima, etc. Azara cree que esta explicación es fruto de una mala observación de la naturaleza. En opinión de Azara, las variaciones se deben a una causa interna difícil de señalar, pero que bien podría ser llamada «herencia», según explicarán los naturalistas del siglo XIX.

Tercera hipótesis sobre la *degeneración de las especies*. Buffon explica la degeneración de las especies apelando a causas externas. En cambio, Azara acude a la observación para mostrar que las mutaciones se deben a causas hereditarias, y pone como ejemplo los caballos americanos asilvestrados, los cuales «aunque descienden de la raza andaluza, me parece que no tienen ni la talla ni la elegancia, ni la fuerza ni la agilidad. Atribuyo esta diferencia a que en América no escogen los caballos padres. Estos caballos viven en estado de libertad». Si nos fijamos en las semejanzas que se encuentran entre las especies de ambos Continentes, vemos que las mismas condiciones naturales crean indistintamente especies de animales agresivos y de animales dulces, «nueva prueba de que estas disposiciones dependen más de un sentimiento que del clima o de otra circunstancia local». Así pues, más que diferencia, lo que hay son diferencias debidas a factores internos. Pero esto no son más que conjeturas[118].

b) La etnología y la antropología

Muchas ideas filosóficas, antropológicas y pedagógicas del siglo XVIII tienen como fuente de inspiración los viajes científicos que llevaron a cabo los europeos por las tierras del Continente americano, asiático y africano. Félix de Azara sintió de modo especial el interés por el conocimiento de las culturas americanas, algunas de las cuales no habían sido contaminadas aún por la presencia de los europeos. Su trabajo científico abarca

---

[118] «Así las llamo conjeturas, porque no quiero que se piense que las reputo verdades demostradas, siendo mi objeto en esto llamar únicamente la atención de los Naturalistas, para que hagan observaciones sobre varios puntos de su ciencia, que hasta ahora han omitido», en SEQUEIROS, L., *o.c.*, p. 66.

dos aspectos: *a)* como etnólogo estudia el origen de los indios, de las agrupaciones humanas que forman y de las relaciones entre los indios y los españoles; *b)* como antropólogo describe la fisonomía moral, lingüística y religiosa de los indios americanos. En cuanto al origen de los indios, Azara rechaza las opiniones que han puesto en duda la naturaleza humana de los indios, alineándose con la opinión de la Iglesia y de la Corona española: «Los indios son hombres como nosotros, provenientes de una pareja única». No obstante, en su fuero interno de científico Azara albergaba alguna reserva, pues «la Santa Sede misma parecía dudar de la capacidad de los indios para la religión, pues los exceptuó del Tribunal de la Inquisición y de casi todos los preceptos eclesiásticos»[119].

Azara describe con minuciosidad las formas de agruparse los indios en naciones y hordas, y sus características físicas y sociales, teniendo en cuenta la situación geográfica en la que vive cada agrupación de indios. Las descripciones sobre las costumbres y la mentalidad de los indios resultan interesantes. Así, dice de los indios *guanás* que no conocen la desigualdad de clases, y de los indios *charrúas* dice que no tienen leyes o costumbres obligatorias; algunos indios no creen en una vida futura, pero otros, como los *lenguas,* creen en la muerte como algo superior que va y viene, por lo cual cambian de nombre tras la muerte de algún familiar para que la muerte no los encuentre a ellos.

La opinión de Azara sobre la colonización española del Río de la Plata es, en general, positiva y superior a la que tiene de los portugueses, a los que llama negreros y esclavistas. Pero distingue en la obra colonizadora de España dos momentos: desde 1536 a 1612, en que se paralizaron las conquistas, la colonización corrió a cargo de los «encomenderos», los cuales instruían a los indios a cambio de su trabajo. Desde el punto de vista económico, este «método laico» resultó muy económico para la Corona Española. A partir de 1612 tomaron el protagonismo los misioneros, los cuales basaron su acción colonizadora en el método asistencial: «Nunca los indios dejaron de aceptar una proposición que les aseguraba lo suficiente para vivir sin trabajar y que tanto favorecía a su pereza»[120].

Azara se muestra crítico con el «método eclesiástico», y más aún con el «método jesuítico» de las *reducciones*, por ser contrario al principio de la economía moderna que está fundada en la libertad y la competencia (A. Smith), y porque favorecía la independencia de los indios respecto de la Corona Española. En este punto Azara participaba de las ideas regalistas y racionalistas de muchos ilustrados españoles, imbuidos de anticlericalismo y antijesuitismo. Los jesuitas eran vistos como un peligro permanente para la unidad de la Corona Española en América debido a su dependencia

---

[119] *Ibíd.*, p. 76.

[120] *Ibíd.*, p. 104.

directa del Papa, y por el empleo de métodos civilizadores que mantenían a los indios separados de otros pueblos y en estado de minoría de edad.

El aragonés Félix de Azara y el jesuita José Acosta, autor este último de *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590), han sido dos avanzados de la ciencia moderna denominada «Biogeografía». Para explicar la distribución geográfica de los animales y plantas postuló Azara la hipótesis de las creaciones sucesivas, una idea que resultaba revolucionaria en su tiempo, dado el sentido literal con que entonces se interpretaba la Biblia. Algunos años después, el naturalista Georges Cuvier puso en boga esta interpretación heterodoxa, y provocó grandes polémicas.

Como valoración final de la aportación de Félix de Azara a la antropobiología, citamos unas palabras del paleontólogo Leandro Sequeiros:

> «El mismo Charles Darwin, en *El Origen de las especies, El Origen del hombre, Viajes de un naturalista* y, sobre todo, en *La Variación de los Animales y plantas para la domesticación*, cita a Azara, recoge sus datos de observación, valora sus hipótesis, pero apuesta por una visión «transformista» del mundo animal y vegetal. Azara erró en sus hipótesis biológicas relativas al origen de la diversidad de los organismos. Pero la fineza de sus observaciones e interpretaciones ha posibilitado que éstas pasaran a la historia del pensamiento científico universal[121].»

JOSEFA AMAR Y BORBÓN (1749-1813)

El siglo XVIII, ha escrito Ortega y Gasset, ha sido «el siglo educador» por excelencia[122]. Por primera vez en la historia se busca que la instrucción llegue a todos los estamentos de la sociedad, hombres y mujeres, ricos y pobres, y para ello emprenden las minorías dirigentes un vasto plan de reformas de las estructuras docentes existentes y de creación de otras nuevas. Los Ilustrados achacan a la ignorancia el origen de todos los males, tanto físicos como económicos y morales; por eso se esfuerzan en extender las Luces a todos los hombres. «Oh siglos de ignorancia y superstición! ¡Siglos de ambición y de ruina, y de infamia y de llanto para el género humano! La sabiduría os recordará siempre con execración, y la humanidad llorará perpetuamente sobre vuestra memoria»[123].

---

[121] *Ibíd.*, pp. 8-9.

[122] «Cuanto más se medita sobre nuestra historia, más claro se advierte esta desastrosa ausencia del siglo XVIII. Nos ha faltado el gran siglo educador», en ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, T. II, Madrid, 1961, p. 600.

[123] JOVELLANOS, G. M., «Oración inaugural a la apertura del Instituto de Gijón», BAE, XLVI, p. 319. Cfr. VARELA, J., «La educación ilustrada o cómo fabricar sujetos dóciles y útiles», en *La educación en la Ilustración española. Revista de Educación*, Madrid, 1988.

Como la ignorancia era considerada la causa de todos los males, se pensaba que la felicidad de los pueblos dependía del grado de cultura alcanzado. «Donde no hay instrucción, todo falta, que donde la hay todo abunda, y que en todas la instrucción es la medida común de la prosperidad», decía Jovellanos[124]. Para los Ilustrados, la cultura poseía valores ilimitados (optimismo y mitificación de la razón). Ella sola podía regenerar el país y devolver al hombre su dignidad y su libertad. Era preciso, por tanto, distribuirla a todos para poder convertir España en un país próspero. En España no hubo filósofos de la educación, como en Francia (Rousseau) o Italia (Pestalozzi). Aquí hubo panegiristas de las excelencias de la educación (Feijoo, Mayans y Jovellanos), e impulsores de la misma (Campomanes, Olavide y Cabarrús). En el primer grupo de españoles hay un inicio de reflexión pedagógica y, sobre todo, mucha crítica y un gran deseo de elevar el nivel cultural de la nación; en los segundos predominan las propuestas generales de «política educativa». Según una creencia compartida por los Ilustrados, la educación debía ser uniforme y estar controlada por el Estado. «El gobierno, mejor informado que los particulares, juzgará con conocimiento de causa los males y los remedios, y sabrá dónde emplear el esfuerzo más necesario»[125].

La Ilustración Aragonesa contó con una pedagoga excepcional: Josefa Amar y Borbón, una mujer culta, de vasta erudición, traductora del inglés y del italiano y colaboradora en varios proyectos educativos[126]. Josefa Amar poseía todas las cualidades para ser un prototipo de Ilustrado del siglo XVIII, pero en versión femenina. Aunque Josefa Amar no descuella por la originalidad de sus ideas, sin embargo tiene el mérito de ser la primera mujer que aparece en la Historia de la Educación Española. Además, Jose-

---

[124] JOVELLANOS, G. M., «Memoria sobre la educación pública, o su tratado teórico-práctico de enseñanza con aplicación a las escuelas y colegios de niños», en BAE, XLVI, p. 231.

[125] SARRAILH, J., *o.c.*, p. 190.

[126] Josefa Amar y Borbón nació en Zaragoza el año 1749. Hija del catedrático de Anatomía, don José Amar y Arguedas, y de doña Ignacia, hija de otro facultativo de gran prestigio, don Miguel Borbón. Los Amar tenían la casa solariega en Borja. El abuelo materno, seguidor de la causa felipista en la Guerra de Sucesión, se trasladó a Madrid, donde fue nombrado Médico de Cámara de Fernando VI (1746). Con su apoyo, se estableció después en la capital del reino su yerno. Este cambio fue decisivo para la educación de Josefa Amar. De esos años arranca la amistad de los Amar-Borbón con el médico aragonés Andrés Piquer, nombrado Médico de Cámara de Fernando VI. Josefa Amar se casó con Joaquín Fuertes Piquer, natural de Valbona (Teruel), sobrino de Andrés Piquer. Al ser nombrado su marido ministro de la Real Audiencia de Aragón, se trasladaron a vivir a Zaragoza. Tuvieron un hijo, el cual murió en la ciudad de Quito a mano de los insurgentes. Josefa enviudó pronto, y tras el fallecimiento temprano de su hijo, quedó sola y sumida en el anonimato. No se sabe con certeza la fecha de su fallecimiento. Una lápida conmemorativa en el cementerio del Hospital de N.ª S.ª de Gracia, señala que fue enterrada allí el año 1813. Cf. PUMAR MARTÍNEZ, C., «Biografía del aragonés don Antonio Amar y Borbón, último Virrey del Nuevo Reino de Granada», en *Los Aragoneses y el Nuevo Mundo, oc.*, pp. 393-416.

fa Amar legó a sus sucesores un programa de educación femenina e infantil que la acreditan como una avanzada de su tiempo. En este punto, sus preocupaciones pedagógicas coinciden con las de Francisco M. Nipho[127].

Josefa Amar pasó en Madrid buena parte de su vida, pero mantuvo excelentes relaciones con la Sociedad Económica Aragonesa. En el año 1789, esta Sociedad le encargó la traducción del libro de Francesco Griselini *Discursos sobre el problema de si corresponde a los párrocos y curas de las aldeas el instruir a los labradores en los buenos elementos de la economía campestre* (Zaragoza, 1789). Josefa Amar fue nombrada «Socia de mérito» de la RSEA, y así lo hace constar orgullosa en su libro *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (Madrid, 1790), dedicado a la Sociedad Económica madrileña y zaragozana. Las siguientes palabras laudatorias de la RSEA confirman la alta estima que sentían hacia ella:

> «Considerando pues los Amigos del País que harían un gran servicio a Dios y al Estado en publicarlo: y sabiendo su pericia en las lenguas latina, griega, francesa, inglesa e italiana, encargaron la versión a la Señora Doña Josefa Amar y Borbón, bien conocida por su traducción del *Ensayo de la Literatura Española*, Socia de mérito de nuestro Real Cuerpo, cuyos notorios talentos, aplicación e inteligencia nos dejan desear ya las Sigeas y las Olivas Españolas, La Sebigne *(sic),* Dacier y Beaumont, Francesas, y otras Literatas, Socias y Académicas de las más ilustres y eruditas Academias de Europa[128].»

Lo más avanzado de la propuesta educativa de Josefa Amar se refiere al normal derecho que tiene toda mujer a la educación. Han de ser las propias mujeres, escribe Josefa, quienes deshagan el tópico de que la educación está reservada a los hombres, porque la ignorancia de la mujer no beneficia ni a los hombres ni a las mujeres. Por otra parte, estando las mujeres sujetas a los mismos derechos y obligaciones que los hombres, necesitan aquéllas formarse intelectualmente para conocerlos y poderlos cumplir:

> «… si las mujeres tienen la misma aptitud que los hombres para instruirse; si en todos los tiempos han demostrado ser capaces de las ciencias, de la prudencia y del sigilo, si han tenido y tienen virtudes sociales; si su aplicación puede ser conveniente a ellas mismas y al estado; si puede ser un remedio a los desórdenes que tanto se gritan, el aplicarlas a los asuntos que

---

[127] Josefa Amar tradujo al español el famoso libro del jesuita expulso en Italia, Francisco J. Llampillas: *Ensayo histórico, apologético de la Literatura Española contra las opiniones preocupadas de algunos escritores modernos italianos*, 4 vols., Zaragoza, 1782-1784. Algunos años más tarde tradujo la *Respuesta* de Llampillas contra Tiraboschi, y publicó un *Índice* de los 6 volúmenes. En el año 1786 tradujo del inglés, con el título de *Educación liberal*, el tratado de educación de Vicésimus Knox, rector de la Escuela de Gramática de Fonbridge, que en 1782 había publicado en defensa de la cultura clásica. Esta obra no llegó a ser publicada.

[128] Fernández Clemente, E., *o.c.*, p. 82.

> comprehende la sociedad… lejos de ser perjudicial la admisión de mujeres, puede y debe ser conveniente[129].»

Lo mismo cabe decir acerca de la formación física de las mujeres. Si la gestación y el nacimiento de los niños depende de ellas, es lógico pensar que cuanto más fuertes físicamente sean las mujeres, más garantías tienen de traer al mundo hijos fuertes. Josefa Amar refuerza su razonamiento con la doctrina de Licurgo, Platón, Fenelón y de tantos clásicos de la educación, contrarios todos ellos a la educación sensiblera y pueril que se daba a las niñas y a las jóvenes. La fuerza y la riqueza de un Estado son sus hombres y sus mujeres; importa, por tanto, que todos reciban una educación física y moral acomodada a su naturaleza para ser útiles al Estado. En el caso de las mujeres, éstas necesitan una formación suplementaria sobre cómo criar y educar a los hijos, porque la naturaleza ha puesto en sus manos este noble cometido:

> «La salud es conveniente a entrambos sexos: porque si los hombres deben ocuparse en varios destinos que requieren fuerza y agilidad, del mismo modo hay bastantes mujeres que están precisadas a trabajar corporalmente para ganar su vida, y cuando esta razón no hubiera, bastaría la que tienen todas señoras y no señoras, como es la de parir y criar hijos robustos… ¡Qué distinta nuestra educación! Tan lejos está de fomentar una fortaleza varonil en las mujeres, que se les permite contraer desde niñas el vicio de asustarse por cualquier cosa, aun sin discernir entre los verdaderos peligros o imaginarios. Lloran por costumbre, y todo esto ocasiona una delicadeza y pusilanimidad, que llega a hacerlas inútiles para todo. Mr Fenelon es de sentir que en esto hay gran parte de afectación, y que no hay otro modo de vencerla que el desprecio, pues aunque no hayan de tener las mismas ocasiones que los hombres de manifestar el valor, es bueno tenerlo para poder resistir los peligros imprevistos que ocurren a todos, y no asustarse sino de casos muy terribles. Las mujeres tienen tanto influjo en la primera educación física y moral de los niños, que por esto quería Platón que se les instruyese del mismo modo que a los hombres, conociendo que son de mucha consecuencia para el Estado sus errores o sus virtudes[130].»

Josefa Amar detalla con minuciosidad los elementos integrantes de una buena educación femenina, y que van desde los cuidados durante la gestación, el parto, la lactancia, la enfermedad de los niños hasta el vestido, la ocupación del tiempo libre, la educación moral y religiosa, la escuela, las labores femeninas, el trato con los padres y los extraños, los adornos y la elección de estado, que es analizada por Josefa Amar desde los presupuestos de su época:

---

[129] AMAR Y BORBÓN, J., *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres.* Ed. y Exordio de M.ª Victoria LÓPEZ-CORDÓN, pp. 9-49, Madrid, Cátedra, 1994, p. 42; LABRADOR, C., «Josefa Amar y Borbón», en *Historia de la Educación en España y América*, Madrid, SM, 1993, pp. 758-761.

[130] *Ibíd.*, pp. 80-81.

> «Las mujeres sólo tienen dos estados que elegir, el de Monjas o casadas», porque «una soltera es un cero, que comúnmente sirve de embarazo hasta en su misma casa, y para sí es una situación miserable; pues aun cuando se halle en edad en que prudentemente puede valerse de su libertad sin perjuicio de sus costumbres, la opinión pública, que es más poderosa que todas las razones, la mira siempre como persona a quien no le está bien hacer lo que a las casadas y a las viudas[131].»

Respecto al estado religioso, Josefa Amar distingue entre la verdadera vocación religiosa, privilegio de pocas personas, y la vocación circunstancial. Josefa recomienda a los padres mucha precaución para no influir en la supuesta vocación de las hijas, porque: «lo que conviene a la religión y a las mismas que entran en clausura, no es el ser muchas, sino el ser perfectas»[132].

En cuanto al matrimonio, Josefa Amar lo considera como un estado que liga a las personas a estar unidas durante toda su vida. De ahí lo importante que es hacer una buena elección. Para ello Josefa acude a la enseñanza de las Sagradas Escrituras y de autores clásicos como Platón, Aristóteles, Cicerón, Vives, Fray Luis de León:

> «El estado del matrimonio es igualmente delicado, tanto por lo difícil del acierto como por las circunstancias. Es perpetuo; se forma el nudo en un instante; y sólo se desata con la muerte. Hay a más otra diferencia; y es que para ser feliz en él han de conformar dos voluntades[133].»

La concepción pedagógica de Josefa Amar y Borbón es una síntesis de principios filosófico-pedagógicos sacados de los autores más representativos de esta materia: Platón, Jenofonte, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Quintiliano, Plutarco, san Jerónimo, Vives, Erasmo, Fenelón, Locke, Knox y otros, conjugados con su propia experiencia de mujer culta, cristiana y preocupada por las cosas de su patria. En sus escritos Josefa Amar deja traslucir la amplitud y lo heterogéneo de sus lecturas filosóficas, por lo que se comprende que sus ideas pedagógicas resultaran tan actuales en su época.

REACCIONARIOS Y LIBERALES

Cerramos el «siglo de la Ilustración» presentando dos figuras antitéticas de la vida cultural española, que bien pueden ser consideradas como símbolos de una parte de España que se resistía a modernizar, y de otra que luchaba por abrirse camino hacia la modernidad. Nos referimos al

---

131 *Ibíd.*, pp. 225-226.

132 *Ibíd.*, p. 228.

133 *Ibíd.*, p. 228.

monje cisterciense Antonio José Rodríguez y al catedrático de Derecho de la universidad de Salamanca, don Ramón de Salas. El primero no nació en Aragón, pero su vida transcurrió en el monasterio de Veruela; el segundo sí es aragonés, pero desplegó su actividad fuera de su tierra natal.

ANTONIO JOSÉ RODRÍGUEZ

Antonio José Rodríguez, monje cisterciense del monasterio de Veruela (Zaragoza) representa una de las primeras reacciones europeas al pensamiento ilustrado[134]. El padre Rodríguez nació en Villaviciosa de Odón (Madrid) el 8-VIII-1703. Parece ser que los monjes de Veruela le proporcionaron trabajo, primero como pastor y, después, como empleado de la botica del monasterio. Dadas las cualidades religiosas e intelectuales del joven Antonio José, los monjes lo admitieron al noviciado. «No tuvo más medios de instrucción que los libros de la biblioteca monástica hasta que en 1741 se graduó en Irache (Navarra) de doctor en Teología[135]. Antonio sintió gran afición a la ciencia médica, llegando a escribir varios libros sobre esta materia[136]. El padre Feijoo, contemporáneo suyo, salió en defensa de las opiniones médicas de Rodríguez, consideradas después por Menéndez Pelayo de «audaces». Sin embargo, Gregorio Marañón ha calificado la obra del padre Rodríguez *Palestra crítico-médica*, de «mediocre».

En el plano filosófico, su obra más llamativa lleva el título de *El Filoteo*, un libro en el que aparecen polemizando dos librepensadores y dos católicos[137]. Rodríguez hace una defensa del concepto de «creación» y de «finalidad» del Universo sirviéndose de la ciencia de su tiempo. La obra tiene por objeto poner «remedio contra la peste que derraman infinitos por toda España como por lo restante de Europa». Es decir, ante la peste europea que en forma de nuevas ideas filosóficas se aproxima a España, el padre Rodríguez quiere impedir su propagación. Entre los filósofos apestados señala a Rousseau (*El Emilio*) y a los enciclopedistas franceses, especialmente a Voltaire, padre del librepensamiento. Rodríguez ve en el ori-

---

[134] HERRERO, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988, p. 104.

[135] Cfr. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, III, Madrid, CSIC, 1973, p. 2102. El padre Rodríguez murió en Veruela el 1-VI-1778. No llegó a ser elegido abad del monasterio a pesar de figurar el primero de la terna (1769), por presiones del deán de Teruel, hermano del contrincante.

[136] RODRÍGUEZ, A. J., *Palestra crítico-médica*, 6 vols., Zaragoza, 1746; ID., *Nuevo aspecto de teología médico-moral (Paradoxas phísico-teológicas)*, Madrid, 1769 y 1788; IDEM, *Disertaciones sobre respiración y modo de introducir médicamente por las venas*, Madrid, 1763.

[137] ID., *El Philoteo en conversaciones del tiempo*, escrita por el R.P.M. Don Antonio Joseph RODRÍGUEZ, monje cisterciense del monasterio de Santa María de Beruela..., 2 vols., Madrid, 1776.

gen de la filosofía un producto de oposición a la Revelación por parte de la razón, la cual tiene su culminación en la Ilustración (s. XVIII). De los ilustrados, escribe Rodríguez, unos son claramente materialistas (eliminan a Dios del Universo) y otros son deístas (reconocen a Dios pero lo reducen a una realidad inoperante). Como suele ser habitual en este tipo de apologías, Rodríguez acaba identificando la libertad de pensamiento con la vida moralmente desenfrenada de los librepensadores. Antonio José Rodríguez, junto con el monje gaditano Fernando de Ceballos, autor de *La falsa filosofía* (Madrid, 1775), y con el canónigo palentino Vicente Valcarce, autor de *Desengaños filosóficos* (Madrid, 1775), forman la «resistencia española contra el enciclopedismo y la filosofía del siglo XVIII»[138].

RAMÓN DE SALAS Y CORTÉS (1753-1837)

Ramón de Salas representa ideológicamente el lado opuesto del padre Rodríguez. A pesar de que Menéndez Pelayo ya señaló que Ramón de Salas es de Belchite (Zaragoza), este liberal aragonés ha pasado desapercibido para la historiografía aragonesa, tanto progresista como conservadora[139]. No nos explicamos por qué ha pesado tan largo silencio en Aragón sobre este antiguo rector de la universidad de Salamanca, renovador de los estudios de filosofía y de derecho, procesado por la Inquisición, desterrado y escritor de varias obras.

Ramón de Salas fue un hombre polémico. Así, Menéndez Pelayo dice que fue «un personaje turbulento y escandaloso»; M. Peset lo llama «estimable y digno de escribirse con letras de molde», y Vicente Atard lo define como «el más radical de los iniciadores españoles de un nuevo orden de principios diametralmente opuestos a los de la tradición». La vida científica de Ramón de Salas se extiende entre el último tercio del siglo XVIII y el primero del siglo XIX, entre la asimilación de las ideas filosóficas de la Ilustración y la lucha por la defensa y la implantación del pensamiento liberal en España.

Ramón de Salas nació en Belchite, probablemente en el año 1753. Hacia la edad de 12 años fue llevado a Guatemala, reclamado por un tío suyo, arzobispo de ese Virreinato, para que siguiera la carrera eclesiástica[140].

---

[138] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, BAC, 1978, p. 581.

[139] IBÍD., p. 508. El profesor de la Universidad de Salamanca, Sandalio Rodríguez Domínguez, ha escrito una documentada monografía sobre este defensor del pensamiento liberal: *Renacimiento universitario salmantino a finales del siglo XVIII. Ideología liberal del Dr. Ramón de Salas y Cortés*, Salamanca, Ed. Universidad, 1979.

[140] Se trata de Don Pedro Cortés y Larraz (Belchite, 1712-Zaragoza, 1786). Había estudiado en las universidad de Zaragoza, fue párroco rural, y en 1766 fue nombrado arzobispo de Guatemala, en cuya sede arzobispal residió por espacio de 15 años. Volvió a España en

Cursó los estudios superiores en la Facultad de Artes de la Real Universidad de San Carlos de Guatemala. Tras diez años de estancia esa tierra americana volvió a España para cursar en la universidad de Salamanca la carrera de Leyes, puesto que había renunciado a seguir la carrera eclesiástica (1773). De América se trajo una aguda conciencia social, estimulada por las situaciones humanas vividas directamente por él, y el conocimiento de los movimientos de independencia de las colonias vecinas. Faltaban tres años para la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos (4-VII-1776).

Cuando llegó Salas a la ciudad del Tormes, hacía dos años que la universidad de Salamanca había establecido un nuevo Plan de Estudios (1771), con la consiguiente organización de las cátedras, de las asignaturas y de las dotaciones económicas. Las Facultades más afectadas habían sido la de Derecho y la de Artes. Al independizarse esta última de Medicina, se identificaba con el Colegio de Filosofía, aumentando de esa forma el grado de exigencia científica. Ramón de Salas se matriculó en la Facultad de Derechos (eclesiástico y romano) en el curso 1773-74. Como ya traía de Guatemala el grado de Bachiller en Leyes, así como de Artes y de Teología, obtuvo el grado de Licenciado en Leyes el 27 de noviembre de 1776. En ese mismo año Ramón de Salas fue elegido Consiliario de los estudiantes de la nación Aragón-Valencia, y poco tiempo después fue elegido Vicerrector manteísta de los Consiliarios. En este cargo duró seis meses, porque en el curso 1778-79 fue elegido por unanimidad Rector de la Universidad. Ramón de Salas contaba entonces 25 años de edad.

Sandalio Rodríguez, su historiador, destaca como rasgos sobresalientes de la personalidad de Ramón de Salas la fuerza de voluntad, el carácter independiente, su amor a la verdad, la seriedad y su inquietud. No sacrificó su dignidad personal a ninguna clase de medro o de interés; por eso encontró tantos obstáculos para llegar a ser catedrático. En el plano intelectual Ramón de Salas presenta una personalidad polifacética: filósofo, jurista, economista, crítico y teórico político. Salas sobresalió más por sus dotes prácticas que por las teóricas.

La subida de Carlos IV al trono fue un freno para los ideales reformistas. Salas criticó la hipocresía de la clase dirigente y proclamó, a contra corriente, el espíritu de la Europa libre. Por mantener públicamente esta actitud liberal, Salas fue procesado por la Inquisición y expulsado de la Universidad (1796). En realidad, hacía ya bastantes años que la conducta de Ramón de Salas venía siendo vigilada por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza a raíz de las estancias estivales de Salas en Belchite. Ciertas discrepancias internas entre el profesorado sobre un escrito anónimo que ponía en entredicho la enseñanza de Santo Tomás acerca de la potestad

---

1782 para ocupar la sede de Tortosa, falleciendo en Zaragoza el año 1785. Cfr. MARTÍN BLASCO, J., *El arzobispo de Guatemala don Pero Cortés y Larraz*, Zaragoza, 1992.

de los soberanos, acabaron en una acusación formal un grupo de cinco profesores «liberales» por parte de sus colegas reaccionarios. Salas fue apresado por la Inquisición de Madrid, condenado a un año de cárcel (que cumplió con algunas salidas vigiladas por prescripción médica) y a otro año de reclusión en el convento franciscano de Guadalajara (1797), más tres años de destierro fuera de Madrid, Belchite y Salamanca. La terminación de la guerra de España y Francia en 1795, impulsó a Godoy, nombrado Príncipe de la Paz, a dar cabida en su equipo ministerial a hombres del pensamiento liberal-ilustrado, algunos de los cuales habían sufrido los atropellos de la Inquisición. Ramón de Salas pidió que fuera revisado su proceso, quejándose contra el proceder del Inquisidor General, Cardenal Lorenzana, quien tuvo que reconocer las irregularidades del proceso, basado en acusaciones infundadas.

a) El pensamiento liberal

A finales del siglo XVIII la filosofía escolástica tuvo en España como contrapeso a la filosofía empirista-sensista, de origen inglés y francés, desarrollada principalmente en las universidad de Salamanca por obra de Ramón de Salas, y en la de Sevilla por Blanco White. La tradición sensista de Condillac y de Destutt de Tracy, así como la tradición inglesa en sus manifestaciones del empirismo, humanitarismo y utilitarismo son favorablemente acogidas por Ramón de Salas. El escritor aragonés ha caído en la cuenta de que, además del tratamiento esencialista del hombre, cabe un enfoque empírico, más realista. Thomas Hobbes (1588-1679) había puesto las bases de una psicología empírica, individual y social, poniendo como principio motivador de los actos humanos la expectativa de placer y de dolor, el terror y el deseo de ser honrado. Otro filósofo inglés, Jeremías Benthan (1748-1832), promulga el «hedonismo psicológico» de Hobbes en una doctrina que basa la conducta y el principio de la felicidad en el «interés» en sí mismo. El hedonismo ético de Benthan, llamado también «utilitarismo», ejerció un fuerte influjo en Ramón de Salas debido al carácter social que entrañaba esa doctrina: la utilidad o el bien del individuo debe coincidir con el bien de la comunidad. La felicidad del individuo está en relación con las consecuencias del «mayor bien para el mayor número» de personas. Otro autor que ejerce influencia en Ramón de Salas es Cesare Beccaria. En su obra *Tratado de los delitos y de las penas* (1764) propugna una nueva actitud humanista en cuanto al tratamiento de los delincuentes.

La asimilación de las doctrinas dominantes en Europa por parte de Ramón de Salas fue gradual y, sobre todo, prudente, evitando toda idealización de las mismas y acomodándolas a la realidad española. En este sentido, Salas fue un hombre práctico: las ideas sirven en la medida en que resultan útiles social y moralmente. La autoridad no legitima por sí misma la validez de una doctrina: «¿Cuántas ideas falsas no se han acreditado hasta pasar por principios de legislación, solamente porque vienen de Mon-

tesquieu?», escribe Salas[141]. Las revoluciones son fruto de la dogmatización de las ideas, como se ha podido comprobar en Francia. Por eso, Salas es partidario del «principio de utilidad», aún en el caso de España, tan necesitada de profundas reformas. Al haber fracasado la «revolución desde arriba» (Despotismo ilustrado), el camino más eficaz para implantar reformas en España era la educación del pueblo.

b) Los escritos de Ramón de Salas

Los escritos de Ramón de Salas responden a dos momentos diferentes de su vida: a) hasta 1795, año de su arresto; b) desde esta fecha hasta su muerte en 1837(?), años en los que vive apartado de la docencia universitaria y entregado a la lucha por la libertad[142]. Respecto a las doctrinas sostenidas por Salas, hay que destacar que en sus obras «no se encuentra un sistema organizado de pensamiento. Se percibe una epistemología empírica, niega todo orden metafísico y trascendente, a la vez que valora la primacía de las ciencias físicas y experimentales, como basamento sólido de las ciencias sociales. Salas describe y argumenta a partir de una antropología psicológica en la que configura una imagen de la personalidad en que las esferas vital, sentimental, voluntaria y práxica priman sobre la dimensión axiológica intelectual…»[143].

En tiempo de Salas la Ciencia Social abarcaba la moral, la política, la religión y el derecho, quedando éstas reducidas a ciencias de la experiencia y cuantificables como cualquier otra ciencia empírica. El origen de esta Ciencia estaba en Montesquieu, autor del *Espíritu de las leyes*, perfeccionado con las aportaciones de Rousseau (*Contrato Social*), de Beccaria (*Tratado de los delitos y de las penas*) y de Benthan. Ramón de Salas publicó cuatro obras sobre la Ciencia Social: la traducción de los comentarios de Destutt de Tracy al *Espíritu de las leyes*, de Montesquieu (1821); la traducción y comentario a la obra de Beccaria *Tratado de los delitos y de las penas* (1836); la traducción y comentarios a los *Tratados de legislación civil y penal* (1821), de Benthan; su propia obra, titulada *Lecciones de derecho público constitucional para las escuelas de España* (1821). Salas sintetizó el pensamiento de Benthan, un autor que ha significado un avance sobre Rousseau, Montesquieu y Beccaria.

---

[141] SALAS, R., *Comentario sobre el Espíritu de las leyes de Montesquieu, por Destutt de Tracy*, Prólogo, XIV.

[142] Obras de Ramón DE SALAS: *Lecciones de derecho público constitucional para las Escuelas de España*, 2 vols., 1821; *Tratados de legislación civil y penal*, 5 vols., 1821; Traducción del *Comentario sobre el Espíritu de las Leyes de Montesquieu*, por Destutt de Tracy, 1821; *El hombre original o Emilio en el Mundo*, 2 vols., 1822; *Comentarios al tratado de los delitos y de las penas escrito por el marqués de Beccaria*; *y por su continuación, de las virtudes y de los vicios, escrito en italiano por Jacinto Dragonetti*, traducido por Salas, 1836.

[143] RODRÍGUEZ, S., *o.c.*, p. 195.

Jeremías Benthan (1748-1832) fue un filántropo y un político que dedicó su actividad a reformar la legislación inglesa con el fin de mejorar las condiciones del pueblo. Todo el mundo sabe qué es «placer», escribe Salas, pero cuando se recurre a la razón como medida de valor moral para determinar lo que es justo o injusto, entonces las discusiones no tienen fin. Benthan y otros ven la solución de este problema en convertir la moralidad en una ciencia exacta, lo cual es posible si fundamos la moralidad en hechos cuantificables, como son el dolor y el placer. El juicio moral se convierte así en un caso particular del juicio sobre la felicidad. La acción legítima es la que provoca «la máxima felicidad del mayor número». Así pues, la moralidad no es determinada por los motivos de la acción, sino por sus consecuencias. Decir que un comportamiento es bueno o malo significa que inclina la balanza hacia el placer o hacia el dolor.

Salas coincide con Benthan en que ambos fundamentan la moral en el sentimiento y la sensación: «No tenemos ideas innatas de moral; todas nuestras ideas, de cualquier clase que sean, vienen de las sensaciones: las ideas de verdad y de vicio, de justo e injusto son adquiridas como las otras: un pueblo se ha convencido por experiencias reiteradas que tal acto le era útil y le ha calificado de justo; ha visto que tal otro le era pernicioso y le ha llamado injusto»[144]. Pero, estando de acuerdo con el principio que equipara la moralidad a la utilidad (utilitarismo moral), Salas no acepta la separación que establece Benthan entre moral natural y moral legal y religiosa; aquella es anterior e independiente de ésta. Poco importa, por tanto, que ambas tengan por objeto la felicidad pública. Es decir, Benthan admite una moral distinta de la legislación. Para Salas, en cambio, toda moral es relativa o sociológica, dependiente de la legislación: «Yo, en cambio, pienso, que así como no existen leyes naturales, así tampoco existe aquella moral natural: no existe una moral distinta e independiente de la legislación»[145].

La Ciencia Social se ocupa también del Derecho público constitucional, el cual trata de regular las relaciones entre gobernantes y gobernados, de la distribución de los poderes y del modo de ejercerlos: «En mi dictamen, una constitución política no es otra cosa que la expresión auténtica de las reglas y condiciones con que un pueblo quiere ser gobernado»[146]. La Constitución reconoce el derecho básico de la soberanía popular y regula las condiciones bajo las cuales ha consentido el pueblo en someterse al gobierno que ha escogido. Desde esta perspectiva valora Salas la Constitución de 1812 y critica algunos aspectos de la misma, fruto de la improvisación. Algunos años después, Salas animaba a los encargados de

---

[144] SALAS, R., *Lecciones...*, t. I. p. 99.

[145] ID., *Tratados...*, t. I, pp. 140 ss.

[146] ID., *Lecciones...*, t. I, p. 8.

reimplantar la Constitución en 1821 a trabajar por mejorarla, eliminando los restos del Antiguo Régimen, como los diezmos eclesiásticos y la ley de los mayorazgos. Dirigiéndose a los españoles, escribía: «… escuchad las lecciones de la razón y de la filosofía y siempre seréis libres, porque un pueblo instruido no puede ser esclavo»[147].

La ciencia de la Economía Política forma parte de la Ciencia Social. Salas defiende la propiedad como base de la sociedad política, y considera que es anterior a la ley, porque es consecuencia de nuestra propia naturaleza. Ante las dos teorías socio-económicas vigentes en Europa: la fisiocracia y el liberalismo económico, Salas se inclina por la segunda, la que está basada en el valor del trabajo, y no en el valor de la tierra. La fuente de la riqueza está en el trabajo, y para crear riqueza hay que favorecer la libertad en todos los sentidos: «Lo repito: el único modo de promover la industria, la agricultura y el comercio en todas las localidades y en todas las circunstancias posibles, es darles una libertad absoluta…»[148]. Lejos del pesimismo roussoniano y del utopismo comunitarista, el liberalismo económico de Salas, siguiendo a Benthan, estimula el activismo y la libertad del individuo, como elemento indispensable el crecimiento económico de la nación.

A juicio de Salas, la garantía de las libertades radica en la instrucción de los ciudadanos, porque, si son conscientes de sus derechos e intereses, no serán objeto de manipulaciones. La educación es un bien general; todos han de tener acceso a la misma. En cuanto a la libertad de enseñanza, Salas afirma que ésta ha de ser total por lo que respecta a la elección de los centros. Salas es partidario de que las Universidades no dependan de los presupuestos del gobierno, para que de esa manera no puedan ser influidas ideológicamente. «Yo quiero que los maestros sean muy libres en la enseñanza, que apliquen los libros que tengan por mejores o dicten lecciones, y que cada universidad adopte el plan de estudios que le parezca más útil. Ya que todo es libre en España, que no sea esclava la enseñanza»[149]. Salas simpatizó con las teorías pedagógicas más progresistas: las de Rousseau y Pestalozzi. En 1822 Salas publicó una novela: *El hombre original o Emilio en el Mundo*, en la que recoge el espíritu del *Emilio* de Rousseau, a través de la versión que del mismo hizo Augusto La Fontaine.

La gestación de la Constitución de 1812 debe mucho a la universidad de Salamanca, porque de ella salieron la mayor parte de sus redactores; otro tanto cabe decir respecto de los conspiradores de 1820[150]. Salas aban-

---

147 ID., *Lecciones...*, t. II, pp. 297 y 299.

148 ID., *Lecciones...*, t. II, p. 232.

149 ID., *Lecciones...*, t. II, p. 279.

150 ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, 4, 1984, pp. 55 ss. En contra de lo que opina Menéndez Pelayo, Ramón de Salas no fue miembro constituyente de las Cortes de Cádiz.

deró durante su estancia en la Universidad salmanticense la defensa de la libertad de imprenta, la tolerancia religiosa, la igualdad jurídica de los derechos de todas las personas y la soberanía popular. Salas fue un liberal convencido, sin fluctuaciones, hombre honrado, amante de la verdad y preocupado por la prosperidad material y cultural de los españoles. Salas se sintió atraido por el modelo cultural y liberal inglés, conservador, no rupturista con la tradición y con la historia. A su juicio, España necesitaba un modelo así para impulsar la reforma social y política. Ésta debía comenzar por la instrucción, primero de los profesores universitarios, abriéndose a las nuevas corrientes de pensamiento (Rousseau, Montesquieu, Beccaria, Benthan) y, después, del pueblo en general. Como buen liberal que era, Salas defendió la libertad de pensamiento para que cada uno pueda buscar la verdad allí donde cree que está. Salas no fue partidario de la filosofía ecléctica, aun cuando esta filosofía había significado en España un avance respecto del escolasticismo. Al eclecticismo le falta el riesgo de pensar por cuenta propia. Aunque Salas no desarrolló una filosofía propia, sí se movió dentro de unas coordenadas filosóficas antiinnatistas, empiristas y de orientación ética. La preocupación fundamental de Salas se centró en el conocimiento de la naturaleza humana (sentimientos, pasiones, conocimiento) y en la influencia de las circunstancias en la vida de las personas.

Como profesor y rector de la Universidad salmantina, Ramón de Salas y Cortés constituyó, durante dos décadas de finales del XVIII, la imagen del hombre más atrevido e interesado en la transformación de la Universidad[151]. Salas dio a conocer en España el «utilitarismo» de Benthan y la «ideología» de Destutt. Dos obras suyas: *Tratados de legislación civil y penal* y *Lecciones de derecho público constitucional*, sirvieron de libros de texto en las universidades de Salamanca, de Sevilla y en la de Colombia. La segunda de esas obras, sobre todo, gozó de gran aceptación entre los liberales españoles.

---

[151] RODRÍGUEZ, S., *o.c.*, p. 246.

VIII. UN SIGLO DE RETROCESOS, PERO CON FUERTES INDIVIDUALIDADES

Aragón, semillero de pensamiento liberal

1. EL LIBERALISMO ESPAÑOL

Si el siglo XVIII se caracterizó por ser el «siglo de la Ilustración», el siglo XIX fue el «siglo de la emancipación política y económica». En efecto, el siglo XIX ha sido el siglo de la burguesía, del liberalismo y de la revolución industrial, aunque no está claro si ello comportó el carácter de ruptura que algunos historiadores dan a esas palabras, o bien el siglo XIX ofrece un carácter continuista respecto del siglo anterior. El modelo de sociedad británica del XIX no es aplicable a España ni a ningún otro país europeo, porque cada uno tuvo su propio ritmo en cuanto a los cambios económicos y políticos.

El primero de esos cambios atañe al Antiguo Régimen, símbolo de la sociedad estamental, el cual fue sustituido en lo político por el constitucionalismo, en lo económico por la libertad de mercado, y en lo social por la movilidad ocupacional. Aunque legalmente el Antiguo Régimen había desaparecido, en la práctica sus élites siguieron protagonizando la vida española, pero junto con nuevas élites que se iban formando. Así pues, se puede decir que no hubo ruptura, pero tampoco inmovilismo.

La Guerra de la Independencia (1808-1814) es el evento que abre la contemporaneidad en España, y el signo de referencia de una «historia nacional». Por esta razón, esa Guerra puede ser llamada también Revolución, porque aceleró un proceso de transformación social y política que alumbró nuevos horizontes.

La primera gran crisis afectó a la legitimidad, fruto de la invasión napoleónica (1808). Las soluciones propuestas fueron tres: 1.ª La proveniente del entramado institucional del Antiguo Régimen, la cual se mostró caduca e incapaz de plantear alternativas de tipo político y militar a la invasión de Napoleón. Sostenía el derecho absoluto del monarca, en el exilio, y la vuelta a las antiguas instituciones, propias del Estado absoluto. 2.ª La legi-

timidad inestable, apoyada en la cesión formal de soberanía en las abdicaciones de Bayona, era defendida por los afrancesados. Tenía carácter reformista. 3.ª La legitimidad basada en la soberanía de la Nación expresada en las Cortes de Cádiz. El escritor montisonense José Mor de Fuentes (1762-1848), testigo de aquellos acontecimientos, escribió algunas obras contra la invasión napoleónica: *Sátira a Godoy*, *Sátira contra Napoleón*, *El egoísta*, transformada después en *Los franceses en la Alcarria* (1813). En 1820 volvió a celebrar el triunfo del constitucionalismo con un poema titulado la *Constitución*. La Constitución de Cádiz fue aprobada el 19 de marzo de 1812, y sus 10 títulos y 348 artículos tienen presentes las ideas filosóficopolíticas de la Ilustración inglesa y francesa: Locke, Montesquieu, Diderot, Rousseau, Smith, Turgot, Condillac, etc., así como los dos modelos recientes de Constitución política: la de Estados Unidos (1787) y la de Francia (1791), que se basaban en el respeto de los derechos del hombre. El sistema político español se fundamenta en la soberanía nacional (art. 3) y la Monarquía parlamentaria. Sus elementos principales son: la división de poderes, la limitación del poder real, la supresión de los privilegios, la unicameralidad y el sistema participativo basado en el sufragio indirecto. Se garantizan los derechos civiles de los ciudadanos y se declara a la religión católica como la religión oficial del Estado. De esta forma la Iglesia quedaba sujeta a la nueva legislación, como sucedió con el primer decreto desamortizador y la supresión de la Inquisición.

El carácter liberal de la Constitución fue aprovechado por los contrarrevolucionarios, con la ayuda de una parte del clero, para alarmar a las gentes con fabulaciones sobre la intención antirreligiosa de la Constitución. Un real decreto de Fernando VII de 4 de mayo de 1814 anula las la Constitución y España vuelve nuevamente al régimen absoluto y a la implantación del Santo Oficio. Algunos diputados son encarcelados y otros salen al exilio. El entusiasta diputado aragonés en las Cortes de Cádiz, Isidoro Antillón y Marzo (1773-1814), es apresado y al poco tiempo fallece. Al cabo de algunos años, sus restos fueron profanados por los reaccionarios. Con razón fue calificada la época fernandina de «inicua». Tras seis años de absolutismo (1814-1820) se volvió, por breve espacio de tiempo, al liberalismo de la Constitución de Cádiz (Trienio Constitucional, 1820-1823). Juan Romero Alpuente, exaltado constitucionalista, representó a Aragón en el trabajo de actualización que se hizo de la Constitución de Cádiz. Desgraciadamente, al cabo de tres años se volvió de nuevo al absolutismo, que duró diez años más (*Década ominosa*, 1823-33). La ruptura liberal entre moderados o doceañistas y exaltados (1836-1840), y el intento progresista de la regencia de Espartero (1840-1843), confluyen en la construcción definitiva del Estado liberal en versión moderada (1844-1854), llamado también doctrinario, o a la medida de las élites políticas y económicas del país, tanto de las antiguas como de las nuevas[1].

---

[1] Hasta ahora había prevalecido entre los liberales la idea de libertad. A partir de aquí, y tras la amarga experiencia del Trienio Constitucional, la voz más fuerte es la de los doctri-

Después de dos décadas de liberalismo doctrinario o moderantismo, hubo un paréntesis de liberalismo progresista (Bienio progresista, 1854-1856) que no llegó a alterar el orden constitucional. De nuevo se volvió al liberalismo moderado (1858-63), ahora centrado en la búsqueda de un consenso entre las diversas formaciones políticas (Unión Liberal) y con preocupaciones económicas (pragmatismo). Acabó desintegrándose y volviendo los políticos a la bipolaridad entre moderados y progresistas. Durante estos años tiene lugar la «primera cuestión universitaria», con la expulsión de Castelar de su cátedra.

En la década de los años 60, la entrada en escena de nuevas ideologías políticas, económicas y técnicas, fue minando la viabilidad del liberalismo doctrinario, hasta que la «gloriosa revolución» de Septiembre de 1868 dio lugar a la instauración de la primera Constitución democrática de la historia de España y a la I República Española (1873), tras la abdicación de Amadeo de Saboya. La actuación del general Pavía disolviendo las Cortes republicanas, y el pronunciamiento militar del general Martínez Campos en Sagunto (1874), posibilitaron la restauración de la Monarquía borbónica. Comienza un largo periodo de alternancia en el poder entre conservadores o alfonsinos, de Cánovas del Castillo, y liberales, de Sagasta, con el apoyo de la oligarquía y la colaboración de los caciques, que controlaban a sus anchas el sistema electoral[2]. Los dos partidos tuvieron en Aragón personas dispuestas a servir al juego de la alternancia mediante el control de las elecciones. Segismundo Moret fue diputado liberal por Zaragoza durante los años 1893-1905. Posteriormente presidió el gobierno de la nación. El republicanismo tuvo en Aragón una fuerte implantación, siendo su líder indiscutible Joaquín Gil Berges, de la tendencia posibilista, de Emilio Castelar. Este partido, marginado del juego político impuesto por la Restauración, pervivió durante unos años, pero a principios de siglo se reconvirtió en un partido popular, luchando dentro de la legalidad y trasmitiendo a la sociedad un mensaje nuevo que satisfacía el revanchismo de una parte de la población: el anticlericalismo.

---

narios, que hablan de una síntesis armónica y constructiva entre libertad y orden (Pacheco, Alcalá Galiano, Donoso Cortés, Andrés Borrego). Se defiende el orden, porque el orden es riqueza. Los moderados de ahora son los revolucionarios de ayer. Luis Díez del Corral define el doctrinarismo con estas palabras: «El doctrinarismo ha sido un movimiento de contornos poco precisos, que puso las bases del sistema parlamentario continental, pero cuya plena madurez se llegó a producir por concesiones hechas al principio monárquico y a un sentido aristocrático-burgués de la sociedad», en *El liberalismo doctrinario*, Madrid, IEP, 1956, p. 15. El doctrinarismo, de origen francés, pasó por varias fases en su fundamentación filosófica (espiritualismo, sensismo). El doctrinarismo español seguía el espiritualismo y eclecticismo de Víctor Cousin.

[2] El caciquismo es el nombre con que Joaquín Costa bautizó la representación política en España que tenía mecanismos clientelares y de patronazgo, similares a los que había en otros países europeos a finales del XIX. Según explica García de Cortázar, nos encontramos ante un procedimiento de representación predemocrático, no antidemocrático.

Por lo que respecta al liberalismo en Aragón, no parece que incialmente fuera una doctrina de profundo arraigo. La ciudad de Zaragoza, estigmatizada con las huellas de su resistencia a las tropas napoleónicas, vivía más ocupada en socorrer a los miles de personas que quedaron en la miseria, que en luchas partidistas. Pero éstas no tardaron en presentarse. La chispa fue el viaje de regreso a España de Fernando VII, quien atravesó Aragón para dirigirse a Valencia, deteniéndose en las principales ciudades del trayecto y provocando la división entre los ciudadanos que estaban favor y los que estaban en contra del regreso del Monarca. Durante el Trienio Liberal (1820-23), los exaltados zaragozanos proclamaron la Constitución de Cádiz, se organizaron las Sociedades Patrióticas (destinadas a comunicar noticias, leer prensa y proponer ideas y soluciones), y un poco más tarde la Milicia Nacional (destacamento armado de base popular). La presencia en Aragón de Rafael de Riego como Capitán General de esta región militar, envalentonó a los liberales radicales. Zaragoza participó en los movimientos de las Juntas de 1835-36 contra la vuelta al Estado absoluto, y en las luchas entre liberales y carlistas la mayoría de las ciudades aragonesas se mantuvieron adictas al gobierno liberal, excepto algunos núcleos del Maestrazgo turolense, en los que se hizo fuerte el carlismo (1833-49). Las ideas liberales triunfan igualmente en Aragón durante el Bienio liberal-progresista (1854-56), y grupos de demócratas y republicanos federalistas aragoneses desempeñaron una labor eficaz en el desencadenamiento de la Revolución de 1868.

2. VIDA CULTURAL

Las manifestaciones culturales de la primera mitad de siglo no estuvieron ligadas a la Universidad, sino a iniciativas particulares, como los Ateneos, los Liceos artísticos y musicales, las tertulias, veladas, conferencias, exposiciones, conciertos, etc. Al Liberalismo se debe el que la cultura dejase de ser patrimonio de unas reducidas élites, como en el siglo XVIII. Asimismo, el Café y la Tertulia sustituyen a los elegantes Salones. Aquellos hicieron de correa de transmisión y de experimentación de las nuevas ideas. El romanticismo literario está muy ligado a estos ambientes. Por otra parte, el regreso a España de los exiliados por el absolutismo, contribuyó en no menor medida a la modernización de las ideas. Este es el caso de los tres literatos emblemáticos del romanticismo literario español: el Duque de Rivas, Martínez de la Rosa y Espronceda.

No se puede olvidar la relación del romanticismo literario español con el levantamiento popular contra Napoleón y con la Constitución de Cádiz. Los poetas y escritores Manuel José Quintana, José Somoza, Álvarez de Cienfuegos y José M.ª Blanco-White tomaron parte activa en los acontecimientos bélicos y convirtieron la libertad en el ideal de sus composiciones literarias. Constitución y Libertad tenían para ellos un carácter místico,

comenta Abellán. Este fondo moral del liberalismo doceañista era continuación del espíritu moral de la Ilustración, que había hecho de la educación y del progreso del hombre el objetivo fundamental de las Luces[3].Pero, la vivencia de la libertad, más como un sentimiento que como una idea, indujo a los primeros liberales a una lamentable confusión, porque para ellos «la Constitución no era un camino, sino una meta cuyo logro lo otorga todo. No era propiamente una puerta hacia el progreso, sino sencillamente el progreso alcanzado»[4]. Daban a la Constitución un sentido taumatúrgico, como si fuera capaz de resolver todos los problemas.

A los doceañistas debemos el sentido político de la palabra substantiva «liberal» y «liberalismo», ligado a la Constitución de Cádiz, y que luego asumieron otros idiomas. En efecto, fue el substantivo «liberal», no el adjetivo, como suele repetirse, el que adquiere, por obra de la población gaditana que acude a presenciar las sesiones de las Cortes, el sentido político que tiene actualmente, es decir, equivalente a la persona que defiende una determinada ideología política, el «liberalismo» o las ideas liberales, contrapuesto a los «serviles» o defensores de la política antigua[5].

Para la vida interna de España fue muy importante la identificación que hicieron los doceañistas entre Constitución y Nación, aquélla como garantía del único sujeto de los derechos colectivos: la Nación Española. En consecuencia, la Monarquía perdía el carácter patrimonial que hasta entonces había tenido de España, quedando ésta y los ciudadanos como la verdadera fuente de la soberanía. A lo largo del siglo XIX se va forjando el nacionalismo español, pero, al no tener referentes exteriores a los que contraponerse (como eran los austriacos para los italianos, o todos los países donde hubiera alemanes para éstos en una unificación sin fin), ni tener tampoco una misión civilizadora universal, que el nacionalismo francés había edificado sobre la exportación de valores universales, o el británico y la vocación del imperio, el nacionalismo español bucea en el pasado, sin diseñar un proyecto de futuro inmediato[6]. Así lo interpretó el liberalismo moderado, que buscaba la legitimidad mirando más al pasado y a lo realizado, que al futuro, como hacían los progresistas. No está lejos de esta mentalidad la forma de hacer historia que introduce Modesto Lafuente en su *Historia de España* (1850-59). Su objetivo es una historia nacional

---

[3] En el art. 6 de la Constitución se dice que los españoles deben ser justos y benéficos, y en el art. 13 que el objetivo del gobierno es la felicidad de la nación. Este sentido moral de la primera Constitución irá desapareciendo por influjo del positivismo.

[4] DÍEZ DEL CORRAL, L., *o.c.*, pp. 427-428.

[5] «El público insensiblemente distinguió con el apellido de *liberales* a menudo en sus discursos la frase de *principios o ideas liberales*; y de las cosas, según acontece, se pasó el nombre a las personas» en MARICHAL, J., *El secreto de España*, Madrid, Taurus, 1996, p. 37.

[6] BAHAMONDE, A.-MARTÍNEZ, J. A., *Historia de España, siglo XIX*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 496.

en busca de unas señas de identidad, a través del estudio del origen, evolución y factores que aceleraron y retrasaron un largo proceso histórico que culmina en una realidad nacional unificada.

En la primera mitad de siglo, las ideas filosóficas no tuvieron en España cultivadores que sobresalieran por su creatividad. La filosofía que se enseñaba en las Universidades y Seminarios españoles estaba inspirada en manuales franceses, «no siempre los mejores», como escribió Menéndez y Pelayo, o en traducciones directas de los mismos. Eran manuales que carecían de unidad interna o de sentido histórico. Se informaba de los autores, pero sin sugerir un hilo conductor interno, al estilo de lo que habían hecho en el siglo anterior los padres de la historiografía filosófica moderna Brucker, Tenneman y Ritter[7].

La Revolución Francesa ocurrió a la vez que la revolución filosófica, la cual tiene su gozne en Kant, formando parte de todo un cambio de clima mental, que en el orden de la sensibilidad y del lenguaje llamamos Romanticismo, y en el orden práctico y científico. Revolución industrial. En poco tiempo, Kant fue considerado el más grande de los filósofos modernos. Sólo Hegel le disputa este título. Kant fue un gran creador de ideas morales, estéticas y políticas. Puso fin a la filosofía típica de la Ilustración rechazando su empirismo y escepticismo confuso en pro de una nueva forma de racionalismo. La edad de oro de la filosofía alemana comenzó en Kant y concluyó con Hegel, medio siglo después. En el intermedio están Fichte y Schelling. El primero elogió la Revolución Francesa y escribió sobre temas políticos, sociales y económicos. Aunque técnicamente no fuera un romántico, sí planteó una ideas muy del gusto de los románticos: el mundo espiritual, las personas formamos parte de ese mundo espiritual, y en la experiencia moral podemos rozar las sublimidades supremas del universo. Por su parte, Schelling puso más el énfasis en la Naturaleza física como forma objetiva del Absoluto, allanando el terreno que seguiría Hegel. Lo más característico del pensamiento de Schelling tal vez sea lo que escribe sobre la creación artística(el acto de la intuición estética) como logro supremo. En esta representación, las fuerzas conscientes e inconscientes, las dos formas de lo Absoluto, se funden en una síntesis. En el arte el infinito se manifiesta de forma finita. Schelling dio un fundamento metafísico al artista, algo parecido a la glorificación del poeta que hacían los románticos.

---

[7] MARTÍN SOSA, N., «La recepción de las corrientes europeas de Historiografía filosófica en España», en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, 1978, pp. 211-121; JIMÉNEZ GARCÍA, A., «Los comienzos de la historiografía filosófica en España», en *Mundo Hispánico-Nuevo Mundo: visión filosófica*, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 483-519.

La historia del pensar abstracto culmina en Hegel, asumiendo la pretensión de totalidad, es decir, la pretensión no ya sólo de abarcarlo todo, sino de *serlo* todo, pero haciéndolo y dejándolo ser *otro*. La razón tenía que llegar históricamente a concebirse a sí misma, no simplemente como esquema de corrección ideal para el mundo, ni aun como ley reconocida y promulgada por Dios, sino como el mismo Dios, ya no cristianamente quieto, como en Espinoza; un Dios que se despliega en articulación lógicamente necesaria, sin dejar fuera de él la injustificable escoria de un universo: el final de este despliegue de Dios es la reconquista de sí mismo en plenitud suprema y definitiva, donde el universo queda reabsorbido. El pensamiento de Hegel, más aún que el de Leibniz, puede verse como una teodicea, una justificación de la marcha de Dios, en cuanto ofrece su ley lógica, su extrañamiento de sí mismo en forma de naturaleza material y su autorreconquista a través de la historia y de la conciencia de los espíritus, desde los espíritus individuales al reencontrado Gran Espíritu. Hegel ha configurado más que nadie la mente y el lenguaje de nuestro tiempo. Nuestra época, nuestra civilización y nuestra cultura no son sino Hegel en la medida en que cumplen su deseo de estructurarse racionalmente[8].

Se suele decir que el Idealismo es la filosofía (la versión abstracta) del romanticismo alemán, aunque Hegel lo mismo puede ser su cima final, su superación y aun su abolición. Pero, ¿qué fue el Romanticismo? En el siglo XIX se llegó a pensar que la falta de respuesta era un escándalo, pues era distinto en cada país, y entre los países había notables diferencias. El romanticismo, más que una doctrina fue un movimiento y un estilo; de ahí la dificultad para definirlo. No hay duda de que el romanticismo fue una revolución de gran envergadura en el mundo de las ideas entre los años 1780-1830. Tras las diversas formas de romanticismo yacía un cambio espiritual profundo, a veces difuso, de rechazo del equilibrio en que hasta entonces se había basado la civilización europea desde que los griegos inventaron el clasicismo, pero también de afirmación de la verdad subjetiva e intuitiva, de la naturaleza espiritual y del papel del poeta para reunir ambas esferas en la experiencia creativa consciente.

La reacción más inmediata se dirige contra el siglo XVIII, contra su racionalismo, su materialismo mecanicista y su clasicismo ilustrado. Se buscan nuevas ideas, y las hallan en Kant, Fichte, Burke. A la libertad, a la imaginación, al sentimiento, a la religión, desdeñados por los ilustrados, se les reconoce el lugar que ocupan en la vida humana. El hombre es razón, pero también es misterio y entusiasmo. Al sentido hedonista de la vida, basado en la búsqueda de felicidad inmediata, los románticos oponen la aventura. el heroísmo, la santidad. El placer no es desdeñable, pero tampoco es un fin en sí, sino la puerta hacia esferas trascendentales del

---

[8] STROMBERG, R. N., *Historia intelectual europea desde 1789*, Madrid, Debates, 1995, pp. 56 ss; VALVERDE, J. Mª, *Vida y muerte de las ideas*, Barcelona, Planeta, 1980, pp. 189 ss.

conocimiento. Por otra parte, si la era de la razón había sido la era de la prosa, el romanticismo unificó poesía y prosa poética. Aunque el romanticismo afectó a todas las esferas de la vida, fundamentalmente fue un movimiento literario.

En Gran Bretaña, los más importantes poetas románticos (Blake, Wordsworth. Colerige, Keats, Carlyle) no sólo se adelantaron a los poetas románticos franceses, sino que anticiparon ideas que, muchos años después, se han sabido interpretar. En general, los románticos incorporaron la idea de que el artista percibe el espíritu infinito cuando crea. O también, intuye la verdad, más profunda que la verdad analítica. Las imágenes poéticas son símbolos de la naturaleza, realidad divina. De ahí a sentirse el poeta investido de un poder divino-profético, sólo hay un paso. Así, William Blake creía en la misión profética del poeta, que comienza por dar a las viejas verdades religiosas un nuevo significado. Descubre los arquetipos del inconsciente antes que Jung.

En Alemania, la filosofía y el romanticismo actuaron uno sobre otro. La filosofía idealista alemana consistió en presentar una visión de la realidad como espiritual, y sugerir la unidad de ese espíritu del mundo que nos vincula con la naturaleza. Postula una unidad cognoscible fundamental, de naturaleza espiritual: una materia de la mente que subyace y da forma a las apariencias, que se corresponde con la materia de nuestra mente. Fichte la llamó Yo (el pensamiento es la realidad primordial), y Schelling llamó Absoluto a la unión de sujeto y objeto en la conciencia humana, y a la primacía de la experiencia estética. Los poetas Novalis, Hölderlin y Richter transformaron esas palabras abstractas en símbolos poéticos concretos[9].

¿Tuvieron relación con el romanticismo algunos fenómenos socio-políticos del siglo XIX, como el nacionalismo, la democracia, la revolución y la contrarrevolución? Tal vez, desde el momento que la revolución intelectual del romanticismo se puede calificar de subjetivismo o de participación de la mente en la construcción de la realidad. La mente crea la verdad, no la refleja. El individuo es un ser libre de reglas, de convencionalismo morales, de toda restricción exterior. Su prototipo es el genio, que esencialmente es un creador. En este sentido, el nuevo modelo de sociedad democrática, compuesta de individuos libres, autónomos, ofrece un paralelismo con el romanticismo. No importa que, en virtud de esa libertad, las personas acaben convirtiéndose en mónadas, seres incomunicables, carentes de lazos sociales, encerradas en su yo. Es el conflicto interior entre sociedad e individuo. El lado positivo de la libertad es la variedad, la diversidad, una sociedad rica en singularidades, menos uniformada y más plural.

---

[9] Cfr. STROMBERG, R. N., *o.c.*, p. 70.

Del mismo modo que hubo un romanticismo literario, se puede hablar también de un romanticismo social, más tardío que aquel, puesto que se fue fraguando entre los años 1815-1848, los años de las luchas entre los defensores de la libertad y los conservadores y nostálgicos del pasado. Entre tanto, una nueva clase social se había afirmado: la burguesía, compuesta por personas que unían laboriosidad e inteligencia, aunque algo fríos ante las artes y el dolor de los desfavorecidos. Ello provocó el despertar de la conciencia de la clase obrera. Así se explica que pronto se desencadenase la «cuestión social», es decir, la búsqueda de respuestas más humanas a los planteamientos inhumanos, explotadores de la clase burguesa. La brecha entre ricos y pobres se hizo mayor que en el Antiguo Régimen, porque el obrero, en virtud del principio de la libertad, había quedado a merced de sus propias fuerzas. De hecho, se pasó de una desigualdad a otra mayor.

El pensamiento social del siglo XIX se encauzó por tres vías: la liberal, la socialista y la conservadora. La primera hacía hincapié en la igualdad jurídica y en la libre competencia; la segunda insistía en la necesidad de dar contenido real, económico, al principio formal de la igualdad, y la tercera defendía los valores tradicionales: moralidad, religión, organicismo natural. Los conservadores franceses, llamados «ultramontanos», José de Maestre y el vizconde de Bonald, influyeron no poco en España. Consideraban la tradición y la historia como la fuente del saber para organizar la sociedad presente. Por eso no aceptaban el principio de igualdad y de democracia, porque no era algo natural. Los socialistas disentían de los conservadores en cuanto al origen y organización de la sociedad. Estos confiaban en el poder de la razón humana para resolver sus propios problemas en cada momento de la historia. Anteponían las ideas a la tradición y al orden natural. El liberalismo alcanzó su expresión en dos sistemas intelectuales: el utilitarismo y la economía política. Jeremy Benthah, creador del primer sistema, fue un racionalista integral. Rechaza el recurso a la sensibilidad, a la tradición, a la religión, poniendo en su lugar leyes e instituciones que se justifican en el bienestar conseguido. Sus propuestas son radicales, porque así lo exigen los intereses del propio hombre. Nadie mejor que el propio hombre conoce lo que le conviene; por eso legisla y gobierna no de acuerdo a ideas anteriores, sino con lo que ahora conviene para conseguir la felicidad. Esta es cuantificable, porque es el resultado de sumar lo que favorece y restar lo que no conviene. Así pues, para el utilitarista no hay otra ley que la de la felicidad. Para las clases satisfechas, recelosas de las generalidades metafísicas, el individualismo y el empirismo se adaptaban perfectamente a su mentalidad. Aunque, seguramente, no eran conscientes de las consecuencias que de esta ética utilitarista (bueno es lo que hace feliz a la mayoría) se podían inferir.

El otro brazo del liberalismo británico fue la economía política, iniciada por Adam Smith y consumada por Thomas Malthus y David Ricardo, autor *de Principios de economía política y tributación* (1817). Dentro de esta nueva ciencia exacta, como se llamaba entonces a la economía política,

había dos tendencias entre los defensores de la misma. Así, Malthus y Ricardo se inclinaban hacia la izquierda, pues no creían en la existencia de un orden natural armonioso en los asuntos económicos, como creía Adam Smith, sino que explicaban las rentas de los patronos en función de los bajos salarios pagados a los obreros. La mayoría, en cambio, interpretaba que la economía política se asentaba en un principio natural o especie de «mano invisible» que hace que los objetivos individuales y colectivos coincidan. Sólo basta «laissez-faire» (dejar curso a la competencia) para garantizar la producción y la distribución de riquezas. El Estado no debía intervenir, sino defender la libre competencia que, junto con el esfuerzo personal de la gente emprendedora, reportaba beneficios a patronos y trabajadores. Los liberales «manchesterianos» añadían el factor religioso, pues creían que el libre comercio haría inviables los antiguos privilegios económicos de que disfrutaba la aristocracia, y liberaría a ésta de sus distracciones tradicionales: la guerra. Así pues, en el liberalismo moderno inglés confluyen corrientes diversas: la sacralización de la propiedad privada (Locke), el egoísmo racional de los utilitaristas (Benthan, la economía autorregulada (A. Smith, Ricardo) y limitación de la intervención del Estado (manchesterianos).

El socialismo partió de la desigualdad económica, del individualismo y del egoísmo de la economía política. Hubo diversos tipos de socialismo. En la primera mitad del siglo XIX proliferan los planes y proyectos utópicos y hasta impracticables, pero que sentaron las bases del socialismo posterior. Tales planes respondían al intento de oponer al liberalismo de la igualdad jurídica combinada con la libre competencia otro sistema que recogiera lo mejor de la Ilustración, del romanticismo y de la revolución francesa. Entre los primeros socialistas está Robert Owen, filántropo, creador de la primera comunidad socialista, un modelo que transportó después a los EE.UU. Se basa en humanizar el trabajo y la vida familiar del trabajador. Mayor arraigo que en Inglaterra alcanzaron en Francia las primitivas ideas socialistas: Saint-Simon, Fourrier, Cabet, Blanc, Proudhon. Cada uno de éstos ideó formas de convivencia más o menos comunales, según el tratamiento que daban a la propiedad privada. El socialismo y el comunismo modernos deben a Marx la estructura conceptual, pero éste debe a los socialistas anteriores las ideas que él supo enlazar y desarrollar.

En proporciones mucho menores, el romanticismo literario tuvo en Aragón algunas manifestaciones. Don José Mor de Fuentes (1762-1848), que vivió a caballo entre dos épocas, escribió con los cánones diocechescos, y aunque se advierte en él «preludios románticos, nada le hizo comprender la significación del movimiento»[10]. Sin embargo, el hecho de haber traducido *La cuitas del joven Werther*, de Goethe, y la *Nueva Eloísa*, de

---

[10] ALVAR, M., Introducción a *Bosquecillo de la vida y escritos de José Mor de Fuentes*, Huesca, Guara, 1981, pp. 25 y 33.

Rousseau, nos hacen pensar que participó de la sensibilidad del nuevo siglo. La región aragonesa, sus rincones, paisajes, castillos, personajes históricos, fueron objeto preferido de muchos escritores románticos españoles. Se podía ser romántico de muchas maneras: viajando, sufriendo, rezando, pintando, escribiendo, comunicándose con la naturales, buceando en la historia. Todo aquello que permitía al alma desnudarse, sentir nuevas experiencias y romper amarras en busca de fundamentos más elevados, era romántico. En Aragón, esta sensibilidad no se tradujo en obras literarias importantes. El romanticismo estuvo «vinculado casi en exclusiva a una juventud zaragozana de milicianos nacionales, de profesores universitarios, abogados y políticos liberales»[11], destacando el dramaturgo y poeta Miguel Agustín Príncipe y Vidaud (1811-1866), el catedrático zaragozano Jerónimo Borao y Clemente (1821-1878) y la revista literaria *La Aurora*, expresión de la juventud romántica moderada[12].

En el ámbito de las ideas políticas, la conquista de la libertad estuvo sujeta al inestable vaivén entre liberales y realistas o absolutistas. En lo social, estaba pendiente de realización la transformación de la propiedad y del uso de la tierra, en manos de la Iglesia y de la nobleza terrateniente. Los sucesivos gobiernos liberal-progresistas fueron introduciendo la abolición del pago de los diezmos, la disolución de los señoríos, la desamortización de las tierras eclesiásticas y comunales, y la desvinculación de los mayorazgos. Los efectos benéficos de la revolución burguesa se orientaron en Aragón hacia la especialización agrícola. Los grandes terratenientes encontraron más beneficioso invertir en el campo que en desarrollar la industria manufacturera. De esta forma, Aragón perdía competitividad frente a sus vecinos catalanes y vascos.

3. LA UNIVERSIDAD

La guerra contra el francés, tipificada por la historiografía posterior como Guerra de la Independencia, produjo en Aragón profundas y duraderas secuelas a las personas, a los bienes materiales y a la cultura[13]. La ciudad de Zaragoza sufrió dos asaltos (junio y diciembre de 1808). La Universidad, convertida por Palafox en Maestranza de ingenieros, fue destruida el 18 de febrero de 1809. Apenas se salvaron unos cuantos libros de su rica

---

[11] MAINER, J.-C., E.T.A., vol. 7, p. 229.

[12] ID., «Del romanticismo en Aragón: *La Aurora* (1839-1841)», en *Letras aragonesas*, Zaragoza, Oroel, 1989, pp. 39-58.

[13] LAFOZ RABAZA, H., *La Guerra de la Independencia en Aragón. Del motín de Aranjuez a la Capitulación de Zaragoza*, Zaragoza, IFC, 1996; ARMILLAS VICENTE, J. A., *La Guerra de la Independencia y los Sitios*, Zaragoza, Ayuntamiento-CAI, 1998.

biblioteca, que debía de contar de 7.000 a 8.000 volúmenes, según Jiménez Catalán[14].

Durante los años que duró la ocupación francesa, no hubo vida académica universitaria. En el curso 1812-1814 comenzó ésta entre grandes dificultades materiales. Esta se desenvolvió al ritmo marcado por los acontecimientos políticos del país, como un fiel reflejo del paso que se estaba produciendo desde un Estado feudal a otro de carácter liberal, unas veces de carácter moderado y otras de carácter progresista. Los conflictos de la sociedad estatal, que lucha por liberase de la hipoteca del Antiguo Régimen y adecuarse a las nuevas exigencias sociales, se reflejan también en los sucesivos planes de estudios universitarios, que basculan entre la vuelta atrás, la moderación o el futuro, según sean los políticos que rigen las riendas del país. Un año antes (1807), fueron adaptados los estudios de todas las Universidades al modelo seguido por la universidad de Salamanca. El Plan Caballero tiene carácter igualitario y centralizador. El desencadenamiento de la Guerra impidió que fuera llevado a la práctica. En este Plan se contemplaba la desaparición de la Facultad de Medicina de la universidad de Huesca: una premonición de la desaparición definitiva de dicha Universidad. Las Cortes de Cádiz incluyeron en la Constitución un apartado dedicado a la Instrucción pública, a la cual se da carácter social, es decir, la enseñanza pública será universal y gratuita. El Informe Quintana, en el que se recogen estos decretos, no pudo ser implantado hasta el Trienio revolucionario (1821). Pero la vuelta al poder de Fernando VII truncó las perspectivas liberales. Se volvió al Plan Caballero (1807). Tras el paréntesis progresista del Trienio revolucionario, el monarca endureció el control de las Universidades, afectando a las personas sospechosas de ideas liberales, y controlando los libros que se podían leer. Al ministro aragonés Francisco Tadeo Calomarde se debe el Plan de 1824, expresión del más puro absolutismo. Este ministro mandó cerrar las Universidades durante los años 1830-1832, para evitar que el fuego revolucionario francés (julio de 1830) pudiera prender en España.

Aunque no con la misma intensidad que en el país vecino, en España se produjeron algunas transformaciones administrativas (la división provincial, de Javier de Burgos), sociales (la primera desamortización, 1835) y educativas (Decreto del Duque de Rivas, 1836), en las que intervino el aragonés Alejandro Oliván.

La modernización de la Universidad comienza propiamente con el Plan Pidal (1845), elaborado por Antonio Gil de Zárate. En él quedan regulados el número de Universidades (la de Huesca desaparece, y la de Zaragoza pierde la Facultad de Medicina y los estudios de ciencias, preparatorios para aquélla), los distritos universitarios, los sueldos de los profesores, los concursos y los planes de estudio. Además se incluye dentro de la Facultad

---

[14] Cfr. *Segundo centenario de la apertura de la Biblioteca universitaria (1796-1996)*, Zaragoza, CAI, 1996.

de filosofía la Enseñanza Media. El título de Bachiller en Artes y Filosofía era imprescindible para ingresar en las demás Facultades. Esta política centralizadora, burocrática, secularizada se consumó con la Ley de instrucción pública de 1857 (Ley Moyano). No representa una política liberal ni tampoco reaccionaria, sino sólo los principios doctrinarios y la política regalista del partido moderado que en aquel momento ocupaba el poder.

Junto a la creación de los centros de Enseñanza Media (Plan Pidal) hay que señalar también el establecimiento en cada Provincia de una Escuela Normal de Maestros (Zaragoza, 1844) y de Maestras (Zaragoza, 1856). Durante estos años se crean en Zaragoza estudios de Agricultura y Escuela de ingenieros (1845), de Comercio (1850), Veterinaria (1847) y Bellas Artes. Por contra, la universidad de Zaragoza pierde el poder de conferir el grado de licenciado en filosofía (1859), y a punto estuvo de perder la Universidad, a causa de crisis económica del gobierno isabelino (1866). El ministro Manuel Orovio, antiguo alumno de esta Universidad, creó una escuela de medicina, de segunda clase (1868). Este ministro fue el que destituyó formalmente a los profesores krausistas (1868) que, el año anterior, habían sido expedientados o separados de sus cátedras a causa de sus ideas «krausistas». La revolución de 1868 resolvió «la cuestión universitaria» devolviendo las cátedras a sus legítimos profesores.

La Restauración monárquica de Alfonso XII (1875) supuso para la universidad de Zaragoza la reinstauración de la Facultad de Medicina (1876) y la creación de una Facultad de Ciencias (1882), cuyo edificio emblemático se inauguró el año 1893.

En el plano ideológico hubo dos momentos diferentes durante la Restauración: en los primeros años, Manuel Orovio, nombrado de nuevo ministro de Fomento, dictó unas medidas que significaban la vuelta a la Ley Moyano (1857), insistiendo especialmente en el respeto a la doctrina católica y a la monarquía. Las cabezas visibles del krausismo (Salmerón, Giner y Azcárate), que protestaron por la medida tomada, fueron suspendidos de empleo y sueldo. Pero éstos, aprovechando el resquicio que abría la Constitución de 1876 (art. 12) sobre libertad de establecimientos docentes, iniciaron una nueva andadura dentro del espíritu del krausismo: la Institución Libre de Enseñanza (ILE), dedicada a la pedagogía. Pero no acabó ahí, porque los institucionistas evolucionaron desde su inicial preocupación pedagógica hacia una concepción antropológica abierta, en la que conceptos tales como libertad, responsabilidad, dignidad, autonomía espiritual, tolerancia y respeto a los demás ocupar un lugar central en la mentalidad de los krausistas.

4. LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XIX

El profesor Antonio Heredia ha mostrado en un interesante estudio la «casi perfecta correspondencia» que existe entre los cambios políticos

habidos a lo largo del siglo XIX y la enseñanza oficial de la filosofía. Así, durante el periodo absolutista (1880-833) predomina la filosofía escolástica; durante el periodo liberal-moderado (1834-68) predomina el eclecticismo-sensismo; durante el periodo democrático (1868-74) predomina el krausismo; durante el periodo de la Restauración (1874-900) predomina el neo-escolasticismo.

Durante el primer periodo fueron puestos en práctica cuatro planes de estudio. En estos planes la filosofía seguía siendo un saber propedéutico para las Facultades Mayores (Medicina, Leyes, Cánones y Teología). En el periodo inaugurado por Isabel II (1833) se produjo un avance por obra del ministro Francisco Javier de Burgos, pero sólo en el plano teórico, porque antes de ser plasmado en una ley fue sustituido por otro plan redactado por el ministro Ángel Saavedra, duque de Rivas (1836), basado en el «doctrinarismo» liberal[15]. En él se recogen aspectos importantes para el futuro de la enseñanza en España, como la creación de los Institutos de Enseñanza Secundaria, una alternativa a los Seminarios Conciliares. Los Institutos estaban divididos en dos niveles: Letras y Ciencias, y fueron el germen de las futuras Facultades de Filosofía.

La filosofía que se enseñaba entonces (1833-44) recibía el nombre de *Ideología*, que nada tiene que ver con lo que ha llegado a significar después. Era una alternativa a la escolástica. Se abandona el uso del latín en las aulas y en los libros de texto. La *Ideología* encarnaba los nuevos valores científicos que el régimen isabelino quería trasmitir a la sociedad: atención a la experiencia, observación y empleo de los saberes matemáticos. Pero se evitaba que los nuevos valores filosóficos entraran en contradicción con los valores religioso-tradicionales sobre los que se apoyaba la Monarquía española. Desde el punto de vista filosófica, la *Ideología* ha sido calificada de *sensismo mitigado*, o *sentimentalismo*; una filosofía que no es ni positivista, ni idealista, ni materialista ni escolástica, grávida de espiritualismo ecléctico… En definitiva, una filosofía a la que prefiero dar el nombre —siguiendo a Picavet— de *ideología espiritualista y cristiana*, hecha a medida de un Estado liberal doctrinario en vena progresista; esto es, de un Estado que no es ni absolutista, ni democrático, ni socialista…»[16].

La segunda parte del reinado de Isabel II, conocido como «década moderada» (1844-54), se caracterizó por el predominio de un «eclecticismo plural y heterogéneo que va de la ideología espiritualista y sentimental a versiones claramente semi-racionalistas, pasando por interpretaciones

---

[15] HEREDIA SORIANO, A., *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-68)*, Salamanca, Edic. Universidad de Salamanca, 1982, p. 56.

[16] HEREDIA SORIANO, A., *o.c.*, p. 164. Cfr. JIMÉNEZ, A., «Las traducciones de Condillac y el desarrollo del sensismo en España», en *Actas del VI Seminario de H.ª de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, 1990, pp. 253-281.

criticistas e izquierdistas»[17]. El plan Pidal (1845) consumó la separación entre Institutos y Universidad, ratificada más tarde por la Ley Moyano (1857). Esta Ley separó definitivamente en dos facultades distintas la unidad de saberes que había mantenido la antigua Facultad de filosofía, aunque dentro de la misma hubiera secciones según fuera la naturaleza del saber. A partir de esta Ley se crean dos Facultades independientes: Letras y Ciencias positivas. La filosofía pura queda adscrita a la Facultad de Letras (lengua, literatura) y de Geografía e Historia (actual *Facultad de Filosofía y Letras*). Las ciencias empírico-positivas quedan integradas en la *Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.*

Los últimos años del reinado de Isabel II son de recesión en lo que respecta a la filosofía. En 1863 vuelven los moderados al poder, y ante el temor a todo lo que signifique cambio o revolución (democracia, krausismo, racionalismo, etc.), se vuelve al neo-escolasticismo, dando un paso atrás respecto del espiritualismo ecléctico de años anteriores. En 1867 el ministro Orovio suspendió de empleo y sueldo a la plana mayor del krausismo, los catedráticos Salmerón, Fernando de Castro y Giner de los Ríos. Con la Restauración (1875) se alcanza un mayor grado de libertad de enseñanza en los centros oficiales. El pensamiento filosófico español, como en los demás países, queda dividido entre positivistas, más o menos agnósticos, y neotomistas o pensadores tradicionales.

Si exceptuamos el primer tercio del siglo XIX, dominado por la imitación de la filosofía francesa (Ideología) e inglesa (sensismo de Condillac y de la Escuela escocesa, más el empirismo de Locke), el resto del siglo es filosóficamente más original y más español, aunque no se alcancen las grandes cumbres del pensamiento de otros países (Alemania, Francia, Inglaterra, Dinamarca)[18]. Las dos figuras filosóficas más llamativas de mediados de siglo son Jaime Balmes (1810-1848) y Julián Sanz del Río (1814-1869). El primero representa la tendencia tradicional, y sus escritos, en especial los manuales, sirvieron de guía en los centros eclesiásticos o afines a ellos. Algunos han visto en Balmes a un antecesor de la renovación escolástica impulsada por el papa León XIII, aunque, en realidad, Jaime Balmes no fue un seguidor de santo Tomás ni de la escolástica, sino un pensador cristiano abierto a todas las corrientes modernas. Julián Sanz del Río aglutina la corriente más renovadora y liberal, el krausismo. En esta corriente bebieron los ideólogos de la versión española del positivismo y del socialismo.

---

[17] *Ibíd.*, p. 196.

[18] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, II, Madrid BAC, 1978, pp. 759 ss.

5. EL KRAUSISMO ESPAÑOL

El krausismo, en su versión española, es un sistema filosófico y un movimiento cultural de la segunda mitad del siglo XIX. Con casi un siglo de retraso, los krausistas quisieron montarse en el último vagón del tren de la Ilustración, que España no había sabido aprovechar del todo, y aminorar de esta forma las funestas consecuencias de esa pérdida cultural.

Los estudiosos del origen del krausismo en España vienen repitiendo esta pregunta: ¿por qué se eligió a Krause y no a Hegel o a Schelling? Hay quien achaca esta elección al «azar», fruto de la incapacidad intelectual de Julián Sanz del Río[19]. Otros lo achacan a «un error de perspectiva» producido por la rara circunstancia de creerse que estaba rodeado por devotos admiradores de Krause, cuando en la realidad éstos eran muy pocos. Para la mayoría de los historiadores, la elección de Krause se debió a que su sistema filosófico ofrecía una visión esencialmente religiosa del mundo, una visión especialmente grata a Sanz del Río, que no quería renunciar a Dios (cosa que habría debido hacer si se colocaba en la estela de otros filósofos de la época). Al mismo tiempo, la negación krausista del mal salvaba uno de los más graves problemas de la teología ortodoxa, y traía, entre otras atractivas consecuencias, la idea de que el hombre es un ser esencialmente bueno que va a librarse inevitablemente de sus imperfecciones a medida que progresa en el conocimiento de Dios. Todo esto implicaba una visión optimista de la Humanidad en general. Y esto debió gustar de manera especial a ese hombre recto y bondadoso llamado Julián Sanz del Río. En el caso de que Sanz del Río hubiera importado la filosofía de Hegel en vez de la Krause, ¿habría cuajado en España el hegelianismo con la fuerza que lo hizo el krausismo? No lo sabemos; en todo caso, no se puede olvidar que en España existió una corriente de hegelianismo localizada en las ciudades de Sevilla y de Madrid, lo cual nos hace pensar que, de haber sido enseñado el hegelianismo en otros lugares de España, habría ganado adeptos y seguidores[20].

Tampoco se ponen de acuerdo los historiadores a la hora de explicar el éxito del krausismo en España. Elías Díaz cree que se debió a «la mayor

---

[19] DÍAZ, E., *La filosofía social del Krausismo Español*, Madrid, Edicusa, 1973, pp. 25 ss. Existe abundante bibliografía sobre el krausismo español. Cfr. JIMÉNEZ GARCÍA, A., «Aproximación a una bibliografía del krausismo», en *Reivindicación de Krause*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1982, pp. 117-139; Id., *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1986; LÓPEZ-MORILLAS, J., *El krausismo español*, Madrid, FCE, 1980; Elena M. de JONGH-ROSSEL, *El krausismo y la generación de 1898*, Calencia-Chapel Hill, Ed. Albatros, 1985; RODRÍGUEZ DE LECEA, T., *Antropología y filosofía de la Historia en Jualián Sanz del Río*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

[20] DÍAZ, E., *o.c.*, pp. 25 ss; TEJADA, E. de, *El hegelianismo jurídico español*, Madrid, Ed. Revista de Derecho Privado, 1944; PIZÁN, M., *Los hegelianos en España*, Madrid, Edicusa, 1973; LACASTA ZABALZA, J. I., *Hegel en España*, Madrid, CEC, 1984.

concordancia de su filosofía con el ideario político-cultural de algunos relativamente amplios sectores de la burguesía liberal progresista española en la segunda mitad del pasado siglo; ideario expresado formal y coherentemente por estos grupos de intelectuales krausistas e institucionistas que, procedentes en verdad de dicha clase social, supieron sintetizar con acierto las aspiraciones ideológicas, políticas (movidas por un sincero afán de libertad) y materiales, haciendo compatible con esa libertad la defensa del orden socio-económico basado en la propiedad privada. Sin esa concordancia no se explica en modo alguno la difusión alcanzada por esta filosofía en nuestro país»[21].

El krausismo es un sistema filosófico riguroso, totalizante, cerrado, propio de los sistemas idealistas en los que bebió Krause (1781-1832), pero con la diferencia de que el krausismo quiso ser la reconciliación del idealismo subjetivo de Kant y Fichte con el idealismo absoluto de Schelling y Hegel. El punto de partida del krausismo es la formulación de una teoría del conocimiento como medio para llegar a la primera realidad. La respuesta a la pregunta ¿cómo conocemos verdaderamente las cosas? es de tipo *analítico*, es decir, a través del análisis de nuestros propios estados corporales. Estos se convierten en materia de conocimiento porque adquieren objetividad gracias a ciertas intuiciones *a priori* (tiempo, espacio, movimiento) y de las funciones del entendimiento (conceptos, juicios, silogismos). Ahora bien, si hablamos de conocimiento es porque hay alguien, un sujeto que conoce. Así se llega al descubrimiento de un *yo primero*, primer eslabón en la cadena de verdades que de él se habrán de extraer mediante el método inductivo[22].

El proceso racional ascendente, que realizamos *analíticamente*, nos conduce a un Ser, que es todo el ser. En este Ser adquieren todas las cosas su lugar adecuado y su armonía. La unidad, así conseguida, es la unidad subjetiva y objetiva de todo el saber (síntesis). Ese Ser realísimo es Dios, quien con solo su ser posibilita, funda y armoniza a todo lo existente. Él es la condición formal de la Ciencia misma. Con estas bases y siguiendo un proceso *analítico* y *sintético*, que da nombre a las dos partes de su sistema metafísico, los krausistas llegaron al convencimiento racional y emotivo de estar en posesión de la única perspectiva válida para captar la verdad de todo.

El sistema filosófico de Krause es «complejo, de difícil lectura y peor comprensión, no sólo por la utilización de una terminología oscura y confusa, sino también a causa de su simbolismo místico y masónico»[23]. Menén-

---

[21] *Ibíd.*, p. 26. Juan José Gil Cremades ha puesto de manifiesto la presencia del *Curso de Derecho Natural* de AHRENS en la Universidad de Madrid. Cfr. GIL CREMADES, J. J., *Krausistas y liberales,* Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975; ID., *El reformismo español*, Barcelona, Ariel, 1969.

[22] LÓPEZ-MORILLAS, J., *El krausismo español*, Madrid, FCE, 1986, p. 33.

[23] JIMÉNEZ A., *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1985, p. 58.

dez Pelayo comentaba sarcásticamente que: «¡Si arrojásemos a la calle el contenido de (en) un cajón de letras de imprenta, de fijo que resultaban compuestas las obras inéditas de Sanz del Río!»[24]. Pero, no deja de ser llamativo que un sistema así, expuesto por un «pensador de limitados horizontes», como se dice que era Julián Sanz del Río, hubiera calado tan hondo entre los jóvenes universitarios españoles hasta el punto de formar una «feligresía». Porque, si alguna adjetivación conviene al krausismo español es la de haber sido un «movimiento ético y espiritual»[25]. «No es extraño, pues, que en unos detalles tan nimios como la manera de vestir o el timbre de voz los catecúmenos del krausismo buscaran el medio de distinguirse de *los otros*, de levantar una barricada no tanto para protegerse a sí mismos como para hostilizar mejor la rutina, la vulgaridad y la hipocresía».[26] José Luis Abellán ha comparado la suerte del krausismo en España con la que tuvo en el siglo XVI el erasmismo: «Erasmo, Jansenio y Krause fueron en nuestro país antes escudos protectores que caudillos intelectuales»[27]. Fue, pues, el carácter ético, incluso utópico, de su doctrina lo que motivó que fuera elegido el krausismo para encabezar un movimiento de ideas:

> «Escogí aquel sistema que, según lo poco que yo alcanzaba a conocer, encontraba más completo y sobre todo más susceptible de una aplicación práctica[28].»

Creemos que la elección de la filosofía de Krause por parte de Sanz del Río fue deliberada, y tuvo por objetivo «satisfacer las necesidades intelectuales de mi país… de suerte que se avive natural y gradualmente entre nosotros la vida del espíritu y el amor a la verdad»[29]. Estas palabras de Sanz del Río tienen un valor sintomático porque expresan una preocupación compartida en aquel momento por todos: poner un dique a la expansión del positivismo-materialismo, que se había adueñado del pensamiento europeo. Así se explica que López-Morillas describa a Sanz del Río como un «maestro espiritual», y que a su obra *El ideal de la Humanidad para la vida*, la califique de «catequesis». Sanz del Río no buscaba hacer «prosélitos» en sentido religioso, sino mostrar abiertamente a todos los espíritus una doctrina que «salva» a través de la razón. Esta razón no es la razón cartesiana, racionalista, sino la razón armonizadora del pensamiento con la acción. Para llegar al «mundo mejor», aspiración de todos los seres humanos, debemos cumplir «los mandamientos de la Humanidad»,

---

[24] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, BAC, p. 951.

[25] LÓPEZ-MORILLAS, J., *o.c.*, pp. 51 y 12.

[26] *Ibídem*, p. 56.

[27] Cfr. Prólogo al libro de Antonio JIMÉNEZ *El krausismo…*, p. 13.

[28] SANZ DEL RÍO, J., *Cartas inéditas*. Publicadas por Manuel de la Revilla, Madrid, 1874, p. 10; POSADA, A., *Breve Historia del Krausismo español*, Universidad de Oviedo, 1981, pp. 62 ss.

[29] *Ibíd.*, pp. 10, 18 y 19. Cfr. CALVO BUEZAS, J. L., «Apunte sobre la ética del krausismo español», en *Crisis*, XXIII (1966), pp. 171-171.

es decir, las 12 Leyes generales o mandatos, y las 11 Leyes particulares o prohibiciones que contiene[30].

6. EL KRAUSO-POSITIVISMO

Tras la experiencia negativa del «sexenio revolucionario» (1868-74), que dio lugar a la Restauración Borbónica (1875), se produjo un proceso de reflexión crítica sobre lo acaecido, culpando a los krausistas de idealismo desmesurado. Esto contribuyó a que entre las filas krausistas fuera decayendo el gusto por la metafísica y se acercaran a los planteamientos positivistas. El Ateneo de Madrid fue escenario de largos debates sobre estas cuestiones que lentamente se abrían paso entre los españoles[31]. El mismo movimiento krausista no podía mantenerse al margen de todo lo que estaba sucediendo en el mundo de la ciencia: «los progresos que en los últimos años han realizado la antropología, la filosofía psicológica y la novísima psicofísica (merced a los trabajos de Wundt, Fechner, Lotze, Helmholtz, Spencer…) exigían que se completase el punto de vista antropológico expuesto ya en la primera edición (inspirada por Krause, Sanz del Río, Ahrens y Thiberghien)»[32]. Efectivamente, la psicofisiología dirigirá la relación entre metafísica y ciencia, tratando de armonizar razón y experiencia, especulación filosófica y ciencia positiva. El punto de partida de la filosofía no será únicamente la conciencia, sino también algo exterior a ella, la psicofisiología, pero sin olvidar que el mundo no puede funcionar exclusivamente por experiencia, por datos; también necesita los ideales, la moral, las cosmovisiones, las creencias.

El debate quedó centrado entre los partidarios del positivismo puro y los que admitían un positivismo compatible con planteamientos éticos y metafísicos. Por esta razón, los pertenecientes al segundo grupo fueron llamados «krauso-positivistas», expresión con la que se indicaba la alianza entre especulación y experimentación. En este grupo sobresalieron Nicolás Salmerón, impulsor del psicologismo fisiológico, Adolfo Posada y Gumersindo Azcárate, creadores de la sociología, y Manuel Sales Farré, de la antropología científica.

---

[30] SANZ DEL RÍO, J., Traducción del *Ideal de la Humanidad para la vida*, Barcelona, Ed. Orbis, 1985, pp. 109 ss.

[31] JIMÉNEZ GARCÍA, A., *o.c.*, pp. 112 ss.

[32] GINER, F., *O.C.*, XII. Cfr. NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Ed. Universidad Autónoma de Madrid, 1975. Charles DARWIN fue profesor honorario de la ILE (cf. *Boletín de la ILE*, 1877) y sus publicaciones de moral positiva fueron seguidas con interés, como lo confirman los artículos de Bertrand o el de la *Ética psicofísica de Benedikt*, en *Boletín de la ILE*, 34 (1980). Cfr. NÚÑEZ, D., *El darwinismo en España*, Madrid, Castalia, 1969; Id., «El darwinismo en España. En el primer centenario de la muerte de Charles Darwin. Aportación innovadora de Faustino Cordón a la teoría evolucionista», en *Anthropos*, N.º 16-17 (1982).

7. LA INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA (ILE)

El krausismo español, como doctrina definida, tuvo vida pujante entre los años 1854-1874. Ortega y Gasset escribió que fue «el único esfuerzo medular de que ha gozado España en el último siglo»[33]. A partir de 1876, fecha que señala la segunda expulsión de los profesores krausistas de sus cátedras, Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) imprimió al krausismo una orientación ético-pedagógica que cuajó en la fundación de la Institución Libre de Enseñanza (ILE)[34]. La libertad, de la que los principales dirigentes krausistas habían sido privados por motivos extra académicos, fue llevada a la vida real empezando por la escuela en todos sus niveles: primaria, secundaria y universitaria. La libertad era uno de los tres principios sobre los que se asentaba la pedagogía institucionista: libertad de cátedra, libertad de la ciencia y libertad de creencia religiosa. La escuela era pensada como un espacio para el ejercicio de la libertad y el cultivo del «hombre interior». El «hombre nuevo», fruto de esta pedagogía, era pensado como una persona libre por los conocimientos adquiridos, y tolerante por la práctica de la convivencia escolar. Sin instrucción y sin educación no podía haber estabilidad ni vida democrática en España[35].

El catolicismo español fue reticente y, en general, opuesto a la pedagogía de la Institución Libre de Enseñanza, cuyos principios sobre la libertad de enseñanza y la neutralidad en materia de religión eran interpretados como un ataque a los dogmas cristianos[36]. La mayoría de los institucionistas, que no eran ateos ni agnósticos y respetaban las creencias de los alumnos, se situaron más allá del autoritarismo y del dogmatismo de la Iglesia. Con dolor comparaba Giner de los Ríos en 1866 su situación con la que

---

[33] ORTEGA Y GASSET, J., «Una respuesta a una pregunta», en *O.C.*, Madrid, 1946, p. 212.

[34] Don Manuel de Orovio, ministro de Fomento, deroga por real orden de 26 de febrero de 1875 un real decreto de 21 de octubre de 1868 que garantizaba la libertad de textos escolares y la libertad de cátedra. Los profesores universitarios que protestaron de la medida del ministro Orovio fueron separados de sus cátedras, y Francisco Giner de los Ríos, por su destacada significación dentro del grupo opositor, fue confinado en Cádiz. El 10 de marzo de 1876 se crea la ILE, y el 29 de octubre de 1876 la ILE abre sus puertas en Madrid. Inicialmente, la ILE se orientaba hacia los estudios de Segunda Enseñanza, pero a partir de 1878-79 dio un cambio hacia la Enseñanza Primaria y el aspecto pedagógico de la educación. El Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (BILE), fundado en 1877, refleja esta orientación pedagógica a partir de 1882. Cfr. LÓPEZ-MORILLAS, J., *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*, Madrid, Alianza, 1988; CAÑAS, J. L., «Giner de los Ríos, un maestro por dentro», en *Cuadernos de Pensamiento*, 5 (1990), pp. 105-130.

[35] CACHO VIU, V., *La Institución Libre de Enseñanza. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Madrid, Rialp, 1962; GÓMEZ-MOLLEDA, M.ª D., *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1966; JIMÉNEZ-LANDI, A, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, Tomo I, Madrid, Taurus, 1975; tomo II, 1987; Yvonne TURIN, *L'Education et l'école en Espagne de 1874 à 1902*.

[36] Entre los institucionistas hubo una fuerte corriente de opinión que abogaba no sólo por la neutralidad, sino también por la «laicidad» de la educación.

había vivido Juan Luis Vives en el siglo XVI, de quien toma estas palabras: «Atravesamos tiempos difíciles, en los cuales no podemos callar o hablar sin peligro». Y concluye con este lamento:

> «¡La Iglesia española! Ayer aún, ¡qué nombre y qué historia! Hoy, ¡qué presente! ¡Plegue a Dios que vengan sobre ella más prósperos días. Cuando una sacrílega ceguedad, que pone espanto, pugna con su palabra y su ejemplo por hacer solidarias la causa de Dios y la de la barbarie… ¿La España de nuestra época es por ventura la misma del siglo XVI?… Su clero de hoy, ¿es digno sucesor de los Luises, Sotos, Canos y Suárez? ¿Dónde están su pensamiento generoso, su palabra elocuente…[37]?»

Pedro Laín Entralgo ha destacado la «deuda ética, estética, pedagógica e intelectual» que tiene España con la ILE. Por eso, cualquiera que sean las reservas y las críticas que por razones político-religiosas —o, más a ras de tierra, por motivos de competencia— puedan hacerse a la ILE, el reconocimiento de esa cuádruple deuda debería ser el punto de partida de su estimación desde fuera de sus filas[38].

8. FRANCISCO GOYA, PINTOR Y CRÍTICO SOCIAL

La falta de creatividad filosófica de nuestras Universidades se subsanaba traduciendo obras francesas, y algunas inglesas, de forma indiscriminada. Aragón no fue una excepción. Sin embargo, Aragón tuvo algo que no tuvieron otras regiones españolas: un «pintor filósofo». Francisco Goya y Lucientes (1746-1828) convirtió el arte de pintar en una de las mejores expresiones del derrumbe de los ideales de la Ilustración[39]. Sus cuadros traslucen una filosofía de la vida, una *Weltanschaunng* que merece ser teni-

---

[37] GINER DE LOS RÍOS, F., *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, 1876, pp. 299-341. El *Ideal de la Humanidad para la vida*, de Krause, fue incluido en el *Índice* romano de libros prohibidos el año 1865. Acerca de las relaciones de los krausistas con la Iglesia, cfr. JOBIT, P., *Les educateurs de l'Espagne contemporaine, I-II*, Paris, 1936; MARTÍNEZ DE VADILLO, M., *La crisis religiosa de los krausistas españoles*, Zaragoza Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, 1974. Otras obras de interés: *Revuelta González*, M., *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, Madrid, CSIC, 1973; ID., *La exclaustración (1833-40)*, Madrid, BAC, 1976; PORTERO, J. A., *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Zaragoza, Pórtico, 1978; CUENCA, J. M., *Iglesia y burguesía en la España liberal*, Madrid, Ed. Pegaso, 1979.

[38] LAÍN ENTRALGO, P., *En este País*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 76-81.

[39] Es totalmente falsa la imagen tópica de Goya como un hombre seco y rudo. Goya fue un hombre culto, ingenioso, conocedor de dos idiomas y lector de obras literarias. Aurora Egido ha resaltado cómo Goya se inspira en obras literarias (la picaresca, Cadalso, padre Isla, Jovellanos, Leandro Fernández de Moratín, entre otros). En sus cartas late un estilo vivo, plenamente moderno, más cercano al español actual que mucha prosa del siglo XVIII y principios del siguiente. Su prosa es suelta, imaginativa y hasta escandalosa para algunos, en la que parece «discurrir a lo libre», como dice Gracián. Cf. Aurora EGIDO, *Gran Enciclopedia Aragonesa*, T. 7, pp. 218-219.

da en consideración. Goya no fue un erudito ni un consumidor de libros, pero participaba del saber de su tiempo a través del trato continuo con los hombres de letras y con la gente del pueblo. Goya fue un hombre paradójico, porque gran paradoja era en su tiempo ser al mismo tiempo un Ilustrado y un hombre enamorado de lo popular. En cuanto Ilustrado, Goya creía en el poder de las ideas como fuente de progreso y de felicidad; pero como hombre «del pueblo», Goya vivía enraizado en los valores eternos que los Ilustrados consideraban «superados».

El pintor de Fuendetodos fue un hombre con mucho talento pictórico y filosófico. Goya fue un hombre original, libre hasta para desentonar del dominio casi absoluto que ejercían las ideas francesas. Goya hace patente en *Los Caprichos* su agresiva disconformidad con la sociedad de su tiempo, con las ideas vigentes en España. Denuncia vicios, errores y supersticiones de sus compatriotas. De los cuadros de Goya se deduce la existencia de una forma de encararse con la vida, de un «sistema» de pensar. Si critica, fustiga y denuncia errores, como hacían Jovellanos, Feijoo y otros Ilustrados, es porque quería afirmar la importancia del saber y de la tolerancia. Goya aspiraba a humanizar al hombre, aunque fuera como un ideal lejano.

En muchos aspectos Goya fue el Baltasar Gracián de su siglo, por los desengaños sufridos ante el derrumbe de los valores morales de sus compatriotas. Las «luces» no pudieron evitar la poca vergüenza de Godoy y de Fernando VII. La desilusión y desesperanza se adueñaron del pintor aragonés al constatar el fracaso de las «luces» en España y fuera de España, porque un gran fracaso fue la actuación de los revolucionarios franceses en Francia y en España, la crueldad de la guerra de la Independencia, la burla de Fernando VII del patriotismo de los españoles. Que la naturaleza fuera bondad, escribe Paul Hazard, esto es lo que primero creyeron los filósofos, y es también lo que dejaron de ver, después de haberlo reflexionado mejor. Esta decepción la refleja muy bien Voltaire en su obra *Cándido o del optimismo* (1759). Algo parecido le sucedió a Goya: cuanto más calaba en la psicología del español, más decepcionado quedaba. En el hombre español percibía Goya una agresividad que algunos escritores posteriores (Unamuno y Antonio Machado) han calificado de «cainismo». Goya tuvo tiempo de vivir las primeras guerras civiles entre españoles; menos violentas que las que siguieron desde mediados del siglo XIX hasta mitad del siglo XX.

A pesar todo, Goya no fue un pesimista metafísico, al estilo de Schopenhauer, porque en medio de su desolación mantuvo encendida la llama del saber como la última esperanza que le queda al hombre contra todo irracionalismo.

El saber hace libres a los hombres, decían los Ilustrados. El filósofo Kant resumió en una célebre frase los ideales de la Ilustración: ¡Atrévete a pensar!, es decir, atrévete a ser libre para pensar, y autónomo para actuar. Pues bien, en España no hubo nadie tan libre como Goya para acusar los males que aquejaban a la Patria, ni hombre tan lúcido para poner al des-

cubierto la condición humana, con sus miserias y grandezas. Goya representa la «modernidad» española y europea en el arte de la pintura; pero su genialidad no acaba ahí, porque a través de su pintura Goya ofrece una profunda interpretación de la España su época[40].

9. LA VIDA UNIVERSITARIA DE ARAGÓN

Aragón fue la región que más sufrió las consecuencias materiales y culturales de la invasión napoleónica debido a su situación fronteriza y a los dos asedios o Sitios sufridos por la ciudad de Zaragoza (1808-1809). Esta guerra afectó de una manera especial a las personas, a los edificios y a los bienes de la universidad de Zaragoza, cuyas actividades fueron suspendidas durante el tiempo de la contienda y de la ocupación[41].

La modernización de las estructuras universitarias se inició con el Plan Pidal (1845), que sustituyó el autonomismo de las «viejas» Universidades por una ordenación general uniforme y centralizada. A la ordenación territorial de Javier de Burgos se añadió la ordenación docente de la Nación, dividida en diez Distritos Universitarios, entre los que figuraba el de Zaragoza. La universidad de Huesca quedaba suprimida. Según esta ordenación docente, el Rector era nombrado por el rey Jefe del Distrito, y a su responsabilidad quedaba encomendada la Enseñanza Secundaria y Universitaria. Los sueldos y los gastos corrían a cargo del Tesoro público. El acceso a las cátedras se realizaba mediante concurso único y público para toda la Nación. La aplicación del Plan Pidal contemplaba, en cambio, la supresión de la Facultad de Medicina de la universidad de Zaragoza, y la reducción de la Facultad de Filosofía a la categoría de estudio preparatorio para las Facultades Mayores. Esto fue una fuerte sacudida para el profesorado, que desde entonces no dejó de reclamar la normalización de dichas Facultades. La Facultad de Medicina fue restaurada en 1876, y la de Ciencias en 1882. A partir de 1886 se hicieron gestiones para la construcción de un nuevo edificio, el cual fue inaugurado en 1893.

La universidad de Zaragoza recuerda con una placa la presencia como alumno en sus aulas del cubano José Martí, licenciado en Derecho y Filosofía y Letras al final del curso del año 1874. Martí había llegado a España a la edad de 18 años tras serle conmutada la pena de cárcel por la destierro (1871-74). Además de ser uno de los «padres de las Independencia de los pueblos americanos» junto con Bolívar, San Martín, Hidalgo, Morelos, Sucre, etc., es una figura intelectual: poeta precursor del modernismo y pensador de la realidad hispanoamericana. El año 1995 fue creada la

---

[40] ALCALÁ FLECHA, R., *Literatura e ideología en el arte de Goya*, Zaragoza, DGA, 1988.

[41] FORCADELL, C., *Zaragoza en el siglo XIX (1808-1908)*, Zaragoza, Ayuntamiento-CAI, 1998.

Cátedra José Martí con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza y en la universidad de la Habana, con objeto de honrar la memoria del liberador cubano. En dicho año, el rector de la universidad de Zaragoza entregó al Ministro de Cultura de Cuba los títulos académicos de Martí, que obtuvo en 1874, y que por falta de dinero para su pago, no le fueron expedidos[42].

En relación con el profesorado, la universidad de Zaragoza guarda especial recuerdo de dos profesores: Braulio Foz y Burges y Jerónimo Borao y Clemente.

BRAULIO FOZ Y BURGES (Fórnoles, 1791 - Borja, 1865)

Inició sus estudios de Humanidades en Calanda y los completo en la Universidad Sertoriana de Huesca (1807-1808), lugar donde le sorprendió el levantamiento contra las tropas de Napoleón[43]. A los 17 años se encuadró en las tropas comandadas por D. Felipe Perena, distinguiéndose en la defensa de Tamarite. Al capitular Lérida ante el general Suchet, fue hecho prisionero y conducido a Francia. Durante el tiempo que permaneció en este país, estudió astronomía, geografía e historia, y obtuvo plaza de profesor de español en el Colegio de Wassy, Côte d'Or, cerca de Dijon. Se desconoce la fecha de su vuelta a España, pero en 1814 aparece en la universidad de Huesca desempeñando la cátedra principal de latinidad, que había ganado por oposición. Por motivo de atender a su madre y cuidar su patrimonio, renuncia a la cátedra y se traslada a Cantavieja, en cuya escuela enseñó latinidad y retórica[44]. En 1822 obtuvo la cátedra de griego de la universidad de Zaragoza. A la caída del «Trienio Liberal» (1820-23) Foz sufre de nuevo el exilio hasta 1835, en que es rehabilitado como catedrático de la universidad de Zaragoza. En 1838 fundó el diario *El Eco de Aragón*, representante del liberalismo aragonés. Para una sector del profesorado la presencia de Braulio Foz nunca fue grata; a pesar de ello, en 1861 fue nombrado Decano. Aparte de su conocida novela *Vida de Pedro Saputo* (1844)[45],

---

[42] NAVALES, A. M.ª., «José Martí y Aragón», en *Los Aragoneses y el Nuevo Mundo, o.c.*, pp. 417-423; GARCÍA GUATAS, M., *La Zaragoza de José Martí*, IFC, 1999.

[43] Braulio Foz nació en Fórnoles (Teruel) el año 1791, y falleció en Borja (Zaragoza) el año 1865.

[44] Con motivo del bicentenario de su nacimiento (1791-1991), La Facultad de Filosofía Letras de Zaragoza editó en edición facsímil el libro de Braulio Foz, preceptor de latinidad y retórica en Cantavieja, reino de Aragón, titulado: *Plan y método para la enseñanza de las Letras Humanas*, Valencia, 1820.

[45] Braulio FOZ, *Vida de Pedro Saputo, natural de Almudévar, hijo de mujer, ojos de vista clara y padre de la agudeza. Sabia naturaleza su maestra.* Ed. y prólogo de Francisco YNDURAIN, Zaragoza, Caesaraugusta II, 1959. José-Carlos Mainer ha escrito sobre esta obra que «por la cervantina ambigüedad de su datación cronológica (ya que no hay tal en su situación geográfica, tan tenazmente regional), por la habilidad socarrona de su estilo, esta novela, quizá desplazada de su tiempo, es el mayor libro aragonés del siglo XIX y una de las obras más originales de la

Braulio Foz escribió sobre latín y griego, sobre derecho natural e historia, incluso sobre dialéctica y pedagogía[46]. Como no tuvo formación filosófica, es inútil «buscar en sus ideas una coherencia y precisión que no tuvieron», escribe Yndurain. Nuestro autor maneja los tópicos de aquel momento en torno a la «naturaleza», de reminiscencia roussoniana, y a la idea de «progreso». Religiosamente fluctuó entre «un vago deísmo», fruto de su mentalidad progresista y racionalista, y la fe en los principios cristianos en los que fue educado.

Jerónimo Borao

Estudió Derecho en la universidad de Zaragoza, ganó por oposición la cátedra de Literatura General y Española y fue tres veces rector de esta Universidad: durante el Bienio Progresista (1855-1856), durante la Revolución de Septiembre (1868-72) y durante la Restauración (1874-79)[47]. En lo literario, Borao fue un romántico, y en lo político un liberal (progresista y esparterista). A los 19 años firmaba artículos en *La Aurora*, semanario que agrupaba en 1840-1841 a los jóvenes liberales y románticos de la ciudad[48]. Sus ideas liberales le llevaron a estar presente en muchos actos y sucesos: movimiento de 1848, con prisión incluida en Valencia, revolución de 1854 y de 1868, participar en la vida pública, dirigente del Partido Progresista, secretario de la Junta Revolucionaria (1854) y diputado a las Cortes Constituyentes. Una muestra de su amor a la Universidad de la que fue rector durante tres periodos es su *Historia de la Universidad de Zaragoza* (1869). Durante su mandato la Facultad de Filosofía volvió a conceder el grado de licenciado en Filosofía[49].

En relación con la orientación ideológica que predominaba en la universidad de Zaragoza, encontramos tendencias de todos los signos, pero sin que ninguna de ellas descuelle sobre las demás. Por lo general, los pro-

---

literatura española de la primera mitad de aquella centuria», en E.T.A., T. 7, Zaragoza, 1988, p. 232; Ballesté, J., *Braulio Foz, pensador y literato*, Pamplona, EUNSA, 1999.

[46] Cfr. *Viaje a la memoria. 450 aniversario de la Universidad de Zaragoza*. Coord. Ramón Acín y Fernando Lahoz, Zaragoza, Ed. Instituto de Bachillerato «Pedro de Luna», 1993, pp. 89-92.

[47] Jerónimo Borao y Clemente nació en Zaragoza el año 1821 y falleció en esta ciudad el año 1878.

[48] Mainer, J.-C., «Del romanticismo en Aragón: *La Aurora* (1839-1841)», en *Letras aragonesas (siglos XIX y XX)*, Zaragoza, Ed. Oroel, pp. 39-58.

[49] Borao escribe en un autorretrato: «cuando, rebajando el justo prestigio de la Universidad de Zaragoza, se consiguió hacerla vulgar instrumento de las miras de un gobierno aborrecido, obligando a sus profesores a que firmaran la oferta de vidas y haciendas, él se levantó a sostener los derechos y la independencia del cuerpo y se negó a suscribir aquel documento que a todas luces debió ser rechazado…», en Borao, J., *Historia del Alzamiento de Zaragoza en 1854*, Zaragoza, 1855, pp. 42-43. Cfr. *Viaje a la memoria*, *o.c.*, pp. 93-94.

fesores se atenían en sus cursos a los programas reglamentados. No obstante, y a juzgar por el contenido de los *Discursos* pronunciados cada año con motivo de la inauguración oficial del Curso académico, parece predominar en la Universidad zaragozana el pensamiento conservador. «Son, en general, discursos retóricos traspasados de pretensiones moralizantes que llegan al adoctrinamiento religioso en algunas coyunturas. Durante la Década Moderada, y hasta 1854 abundan las lecciones de carácter religioso que se enfrentan al viejo problema de las relaciones entre religión y razón, o religión y ciencia…»[50].

Hasta 1868, la defensa de la religión católica fue un tema recurrente, mientras que a partir de esta fecha bastantes discursos hacen referencia a cuestiones sociales y a las relaciones entre la ciencia y la religión. Eran los años («sexenio revolucionario») en que la intelectualidad española comenzaba a decantarse por el krausismo, el positivismo o el escolasticismo renovado. La publicación de la obra del profesor norteamericano John William Draper sobre *Los conflictos entre la Religión y la Ciencia* (Madrid, 1885), sirvió para que se desencadenara una agria polémica entre positivistas y escolásticos en todo el territorio nacional[51].

MARIANO CARDERERA Y POTÓ (Huesca, 1816 - Madrid, 1893)

Mariano Carderera ha sido catalogado como uno de los mejores pedagogos del siglo XIX, distinguiéndose por su labor de modernización de la enseñanza escolar en nuestra patria. Estudió en el Seminario oscense y en las universidades de Huesca y de Barcelona. Eloy Fernández Clemente escribe de Carderera que «fue, ante todo, un excelente sintetizador de las ideas y las prácticas pedagógicas en la Europa de su tiempo, un incansable impulsor de la modernización de la enseñanza en España, y un divulgador mediante manuales que alcanzaron un enorme éxito. A sus dilatados estudios de Psicología y Pedagogía unió siempre la experiencia. Numerosos viajes al extranjero, el conocimiento de las experiencias e ideas de Pesta-

---

[50] FORCADELL, C., «La fundación de la Universidad contemporánea. El plan Pidal», en *Historia de la Universidad de Zaragoza,* Madrid, E. Nacional, 1983, p. 282; *Canellas López*, A., *Paraninfos*, 1844-1945, Zaragoza, 1969.

[51] DRAPER, J. W., *Historia de los conflictos entre la Religión y la Ciencia*, Madrid, 1876. Traducido por A. Gómez Pinilla (Valencia) y por Arcinis, amigo de Giner. Con un «Prólogo» de Nicolás Salmerón. Nueva edición, con «Presentación» de Diego Núñez, Madrid, ed. Alta Fulla, 1987. Esta obra tuvo muchas réplicas por parte del pensamiento tradicional. Tomás DE CÁMARA Y CASTRO, obispo de Salamanca, escribió *La ciencia y la divina revelación. Contestación a los conflictos entre la religión y la ciencia de Juan Guillermo Draper*, Valladolid, 1880; Joaquín RUBIÓ Y ORS: *Los supuestos conflictos entre la religión y la ciencia, o sea la obra de Draper ante el tribunal del sentido común, de la razón y de la historia*, Madrid, 1881; Miguel MIR: *La religión católica, vindicada de las posturas racionalistas*, Madrid, 1883; Antonio COMELLAS Y CLUET: *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*, Barcelona, 1880.

lozzi, Froebel, Gauthey y otros muchos pedagogos franceses, ingleses y alemanes, le llevan a poner el acento en la idea de educación popular»[52].

Mariano Carderera escribió numerosas obras, destacando entre todas ellas: *Curso elemental de pedagogía,* 1850 (en colaboración con Joaquín Avendaño), *Guía del maestro de instrucción primaria, o estudios morales acerca de sus disposiciones y conducta* (1852), *Diccionario de educación y métodos de enseñanza*, 4 vols. (1854)[53]. El *Diccionario*, varias veces reeditado, es su mejor obra. El tono con el que están elaborados los diferentes artículos, escribe Buenaventura Delgado, es ecuánime, como puede apreciarse en lo que escribe sobre Rousseau:

> «Lo que hay admirable en el *Emilio* es la primera parte, dedicada a la primera infancia, y algunos métodos y procedimientos de enseñanza. No expone ideas nuevas, pero las presenta con una brillantez y animación que seduce, y por eso hasta las paradojas contribuyen mucho a ilustrar varios puntos sobre los cuales ha llamado la atención por este medio. A vuelta pues de errores que obligan a leer el *Emilio* con mucha discreción y desconfianza, este libro ha difundido muchas verdades y ha hecho un bien incalculable[54].»

Mariano Carderera fue director de la Escuela Normal de Huesca. Sus publicaciones sirvieron para la formación de numerosas generaciones de maestros. A ello contribuyó el haber ocupado cargos en la Administración Central (Inspector general de Enseñanza Primaria), desde la que impulsó la creación de Escuelas Normales Femeninas y la creación de escuelas por toda España. Personalmente, Mariano Carderera fue «católico ferviente, abierto, de curiosidad universal, y de talante liberal», según escribe Eloy Fernández. Su figura supone un cierto contrapeso al creciente influjo, tras la Restauración de la Monarquía, de la Institución Libre de Enseñanza[55].

Rafael José de Crespo (1779-1842)

Este escritor no estuvo relacionado con la Universidad; por eso llama la atención la buena información filosófica que posee. Crespo es un escritor zaragozano de la época fernandina, famoso por sus escritos, entre otros la novela *Don Papis de Bobadilla*[56]. De la lectura de esta novela se deduce que su autor era una persona bien instruida en la filosofía y en la literatura de

---

[52] Fernández Clemente, E., *Gran Encilopedia Aragonesa*, voz «Carderera y Potó».

[53] Delgado, B., *Historia de la Educación en España y América*, 3 (1994), Madrid, SM-Morata, pp. 342-347.

[54] Carderera, M., *Diccionario…*, vol. IV, «Rousseau», p. 511.

[55] Cf. Domínguez Cabrejas, Rosa M.ª, *Sociedad y educación en Zaragoza durante la Restauración (1874-1902)*, Zaragoza, Ayuntamiento, 1989. Analiza detenidamente la enseñanza primaria.

[56] Rafael José de Crespo, *Don Papis de Bobadilla, o sea defensa del cristianismo y crítica de la seudo-filosofía*, 6 vols., Zaragoza, 1829. Los volúmenes I y IV tienen un extenso Prólogo en el

la época. Los filósofos que más cita son los ilustrados franceses e ingleses, pero también cita a Montaigne, Pascal, Descartes, Malebranche, Leibniz, Hobbes y Luis Vives. *Don Papis* es una obra escrita con intención apologética, pero no tanto del escolasticismo cuanto de la mentalidad religiosa, filosófica, estética y política anterior a la Revolución Francesa[57]. Así, al menos, queda reflejado en el subtítulo de la obra: *Defensa del cristianismo y crítica de la seudo-filosofía*. A la filosofía que no respeta la verdad cristiana, Rafael José de Crespo la llama «sofistería», palabrería ingeniosa y vana. Igualmente, a la literatura escrita con intención jocosa y divertida la califica de «hija de espíritus voluptuosos y superficiales» (I, XXXII).

Se nota que el autor es una persona bien informada sobre la filosofía de los ilustrados, pero, como todo lo juzga desde la óptica de un cristianismo «estrecho», le resulta imposible aceptar lo que, en el fondo, está admirando de esos escritores, como se puede ver a través de algunos textos suyos: «¡Qué grandes, qué sublimes, qué originales son Newton y Leibnitz en el orden de las ciencias, prescindiendo aquí de sus opiniones religiosas!» (I, XIX). «En Voltaire y Rousseau distingo dos hombres, uno lleno de razón y de ciencia, otro poseído de sofistería y de ignorancia» (I, LXII). No resulta extraño que un hombre dominado por un concepto tan pesimista de la existencia no encontrara motivos para la diversión y el goce[58]. Además, la añoranza de un pasado mitificado le llevó a juzgar con las más negras tintas la época que a él le tocó vivir:

> «El siglo, que es por una parte, no sé si de las luces, o de los fósforos y de las auroras boreales, lo es por otra de la bagatela, de la chanza, del oropel, de la causticidad y de la ironía: se ríe, se burla, se escarnece, y las cosas más graves se tratan así. Aquí se ridiculiza a Dios, allá se mofa de los Santos; y ora con tintas sombrías, ora con colores de risa, se pinta las Escrituras… En suma: la Roma antigua hablaba de libertad civil, los griegos de ciencias, Cartago de comercio, y la Europa civilizada de novelas, de coplas, de escenas teatrales, del abecedario de los conocimientos humanos, y a vueltas dello de rebeliones y tumultos: hete aquí el carácter del siglo.» (I, XXXIII).

La sombra de *El Criticón,* de Baltasar Gracián, parece que planea sobre algunos pasajes de *Don Papis*, según ha señalado certeramente José-Carlos Mainer[59]. Igualmente, su *Poética* (Valencia, 1839) es deudora de Ignacio de Luzán y de otros preceptivistas.

---

que el autor expone sus propias ideas filosóficas. Acerca de este escritor, cfr. MAINER, J.-C., «Rafael José de Crespo (1779-1842) o el epígono», en *Letras aragonesas (siglos XIX y XX)*, Zaragoza, Ed. Oroel, 1989, pp. 13-38.

[57] FRAILE, G., *Historia de la filosofía española*, II, Madrid, BAC, 1972, p. 96.

[58] «El hombre es un ser espantoso a bien contemplarle. Nos apasiona la verdad; pero donde quiera hallamos en su vez fantasmas, ilusiones y sombras. La idea de independencia nos arrebata estremadamente: ¡qué mucho, si somos señores de cuanto acá abajo tiene vida! Pero al fin hasta de nosotros mismos somos esclavos…», (IV, 150).

[59] MAINER, J.-C., *o.c.*, p. 27

10. EL KRAUSISMO EN ARAGÓN

Como ya ha quedado indicado anteriormente, la filosofía krausista alcanzó en España el raro privilegio de ser «vehículo de renovación» de la vida cultural. En un momento de vacío y de desorientación ideológica, el krausismo se presentaba como un pensamiento capaz dar respuesta a los «anhelos» de libertad y de igualdad que en el plano literario y social eran sentidos con una fuerza creciente. De ahí que el krausismo acabara convirtiéndose para sus seguidores en un sistema filosófico y en un movimiento cultural que engloba una forma peculiar de entender el derecho, la política, la religión, la moral, la historia y la educación. El krauso-positivismo y la Institución Libre de Enseñanza (ILE) fueron dos ramas frondosas del mismo tronco krausista, las cuales dieron pervivencia a la raíz krausista en España durante casi un siglo (1857-1936). Si en los primeros años tras su implantación la filosofía krausista arraigó fundamentalmente entre profesores de la universidad de Madrid, poco a poco se fue nutriendo de maestros, de profesores de Instituto, de abogados, de escritores, de periodistas, de políticos, etc. Éstos fueron los que convirtieron la filosofía krausista en un movimiento intelectual típicamente español, presente en todas las capitales de provincia.

En el caso de Aragón, la presencia del krausismo y de sus derivados en la vida intelectual aragonesa no fue tan significativa como cabría esperar de una región que dio a dicho movimiento importantes personalidades, porque casi todos ellos desarrollaron su actividad fuera de Aragón. Filósofo krausista, en el sentido riguroso de la expresión, sólo hubo uno: Joaquín Arnau Ibáñez. Joaquín Costa se formó con profesores krausistas, pero tuvo más relación con la ILE. El krauso-positivismo está presente en Lucas Mallada, Rafael Salillas, José M.ª Llanas Aguilaniedo y Santiago Ramón y Cajal.

Francisco Giner de los Ríos escribió que en la universidad de Zaragoza había un grupo de profesores jóvenes constituido por catedráticos krausistas discípulos suyos, a los que denomina «generación científica de nuevo estilo». Como el ilustre profesor no dio los nombres de sus discípulos, no sabemos a quiénes se refiere.

El testimonio más temprano sobre la presencia del krausismo en Aragón se refiere a Francisco Pisa Pajares, catedrático de Economía Política en la Facultad de Derecho de Zaragoza durante los años 1854-63, aunque, como advierte Juan José Gil Cremades, dicho profesor se movía aún dentro del liberalismo individualista (*Memoria sobre el Derecho de propiedad en el siglo XIX*, 1851). Algunos años más tarde accedió a la misma cátedra José Manuel Piernas Hurtado (1843-1911), el cual impartió sus lecciones durante los años 1876-82. Piernas Hurtado era un jurista krausista, y estuvo en la lista de los veintiún catedráticos que criticaron la sanción impuesta a los profesores krausistas de la universidad de Madrid. Su venida a Zaragoza

fue puramente casual, y se debió a que el Ministerio puso a Piernas Hurtado en el número tres de los que aprobaron la oposición, en lugar del número uno que había obtenido. Este profesor intervino en la creación del *Ateneo científico, literario y artístico* de Zaragoza (1878), y en la creación de la *Revista de Aragón*, en su primera edición. En Madrid se relacionó con Joaquín Costa y colaboró en la encuesta que hizo el Ateneo sobre Oligarquía y Caciquismo. Algo parecido sucedió al novelista Leopoldo Alas y Ureña, conocido con el sobrenombre de Clarín (1852-1901), autor de *La Regenta*. A éste le negaron la cátedra de Economía Política de la universidad de Salamanca, a la cual tenía derecho por haber quedado el primero en la oposición. Por esta razón volvió a opositar a la cátedra de Derecho Romano de la universidad de Zaragoza, en la que permaneció durante un curso (1882). Leopoldo Alas había hecho el Doctorado en Madrid y tuvo de maestros a Salmerón y a Francisco Giner de los Ríos. Aunque posteriormente de distanció de la escuela krausista, en algunos personajes de sus novelas se percibe una clara tonalidad gineriana.

José Fernando González Sánchez, jacetano (1836-1915), fue dos veces ministro durante la I República. Primero fue ministro de Gracia y Justicia en el gobierno de Pi y Margall, y después fue ministro de Fomento en el gobierno de Salmerón. González Sánchez tuvo amistad con Gumersindo de Azcárate y apoyó las actividades de la ILE. Al restablecerse la Monarquía, el jacetano vivió desterrado en Portugal y en París. A su vuelta a Madrid fundó con destacados miembros de la ILE (Gumersindo de Azcárate y Melquiades Álvarez), el Partido Reformista.

Joaquín Gil Berges, zaragozano (1834-1920), jurista de ideas progresistas, formó parte de las Cortes Constituyentes de la I República y fue nombrado ministro de Gracia y Justicia por Pi y Margall, y de Fomento por Castelar. Mantuvo relación con los krausistas.

Joaquín Arnau Ibáñez (1850-1890)

La vida, relativamente breve, de este turolense de Rubielos de Mora estuvo marcada por los acontecimientos políticos del «sexenio revolucionario» y de la «restauración», en los que tomó parte activa como componente de la Milicia Nacional, como miembro del Partido Republicano y como escritor-divulgador de los ideales democráticos[60]. Joaquín Arnau,

---

[60] Nació en Rubielos de Mora (Teruel) el 26 de diciembre de 1850, y murió en Valencia el 11 de enero de 1890. Cfr. *Gran Enciclopedia Aragonesa,* T. I; Gascón y Guimbao, D., *Miscelánea Turolense*, 7, pp. 110-116; Fraile, G., *Historia de la Filosofía Española*, II, p. 111; Díaz Díaz, G., *Hombres y documentos de la filosofía en España*, I, Madrid, CSIC, 1980. El profesor Andrés Plumed Allueva, de Zaragoza, está ultimando una completa monografía sobre Joaquín Arnau. Agradezco a este profesor algunas informaciones de primera mano sobre la vida y la obra del filósofo turolense.

persona de carácter activo e intelectualmente bien dotado para la filosofía, dio salida a sus inquietudes políticas y sociales uniéndose, desde muy joven, al grupo de turolenses republicanos capitaneados por Víctor Pruneda (1809-1882). Acabado el bachillerato en Teruel (junio de 1866), estudió Filosofía y Letras en la universidad de Valencia (1870 y 1871) y concluyó en la de Zaragoza (1871 y 1872), sin que esto le impidiese tomar parte en las actividades políticas. En Zaragoza dirigió *El Diario de Avisos*, y durante la primera República llegó a ocupar el cargo de Secretario del Gobierno Civil de Guadalajara y de Gobernador Civil interino. Tras la Restauración (1875) se trasladó a Madrid, desde donde siguió luchando por las ideas republicanas a través de la dirección del periódico *El Demócrata*. Intervino varias veces en el Ateneo madrileño, siendo muy famosas sus polémicas con el sacerdote Miguel Mir, orador de este Ateneo[61]. Castelar dijo de Joaquín Arnau que era «el orador más brillante que había oído». El 30 de junio de 1883 defendió la tesis doctoral en la universidad de Madrid, con el título: «La Casa de Borbón en Francia, su influencia en los destinos de la Revolución Moderna».

Pero, no era la política en sí lo que le atraía a Joaquín Arnau, sino las ideas, porque él se sentía con vocación de escritor y de pensador. La política era sólo una expresión más de sus inquietudes intelectuales. Arnau se sirvió de todos los medios que encontró a su alcance: el periodismo, el teatro, la oratoria, la historia, los tratados de metafísica, etc. En todos estos géneros Arnau dejó constancia de sus cualidades intelectuales, malogradas por falta de una preparación adecuada y por la imperiosa necesidad de tener que escribir para sobrevivir. Esto explica por qué opositaba para la enseñanza de materias tan dispares como la psicología, la lógica, la retórica, la ética, etc.[62].

---

[61] Miguel Mir y Noguera, mallorquín y jesuita (1841-1912), sufrió la expulsión en la revolución de 1868. Vuelve a España tras pasar varios años en Inglaterra (1871). Fue miembro de la Real Academia Española. Menéndez Pelayo fue el encargado de responder a su discurso de ingreso. Por desavenencias con sus superiores salió de la Compañía de Jesús. Su obra más conocida fue *Harmonía entre ciencia y fe*, Madrid, 1888, refutando el darwinismo de Draper. Miguel Mir intervino en la conocida campaña de los «textos vivos», expresión original de J. M.ª Ortí y Lara, autor de *El catecismo de los textos vivos,* 2 vols., Madrid, 1884. En esta obra resume Ortí y Lara la doctrina krausista en forma escolar de preguntas y respuestas muy cortas para poder rebatirlas mejor. En oposición a los «textos vivos», (las personas) los tradicionalistas defendían los «textos muertos», en los que las enseñanzas no están sujetas a discusión. Antes de su salida de la Compañía estuvo destinado en el colegio de Zaragoza, donde publicó: *Discurso sobre el jubileo sacerdotal de León XIII* (1888), *Bartolomé Leonardo de Argensola* (1891), *Influencia de los aragoneses en el descubrimiento de América*, y *Noticia histórica sobre el II Congreso Católico Nacional*, Zaragoza, 1890.

[62] Joaquín Arnau ganó los siguientes concursos: en junio de 1883, la cátedra de Filosofía del Instituto de Puerto Rico. Renunció. El 19 de abril de 1884, la cátedra de Psicología, Lógica y Ética en el Instituto de Lugo. El 19 de mayo de 1884, la cátedra de Retórica y Poética del Instituto de Ávila. El 14 de junio de 1887, la cátedra de Psicología, Lógica y Filosofía del Instituto de Ávila.

a) El liberalismo de Joaquín Arnau

Comenzaremos analizando su primera obra importante: *Rusia ante el occidente.*[63] El tema de este extenso estudio (457 páginas) responde a una preocupación muy extendida en los ambientes liberales europeos de finales de siglo sobre el porvenir de Rusia. Este libro nos permite ahondar en la mentalidad liberal de Arnau. Según palabras del propio Arnau, el libro fue «empezado bajo el apremio de la publicidad diaria y con la lentitud del folletín de un periódico»[64]. Un largo prólogo de D. José de Carvajal, ex-ministro y diputado, sirve para justificar la importancia del tema tratado, que no es otro que alertar a los europeos de los peligros que pueden derivarse del triunfo del *nihilismo* anarquista en Rusia[65]. El Sr. Carvajal compara Inglaterra, «patria de los derechos personales y de las libertades públicas», con el régimen zarista, «salvaguardia del poder absoluto y la negación de las nobles prerrogativas que en el hombre la naturaleza misma santifica» (p. VI) La historia, escribe, da la razón a los gobiernos liberales sobre los despóticos en el desenvolvimiento de toda la vida (p. IX).

Tras un análisis histórico-filosófico sobre el «alma» del pueblo y de la cultura rusa, manifestada en su lengua y en sus tradiciones, Carvajal critica tanto la falta de adaptación de la monarquía zarista a la realidad social de la nación rusa, como la solución contraria que quieren imponer los defensores de la revolución nihilista. Rusia necesita una revolución; de acuerdo, pero esa revolución no puede ser una copia invertida de la autocracia zarista. Porque, hay un nihilismo negativo, que actúa arbitrariamente, y un nihilismo positivo «que no quiere dejar de pies en la sociedad rusa *nada* de lo que con razón considera contrario a los derechos humanos y *nada* de lo que con acierto mira como nocivo para su progreso y finalidad» (p. XXIX). Hoy, concluye el Sr. Carvajal, «la autocracia ocupa el cenit del poder, y el nihilismo anuncia su muerte con voz aparatosa». Aunque el pueblo ruso no acierte a explicar lo que está sucediendo, lo cierto es que «de las organizaciones muertas quedan los principios fundamentales, que se alojan en nuevas formas y llevan adelante nuevas evoluciones» (p. XXXI). Lo mismo cabe decir sobre las relaciones de Europa con Rusia si sabemos mirarlas con perspectiva filosófica. La Europa occidental es la

---

[63] ARNAU IBÁÑEZ, J., *Rusia ante el occidente. Estudio crítico del Nihilismo,* Madrid, 1881-Zaragoza, 1882.

[64] *Ibíd.*, p. 453. El libro fue editado por el diario *El Demócrata*, del que fue director. Entre las alusiones a la política española, destaco ésta: «… con informarse nuestro derecho público en una tan retrógrada y viciosa Constitución como la de 1876» (p. 454).

[65] El señor José de Carvajal y Hué (Málaga, 8 octubre 1834-Madrid, 4 junio 1899) tenía formación francesa. Políticamente fue un republicano conservador, y religiosamente fue un cristiano de profundas convicciones. Dominaba las lenguas y literaturas clásicas (latín, griego) y las modernas (francés, alemán, inglés). Poseía amplios conocimientos de sánscrito, de árabe y de ruso. Fue un notable orador del Ateneo de Madrid.

confluencia de dos razas, la germánica y la latina-mediterránea. El antagonismo de ambas se resolverá en una *armonía superior* a través de la mediación de una tercera raza: la eslava (p. XXVI). Según el Sr. Carvajal, la *Providencia* ha asignado a Rusia la realización de este cometido singular en el concierto del mundo occidental. La idea no es nueva, porque parece desgajada de la filosofía de la historia de Krause.

Joaquín Arnau no escribe en términos tan filosóficos como el Sr. Carvajal, limitándose, por el contrario, a una exposición histórica de personajes, sucesos, instituciones, ideas de la vida de Rusia desde sus orígenes hasta finales del siglo XIX. ¿De dónde sacó Arnau tan amplia información, si él desconocía la lengua rusa? «Nosotros hemos dedicado también algunos ratos de ocio al estudio de las cosas de Rusia» (p. 2), escribe, y sólo me he propuesto «borrajear unas cuantas cuartillas» para orientar al lector en un tema tan importante, siendo consciente «de la penuria de conocimientos lingüísticos y la falta absoluta de autoridad que nos incapacitan para tan osada pretensión». Se trata, por tanto, de un libro-resumen sacado de obras de distintos autores, la mayoría de los cuales aparecen citados en las primeras páginas. No hay citas textuales sino transcripciones libremente organizadas y comentadas por el propio Arnau. Éste justifica la oportunidad de la publicación del libro en la creciente demanda que hay en España de conocer la literatura y cultura eslavas. Además, el interés está motivado «por el desarrollo el nihilismo» en Rusia, del cual se hacen eco los diarios y publicaciones periódicas, pensando «en las consecuencias que pueden traer para Rusia y para Europa esa enfermedad social horrible, con síntomas de locura» (p. 2).

La obra está dividida en tres partes: 1.ª Bocetos de historia rusa (el pasado). 2.ª La sociedad y el Estado en Rusia (el presente). 3.ª Proceso del *nihilismo*. Del conocimiento del pasado y del presente «se deriva lógicamente la fermentación socialista y anarquista llamada nihilismo» (pp. 12-13). Arnau dedica ambos capítulos (III y IV de la tercera parte) a mostrar la introducción del nihilismo teórico y práctico en tierras de Rusia. Este último, escribe, ha sido tan sanguinario como la autocracia zarista:

> «El nihilismo, subrogando en su frenesí revolucionario las funciones de un Estado despótico, juzgábase ya una milicia para defenderse, una justicia para sentenciar, un verdugo para ejecutar y hasta una institución ante la que debían ser inmolados sus apóstatas. Caso nunca visto ni pensado. La concurrencia vital entablada por dos monstruos colosales en una noche profunda, sobre un charco de sangre y con resuello de bestia apocalíptica[66].»

¿Qué solución se vislumbra para la Grande y Santa Rusia, víctima de dos clases de despotismo? Mirar al pasado, como quieren algunos, equivale a caer en los viejos vicios políticos; mantener el estado de nihilismo

---

[66] ARNAU IBÁÑEZ, J., *o.c.*, p. 396.

actual, es vivir de espaldas al sentir de las naciones más civilizadas, que son los Estados liberales. Por eso,

> «no hay más remedio (que) una reforma constitucional, con todos los imaginables y no imaginados inconvenientes… ¿Tarda el Emperador en promoverla? Todo eso avanzará la revolución para precipitarla y para precipitarle a él Dios sabe en qué abismos. Precisamente los anteriores rezagos son causa funesta de que se halle hoy la solución erizada de peligros. La tiranía purga así sus crímenes. ¡Horrible situación ésta en que el retroceder es suicidarse, el detenerse es hundirse, el avanzar es comprometerse! ¿Hay Providencia[67]?»

Las últimas palabras de Joaquín Arnau son un canto a la principios liberales «prudentemente» implantados, según solía repetir, a la vez que sirven para poner un broche providencialista a su obra, como expresión de su sentir krausista.

b) Curso de Metafísica

Breve fue el paso de Joaquín Arnau por la cátedra de Metafísica de la Facultad de Derecho de la universidad de Valencia. Arnau llegó a la ciudad del Turia en 1887 tras ganar por oposición la citada Cátedra. A los dos años publicaba un *Curso de Metafísica* (1889) en dos volúmenes, uno de 562 páginas y otro de 123. Tanta fecundidad filosófica choca bastante con lo que hasta entonces había sido su actividad: un divulgador de ideas socio-políticas, un profesor de Instituto de Bachillerato dedicado a la enseñanza de la Retórica y Poética, y un ateneísta. ¿Cómo pudo escribir en tan poco tiempo una obra filosófica tan voluminosa y compleja?

Arnau comienza la *Metafísica* señalando que su obra no es un mero libro de texto, sino «un libro tanto de exposición doctrinal como de tendencias críticas y hasta de intención polémica» (p. 2), y aunque se trata de un libro de metafísica, no piensa caer en el vicio tan hispano de confundir profundidad con obscuridad, ni de criticar a los otros autores sin haberlos leído. Para que nadie tenga dudas sobre cuál es la filosofía que él cultiva:

> «… dirémosles en plata que considerando el gran movimiento iniciado por Kant como un periodo de reconstrucción filosófica, toma nuestro pensamiento libremente esta orientación de la filosofía moderna, con el ansia viva y el ímpetu creciente que delata y engendra la más sana y circunspecta actividad intelectual de nuestros días, ganosa de conciliar fundamentalmente las tendencias antitéticas del idealismo y del empirismo en una doctrina monista, cuyos caracteres se muestren acentuada y calificadamente como el sistema armónico de un *Idealrealismus* o un *Realidealismus* sólido, severo, científico[68].»

---

[67] *Ibíd.*, p. 457.

[68] ID., *Curso de Metafísica. Ensayo de filosofía fundamental. Primera parte. Metafísica analítica*, Valencia, 1889, p. 4.

Las últimas palabras textuales no dejan lugar a duda: Arnau se está refiriendo al *Realismo racional* de Julián Sanz del Río. Su Metafísica, por tanto, está inspirada en la filosofía krausista. Por eso, concluye la presentación de la obra con una declaración religioso-metafísica de carácter panenteísta:

> «… cuando más satisfechos nos creemos en nuestra conciencia, con mayor intensidad sentimos la sed de lo divino y la nostalgia de lo infinito. Lo divino; lo absoluto; lo infinito: he aquí el objeto de la Metafísica, el ideal eterno de la razón y la ley suprema de la vida[69].»

El lector que comience a leer la *Metafísica analítica* de Joaquín Arnau sin un idea previa de la filosofía de Krause, se sorprenderá de la fecundidad y sistematicidad desplegada por el filósofo turolense; pero, si ya conoce el sistema krausista, su sorpresa será menor, aunque no por ello dejará de admirar el poder de síntesis de Arnau y los equilibrios que hace para armonizar ideas pertenecientes a sistemas filosóficos diferentes.

Salvo en contadas ocasiones, Arnau no cita en su *Metafísica* a Krause, y tampoco cita con la frecuencia que debiera hacerlo a Julián Sanz del Río, su principal fuente de inspiración. A pesar de ello, no creo que se trate de una ocultación, porque la filosofía de Sanz del Río era de sobra conocida en España. Por otra parte, Arnau no se presenta como el creador de un sistema filosófico, sino como el catedrático que se ve en la necesidad de publicar para sus alumnos un Curso de Metafísica, porque así lo exigía el ordenamiento universitario. Pero sucede que, al no citar expresamente su fuente de inspiración, se tiene la impresión de que Arnau está ofreciendo un sistema filosófico propio, aunque diga expresamente que la originalidad de su obra no está tanto en la ideas que maneja cuanto en la libertad con que las expone y relaciona. «Si se tratara de arrojar un libro más al acervo de tantos como pasan por de texto, con o sin etiquetas oficiales, no diéramos a los tórculos estas pobres cuartillas». Y concluye: «dirémosles en plata que… toma nuestro pensamiento *libremente* esta orientación de la filosofía moderna…»[70].

En realidad, de quien está tomando libremente es de la *Analítica* de Julián Sanz del Río. En ningún momento de la exposición Arnau se declara seguidor de un filósofo determinado, aunque sí de una determinada orientación filosófica: el *realismo racional*. Arnau trata a todas las doctrinas y a todos los filósofos con sumo respeto, buscando el lado positivo de los mismos; de esta forma, Arnau quiso erradicar el viejo vicio español de anatematizar a los contrarios, «dispensándose así de analizar las doctrinas» que condenan. «Mal tan agudo como añejo, escribe, no ha curarse en plazo breve»[71].

---

69 *Ibíd.*, p. 5.

70 *Ibíd.*, pp. 4 y 5.

71 *Ibíd.*, p. 5.

Joaquín Arnau entró en contacto con la filosofía krausista durante sus años de estancia en Madrid, pero sin llegar a ser discípulo directo de Sanz del Río (m. 1869). Arnau perteneció a la «hornada» (usamos la expresión de Menéndez Pelayo) de krausistas formados a la sombra de los discípulos directos de Sanz del Río, de aquellos que evolucionaron desde las posiciones metafísicas del maestro hacia los aspectos relacionados con la ética y la educación. Sin embargo, por su condición de catedrático de Metafísica, se vio obligado a escribir un texto de *Metafísica Analítica y Sintética* para sus alumnos, según era costumbre entre los catedráticos. Cada uno publicaba el texto de la enseñanza que impartía. Por aquellas fechas, no se estilaba ya que los krausistas escribieran libros de Metafísica; en su lugar abundaban los escritos sobre derecho, psicología, lógica y ciencia. De hecho, no pasaron muchos años y la *Metafísica* fue sustituida oficialmente en las Universidades por la *Lógica fundamental*.

Así pues, la filosofía que tuvo a la vista Joaquín Arnau para componer su Metafísica fue la exposición de Julián Sanz del Río titulada *Sistema de la filosofía*[72]. Tras cotejar esta obra de Sanz del Río con la *Metafísica analítica* de Joaquín Arnau, hemos llegado a estas conclusiones:

1.ª Joaquín Arnau sigue el esquema de Sanz del Río: parte del Yo como primera verdad, y a través de un proceso analítico de la conciencia llega al fundamento de la verdad, al Principio del ser y del conocer.

2.ª La denominación de los capítulos se corresponden casi literalmente con los de la obra de Sanz del Río.

3.ª Arnau expone las ideas con cierta libertad, pero sin salirse del esquema de Sanz del Río. Algunos capítulos del libro de Arnau prolongan los de Sanz del Río.

4.ª La exposición que hace Arnau es inferior, desde el punto de vista estilístico y conceptual, a la de Sanz del Río. Mientras la primera resulta monótona, reiterativa, confusa por la interferencia de opiniones diversas y porque está escrita con intención academicista, por el contrario, la de Sanz del Río es más rectilínea, clara y concisa, dentro de la complejidad que encierra el sistema krausista.

5.ª Arnau introduce constantemente opiniones, incisos y notas que no contribuyen a mantener la línea argumental, antes bien, despistan al lector, sobre todo si éste parte de la convicción de que la filosofía que está leyendo es la de Krause. Así, por ejemplo, mientras Sanz del Río explica con claridad la distancia que le separa de Balmes, a quien toma como el mejor representante del pensamiento tradicional, Joaquín Arnau se deshace en elogios hacia el «gran» Balmes, al que encumbra

---

[72] SANZ DEL RÍO, J., *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte. Análisis*. Expuesto por D. Julián Sanz del Río. Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Central. Madrid, 1860, pp. LXXI + 572.

por encima de otros escolásticos europeos, incluido el cardenal Zigliara. Esto crea bastante confusión, porque al final no se sabe si Arnau es un krausista o un escolástico.

6.ª Sucede lo mismo en cuanto a las creencias religiosas. Por una parte, Arnau aparenta conocer la tradición escolástica y respetarla, aduciendo constantemente textos de autores escolásticos para probar sus tesis; pero, por otra parte, no abandona el esquema krausista («panenteísta»), esencialmente antitético con la revelación cristiana. Por su parte, Sanz del Río marca claramente sus diferencias con el cristianismo en cuanto a la revelación, aceptándolo como una religión «humana» más. En síntesis, el deseo de armonizar metafísicas distintas y con objetivos alejados entre sí es origen de frecuentes equívocos, de interferencias que alargan la exposición innecesariamente, y de confusionismo conceptual.

Pasando ahora al análisis de la *Metafísica Analítica* de Joaquín Arnau, comenzamos señalando la distinta forma que tienen Sanz del Río y Joaquín Arnau de iniciar sus respectivas Metafísicas: el primero dedica una «Introducción» de 71 páginas a exponer el objeto y el método de su filosofía, y Arnau dedica sólo 5 páginas introductorias a justificar la particularidad de su libro de texto, a criticar las pretensiones antimetafísicas del positivismo y a declarar que su Metafísica sigue la corriente armonizadora del Realismo racional (*Idealrealismus* o *Realidealismus*). La obra de Sanz del Río es una obra de interpretación personal escrita a la luz de una determinada filosofía de la historia y con una clara intención moral. Nada de esto se observa en Joaquín Arnau, cuyas pretensiones teóricas acaban en la composición de un libro de texto de Metafísica, carente de verdadera dimensión práxica.

Del fondo de su energía intelectual, escribe Sanz del Río, el espíritu produce con riqueza y variedad de formas una serie continua de sistemas que consideran la verdad bajo uno u otro aspecto y lo expresan con un sentido dominante y exclusivo. En la filosofía como en la historia actúan la ley del progreso bajo la variedad y la oposición: Aristóteles y Platón, Oriente y Gracia, el hombre antiguo y el mundo moderno luchan entre sí para conquistar el imperio exclusivo del espíritu humano. Como la historia no es estacionaria ni retrógrada, surgen nuevas síntesis sobre las doctrinas anteriores buscando siempre un fundamento más universal, lo que les hace aparecer como más verdaderas y completas que las anteriores. Semejan estas evoluciones de las cosas y de la vida a una serie de círculos, que ensanchándose uno sobre otro, concluyen por abrazar en la época de madurez o de armonía las verdades reunidas en un centro y vínculo común. Pero, hasta que llega a su madurez natural esta construcción orgánica de la ciencia, el espíritu no descansa y el escepticismo camina junto a él mostrándole el lado negativo de todo sistema.

Los dos polos opuestos del movimiento filosófico, continúa diciendo Sanz del Río, son el idealismo y el materialismo, la doctrina de lo Absoluto y de lo Infinito y la doctrina de la finito y de lo contingente, representantes de la naturaleza humana: espíritu y materia. La primera forma ha esta-

do representada por la filosofía oriental, basada en la vista inmediata o intuitiva del espíritu. La filosofía griega representa lo opuesto, basado en la observación y la reflexión libre y discursiva. Un intento de armonización lo representó la filosofía greco-oriental o alejandrina. El cristianismo, bajo la idea de Dios como Ser supremo y de la vida eterna, resuelve los anteriores dualismos. La realidad de un Dios-Hombre comprende a toda la Humanidad con toda su existencia espiritual y terrena. A pesar de su amplitud, la idea cristiana no fue determinada, como filosofía, en todo su contenido, y surgieron dentro del cristianismo nuevas oposiciones: sentimiento-inteligencia, fe-razón. Desde el ámbito de la fe se acentuaba el Ser personal de Dios, pero se olvidaban sus relaciones con el mundo. A su vez, la filosofía moderna, nacida del cristianismo, piensa a Dios como sustancia del mundo, pero olvida la naturaleza libre y personal de Dios.

Debido a la separación de la razón filosófica del sentimiento creyente, aquella contraía el compromiso de dotar al espíritu humano de un sistema completo sobre las leyes permanentes de las cosas, y que llevase consigo la autoridad de la certidumbre. Este es el problema capital de la ciencia. «Toda la filosofía moderna aparece bajo este aspecto como un periodo crítico, analítico y metódico, por oposición al dogmático, ontológico y teológico de los Padres y Doctores de la Iglesia de la Edad Media» (p. 9).

El peligro permanente es que la filosofía especulativa propende bajo el rigorismo lógico, a sacrificar el sentido de la realidad a las necesidades de la especulación. «El defecto radical de todos los sistemas filosóficos está en apoyarse en una base mal segura, sobre un análisis incompleto del espíritu humano en su unidad, en la variedad de sus facultades y en la armonía de estas mismas facultades. Falta a todos un elemento esencial: el sentimiento» (p. 12). Es necesario, por tanto, un sistema que abarque al espíritu en la armonía superior de la inteligencia y del sentimiento, y que se eleve a la armonía absoluta del Espíritu y de la Naturaleza bajo el Ser Supremo. Así entraríamos en la edad de la armonía de las edades anteriores basadas en la unidad y en la variedad/oposición. Este es, pues, el espíritu de nuestra época, caracterizada por el deseo de armonía:

> «En ninguna época precedente se han investigado con tanta penetración las profundidades de la conciencia humana; en ninguna se han resuelto de una manera tan elevada las cuestiones sobre el destino del hombre y de la sociedad, ni estudiado con tanto fruto la filosofía de la historia, que es, así como la economía social, la ciencia característica de los tiempos modernos, y revela a la filosofía misma toda su dignidad y su trascendencia en la vida histórica; puesto que la sociedad en su totalidad y en sus miembros y órganos es el cuerpo y sustancia de la humanidad, cuyo espíritu es la filosofía[73].»

Joaquín Arnau comienza su *Metafísica Analítica* de una forma más académica: definiendo los conceptos de Ciencia, Filosofía y Metafísica.

---

[73] SANZ DEL RÍO, J., *o.c.*, p. 15.

Ciencia. La ciencia o saber supone un orden de conocimentos verdaderos. Por esto, no basta poseer la verdad, saber que se posee, sino estar seguro de ello, convertir la verdad en certeza. Sólo en tal estado se construye la ciencia, que aparece ante nosotros como un orden de conocimientos verdaderos y ciertos (p. 11). Este orden lo concebimos como un organismo, porque lo que cada esfera del saber y de la ciencia debe relacionarse con los demás a la manera de los órganos de nuestro cuerpo. Estas relaciones no podemos determinarlas de una vez, sino a medida que nuestro pensamiento recorre el camino de la ciencia. A la forma de estas determinaciones ordenadas y orgánicas de nuestra inteligencia se le llama *sistema.*

Pero, como no hay forma que no corresponda al fondo, y habiendo señalado que a la conciencia no corresponde otro fondo que el reconocimiento de cuanto es verdadero y cierto, suponemos que el sistema científico exige la posibilidad de que podamos reconocer permanentemente si el estado subjetivo de nuestro conocer conforma o no realmente con la cosa conocida. Este es el problema capital: saber si la verdad de nuestro conocimiento es real y objetiva. Sabido esto, tal principio se constituirá como principio de la realidad entera.

Filosofía. La Filosofía es «el conocimiento racional y científico de la realidad en el principio supremo del ser y del conocer» (p. 27). El krausismo abandona los problemas formales que se plantea el idealismo sobre la relación sujeto-objeto del conocimiento y comienza afirmando el conocimiento directo de la realidad. El punto de partida de esta filosofía es la percepción inmediata, simple, indivisa del Yo. Es una verdad cierta, aún para el escéptico. Además, es una verdad no adquirida o demostrada, porque es evidente, se nos impone por sí misma. Después vendrá la explicitación de todas las relaciones posibles del Yo: en el conocer, en el ser y en el actuar.

Se comienza, pues, afirmando que el sujeto conoce lo real porque lo real es parte de su esencia, es decir, el sujeto también es real. El conocimiento es relación de dos realidades. Lo que se conoce, se conoce en tanto que real, y lo que hay que descubrir es cómo lo conoce el sujeto. De esto trata la *Analítica.* Ese conocimiento está organizado, responde a un sistema de relación «entre sí y con el todo», tanto en el sujeto que conoce, como en la realidad conocida. El principio formal de la realidad como organismo se traduce en un concepto sistemático de la ciencia, y requiere la unidad tanto del sujeto como del objeto, para que pueda ser posible la misma actividad del conocer.

Una vez señalada la primera verdad (Yo), queda aún por llegar a la meta de la filosofía: reconocer un principio absoluto de la verdad objetiva, y demostrar en ese principio los principios y las leyes generales de las ciencias. El sistema krausista se apoya en los dos polos: el Yo como comienzo del proceso metafísico, fundamento del «para mí», y Dios, que fundamen-

ta la Verdad y la Realidad, en el que se descubrirá de nuevo toda la realidad, ahora ya conocida con conocimiento fundado (*Síntesis*).

Metafísica. «La Metafísica es un sistema de conocimientos verdaderos y ciertos, una Ciencia, pero una Ciencia no empírica o histórica, sino racional o filosófica; y la primera de las ciencias filosóficas, la Ciencia filosófica por excelencia, la Ciencia fundamental. Estas afirmaciones sólo podíamos escalonarlas reconociendo que no hay Ciencia sin un Principio; y que el Principio del conocer lo es también del ser o de la realidad, pues consistiendo la verdad en la conformidad de nuestra inteligencia con la cosa o el objeto mismo, uno mismo tiene que ser absolutamente el Principio de la realidad y del conocimiento. Este Principio puede ser llamado desde ahora lo *Absoluto* en su pura expresión. Siendo la Metafísica, como *Philosophia prima*, el Fundamento mismo de la filosofía y de las Ciencias, lo es por razón de su objeto; porque estudia el Principio o el Fundamento de cuanto es y de cuanto se nos manifiesta en la inteligencia. No puede tener la Metafísica otro objeto que lo *Absoluto*»[74].

La Metafísica se divide en dos partes: la *Analítica* y la *Sintética*. El Análisis se centra en la exploración inductiva de la conciencia como lugar del primera verdad: Yo soy yo. Es una fenomenología de lo experimentado por el sujeto a través de la cual va delimitando el ámbito de lo que constituirá la Ciencia absoluta. La Síntesis es el proceso deductivo de la conciencia realizado a partir del Principio Absoluto del saber y de la realidad. Si la primera vía es una fenomenología, la segunda es una ontología, porque el Principio absoluto es el Ser. «No son dos partes separadas, independientes y de todo en todo opuestas, sino una dirección la primera perfectamente real, nacida de la necesidad en que vivimos de reflexionar sobre nosotros y estar siempre en nosotros mismos, antes de determinarnos en tal cual relación con otras cosas y aun con el Principio Absoluto; e impuesta la segunda hasta al pensamiento anti-científico como un postulado o exigencia absoluta de nuestra razón»[75].

Acabada la «Introducción» de la Analítica, dedicada a los conceptos de Ciencia, Filosofía y Metafísica (3 capítulos), Arnau inicia la *Primera sección* sobre la «unidad de la conciencia» (4 capítulos). Conocemos, escribe Arnau, conociéndonos; nadie puede escapar a su conciencia. Esta verdad sirve de umbral de la Ciencia por su carácter evidente y universal. La Ciencia es Conciencia del Yo mismo, un principio sustantivo de todo cuanto pueda atribuírseme dentro y fuera. La *Segunda sección* versa sobre las «distinciones en la unidad de la conciencia» (7 capítulos), pero no como conceptos e ideas de la mente sino como experiencias sensibles que afectan a la conciencia. Nuestro Yo, idéntico y uno, está sujeto al tiempo, al cambio.

---

[74] ARNAU, J., *Metafísica analítica*, pp. 34-35.

[75] *Ibíd.*, p. 44.

Nuestra conciencia es conciencia humana, resultado de la composición de cuerpo y espíritu. Soy sujeto permanente de una vida cambiante. No se trata de yuxtaposición sino de una realidad nueva la que constituyen mi cuerpo y espíritu. Esta unión la percibimos en el acto de conocer: sin las nociones que el espíritu aplica a la percepción sensible, ésta no se convertiría en conocimiento, ni podríamos conocernos a nosotros mismos. Se impone, por tanto, la acción de un espíritu con su actividad y su unidad permanente.

Con todo, hay actos del cuerpo que escapan al control del espíritu. Esto nos descubre la existencia de un «exterior» al que sólo se accede a través de las sensaciones. El espíritu no está encerrado, sino que se comunica con el exterior a través del cuerpo, siendo el lenguaje la forma de relación sensible (pero, no sólo sensible) capaz de intercomunicar a los espíritus. Así se nos plantea el tema de la objetividad de nuestros conocimientos, porque el cuerpo sólo nos da conocimiento subjetivo. El concepto de «analogía» es una eficaz ayuda para romper nuestra subjetividad, porque me permite suponer en las demás personas o cuerpos que conozco la misma relación entre cuerpo-espíritu que se da en mí. «Sólo, pues, por medio de nuestros sentidos, y a la vez mediante otro cuerpo análogo al nuestro, inducimos la existencia de otros seres humanos»[76]. La introducción de la analogía como instrumento de comprobación «de hecho», rompe la exclusividad de la estricta referencia al Yo y su certeza subjetiva, y se amplía la base de ésta.

La *Tercera sección* está dedicada a la «distinción de propiedades en la unidad del espíritu» (26 capítulos). Hasta ahora, escribe Arnau, se han analizado las distinciones bajo la unidad: Yo me distingo como cuerpo y espíritu unidos. El Yo se convierte en Hombre, nueva realidad. Por otra parte, a través del cuerpo entro en relación y descubro la Naturaleza y la Humanidad (p. 171). Ahora se trata de indagar analíticamente la relación del Yo con sus propiedades: el cambio, la sucesión, la continuidad y el tiempo.

La realidad Hombre es un ser vivo, cambiante, pero no sólo es cambio, porque no se pierde la identidad y permanencia. ¿Cómo afecta el cambio al Yo? ¿Mudan sólo las propiedades del Yo? La respuesta de Arnau es que ni cambia el Yo ni las propiedades del Yo, sino únicamente las determinaciones de las propiedades: «no es mi propiedad de pensar lo que muda, sino el determinado pensamiento que ahora es uno y mañana será otro». Por tanto, no muda el ser ni las propiedades del ser, sino la determinación de las propiedades del ser, que se determinan en forma temporal. El error de Balmes fue explicar el cambio como el paso de una cosa que es a otra que no es, según las explicaciones esencialistas. A este cambio lo llama Balmes «sucesión», y a la percepción de la sucesión la llama «tiempo».

---

[76] *Ibíd.*, p. 147.

Pero, ¿cómo puede durar algo si con la relación «ser-no ser» estamos sustituyendo la duración por la nada? Para Arnau, la sucesión no es el paso del ser al no ser, sino ser una cosa ahora, que antes no era, y dejar de ser una cosa ahora que antes era.

Aplicado esto al tiempo del hombre, se puede decir que el hombre, siendo el mismo, sin embargo es en su infancia otro que en su juventud y que en su madurez y ancianidad. Es otro con relación al tiempo, en la duración de su vida, pero no es otro con relación a sí mismo. Así pues, el tiempo es la forma en que se realiza el mudar, y la vida humana es el tiempo de cada hombre. El tiempo no es ser ni determinación del ser; el tiempo es propiedad de cada uno en cuanto cambia o vive. Tampoco hay un tiempo vacío, porque el tiempo lo originan las cosas cambiando. El tiempo no es, se hace. Otras propiedades del tiempo son su continuidad y su divisibilidad. Es continuo porque se identifica con la vida de cada uno; empieza y acaba con él. Es divisible porque podemos dividirlo en partes homogéneas indefinidamente. Si lo hacemos matemáticamente, el tiempo es anterior, posterior o ahora; si lo dividimos desde la historia, el tiempo es pasado, actual o futuro.

Aunque percibamos el tiempo como la forma de nuestro mudar, esto no significa que el tiempo sea «forma de nuestro pensamiento subjetivo», como dice Kant, porque nosotros percibimos el tiempo como la forma del mudar de los seres, algo vinculado a nuestro vivir. Es un tiempo-duración relativo a cada sujeto, algo tan esencial como el Yo permanente que hace posible la existencia del cambio[77].

Arnau repite insistentemente que el Yo es el fundamento del mudar y de cada una de las mudanzas. Pero no es un fundamento absoluto (actividad pura), porque nuestro Yo no es autosuficiente[78]. Esta limitación que imponen mis determinaciones no obstan para que seamos fundamento de nuestras acciones. Vivir es realizar las potencialidades del Yo, convertirlas en actividad. «Me determino interiormente; soy Yo el que por mí mismo… me doy por mi cuenta y de buen grado á partido en lo tocante al caso de hacer y hacerme Yo mismo propia y sucesivamente efectivo en estados, dentro del tiempo»[79]. En la medida en que realizo mis posibilidades, obro el bien en su sentido esencial. «Soy pues el bien permanente de todos mis actos». Además, el bien no sólo es el fin, sino también la ley de nuestra actividad. Por eso añadimos ahora que el bien es impulso, deseo, inclinación, obligación y deber nuestro[80].

---

[77] Del mismo modo que Kant incurría en la confusión subjetiva de continuidad y sucesión, cae Balmes en la confusión objetiva de la secuencia y su forma», en ARNAU, J., *o.c.*, p. 179.

[78] «Yo no soy fundamento de mí mismo, y fundo sin embargo todas las determinaciones de mi realidad», en ARNAU, J., *o.c.*, p. 205.

[79] *Ibíd.*, p. 225.

[80] *Ibíd.*, pp. 231-232.

La *Sección cuarta* está dedicada a la «doctrina de la Ciencia» (4 capítulos). El Análisis tiene por objetivo descubrir el proceso de la ciencia, partiendo de la noción de Yo como certeza inmediata, absoluta y común. Poco a poco han ido quedando al descubierto los contenidos hallados en el Yo. El análisis no demuestra; solamente muestra los contenidos, sin pronunciarse sobre la verdad de los mismos; a lo más, se trata de una verdad subjetiva. Joaquín Arnau concluye esta obra con un cuadro sinóptico o «plan de la Ciencia» según el orden de las categorías: «Ser en si» (unidad), «doctrina del ser en su contenido» (variedad) y «doctrina del ser en si y en su contenido» (armonía). La Metafísica, por tanto, no se divide en partes separadas e inconexas (Wolff y neo-escolásticos), sino que es una, descansando en la unidad indivisa del Ser:

> «No hay inconveniente en denominar *Ontología,* a la Sección primera, *Cosmología* a la Sección segunda, *Teodicea* a la Sección tercera, a condición de entender de lleno, con absoluta evidencia, la perfecta unidad del objeto de la Metafísica. El ser como Principio de la realidad y del conocer[81].»

La Ciencia o conocimiento sistemático del Ser, es un conocimiento cada vez más perfecto del mismo, en virtud de la actividad racional, que consiste en ampliar indefinidamente, sin suprimirlo, el límite de su desarrollo.

c) La Sintética

Joaquín Arnau completa el *Curso de Metafísica* con un breve tratado de 128 páginas, titulado *Metafísica Sintética*[82]. Antes de entrar en su análisis, nos hacemos la pregunta que algunos estudiosos de la filosofía de Sanz del Río se han hecho acerca de la *Sintética*: ¿Qué utilidad tiene escribir la parte sintética si en la *Analítica* ya ha sido reconocida la existencia de un principio Absoluto? ¿Responde a un puro deseo sistematizador? Como se sabe, la *Sintética* tiene su punto de partida en el principio Absoluto o Ser. La *Sintética* procede deductivamente del todo a las partes, de lo individual a lo condicionado, de la infinito a lo finito; al revés del proceso inductivo que había seguido la *Analítica*. Según esto, parece que la *Sintética* no añade algo nuevo a la *Analítica*. De ahí, pues, que algunos consideren esta parte como innecesaria. La prueba de esto la tendríamos en que el propio Sanz del Río dejó sin publicar la parte sintética, la cual ha llegado hasta nosotros a través de las notas que tomaron sus discípulos en el aula.

¿Se sirvió Joaquín Arnau de estos apuntes para la redacción de su *Sintética*? Del cotejo que hemos hecho a partir de los fragmentos y de las páginas de la *Sintética* de Sanz del Río, deducimos que Arnau se sirvió de ellas,

---

[81] *Ibíd.*, p. 559.

[82] ARNAU, J., *Curso de Metafísica. Segunda parte. Metafísica, Sintética*, Valencia, 1889.

a juzgar por el vocabulario que emplea y el carácter teológico que impregna la *Sintética*. Además tenemos el testimonio del propio Arnau:

> «Este ejemplo de los cubos es el que emplea el inolvidable Sanz del Río en su *Sintética*, exposición de la de Krause, edición española *cuasi inédita*, pues sólo se publicaron en 1874 diez y ocho ejemplares litográficos, por iniciativa de nuestro antiguo amigo y doctísimo compañero D. José Villó y Ruiz[83].»

Joaquín Arnau divide la *Sintética* en dos *Secciones*: la primera trata del «Ser en sí» (Tesis), y la segunda trata «del Ser en sus determinaciones» (antítesis). Mediante el proceso analítico se ha llegado a la aprehensión de la necesidad de un fundamento último, exterior al sujeto, que sea fundamento del orden del ser y del conocer. Entonces es cuando se plantea la necesidad de la Intuición o «Vista real» como medio de acceso a ese Fundamento objetivo que culmina el proceso lógico-racional. Ese Fundamento es Dios, pero un Dios que guarda una posición intermedia entre el inmanentismo panteísta y la trascendencia bíblica. En razón de esa identificación del fundamento Absoluto con Dios (Ser = Dios), Martín Buezas ha escrito que la *Sintética* es una Teología[84].

La división entre «ser en sí» y «ser en sus determinaciones», que hace Arnau, nos indica que para él el problema teológico y el religioso es uno y el mismo en la *Sintética*:

> «Nótese el carácter racionalmente teológico de toda la sección primera de la Metafísica Sintética. En deducción rigurosa hemos llegado a reconocer la personalidad de Dios como el centro de nuestro saber, el foco de nuestras alegrías y esperanzas. Ya la invocación de Dios tiene para nosotros una científica inconmovible. Siendo el Yo sin otro Yo rival, nosotros somos en él para proclamarlo: ¡oh Tú, Dios nuestro!, podemos decir a conciencia, a sabiendas de lo que decimos. Es El, y nadie sino El: nuestro Tú en la infinidad de la esencia pura.
>
> Hemos trazado las líneas de un teísmo científico. Vemos cómo Dios se impone a la razón, en cuanto éste acomete de frente la obra de la ciencia. No es, no, la filosofía sierva o esclava de la Teología: *ancilla Theologiae*. Toda filosofía digna de este nombre, es fundamentalmente la Ciencia de Ser o de lo Absoluto: una Metafísica; y toda Metafísica es en sus primeros pasos una Teología racional o un teísmo científico. Ni luchan, ni se separan, ni se esclavizan una a otra. Con fundamento decía, pues, el célebre Bacon, que si un poco de filosofía puede apartarnos de Dios, en cambio conduce a Dios la filosofía sólidamente construida: *philosophia obiter libata, a Deo abducit; penitus hausta, reducit ad eumdem*[85].»

---

[83] ID., *Sintética*, p. 124, n. 1.

[84] MARTÍN BUEZAS, F., *La teología de Sanz del Río y el krausismo español*, Madrid, Gredos, 1977. Véase la respuesta de Teresa Rodríguez de Lecea a esta tesis en su obra: *Antropología y filosofía de la historia en Julián Sanz del Río*, Madrid, Estudios Constitucionales, 1991, p. 106. Según esta autora, más que de una teología se trataría de una Filosofía de la religión.

[85] J. ARNAU, *Sintética*, pp. 75-76.

En la *Sección* segunda, Arnau pregunta «qué es el ser dentro de sí, en su fondo o contenido esencial; o qué seres se dan en el Ser; pues conociendo ya que todas las esencias son en Dios, se impone la deducción constructiva de lo que el Ser es cuanto a los seres y de cómo éstos se esencian o fundan en el Ser. Aquí entra en juego la religión, en cuanto expresión de los lazos que nos unen a Dios:

> «Dios se une y liga con el Mundo en el organismo de las relaciones apuntadas, y pues la religión es pensada desde luego como el lazo que subordinadamente nos une a los seres racionales con el Ser Supremo (*religet religio nos ei quo sumus, per quem sumus et in quo sumus*, que dice San Agustín), échase de ver qué profunda base científica sienta la Metafísica a la religión, y cómo ésta se armoniza esencialmente con la filosofía, en vez de caminar en mutua hostilidad o en triste desacuerdo. Desde aquí presentimos ya la deducción metafísica de la noción de *Providencia* como gobierno de Dios sobre el Mundo[86].»

A juzgar por la *Sintética*, consideramos que Joaquín Arnau está impregnado del espíritu religioso «panenteísta» de Sanz del Río. La peculiaridad de esta concepción religioso-filosófica es la armonización que hace de trascendencia y de inmanencia, de conocimiento y de sentimiento, de ciencia y de religión, como un intento de superar la oposición clásica entre Filosofía y Teología. Joaquín Arnau llama a este nuevo saber «Teísmo científico».

Llegados al momento de enjuiciar globalmente los escritos filosóficos de Joaquín Arnau, creemos conveniente no emitir juicios totales hasta que su obra no sea cotejada del todo con la *Analítica* y la *Sintética* de Sanz del Río. Además, sobre la «escuela krausista española» no está dicho todo, y puede ser que con el tiempo esta figura «menor» adquiera otro relieve. Lo que resulta extraño es que el krausista Joaquín Arnau escribiera ya a contracorriente de lo que hacían otros krausistas por aquellas fechas, más abiertos al *positivismo* o a los aspectos prácticos que se derivaban de la filosofía de Julián Sanz del Río. Su defensa de la Metafísica es total, coincidiendo en esto con los escolásticos renovadores, a los que admira. Por contra, su antipositivismo está muy agudizado en él. Por esta razón, no entendemos por qué algunos libros de historia de la filosofía española incluyen a Joaquín Arnau entre los krausistas de «izquierda», calificación que corresponde a la línea salmeroniana, esencialmente positivista.

11. EL PENSAMIENTO REGENERACIONISTA

LUCAS MALLADA (1841-1921)

Estamos ante una de las figuras más representativas del regeneracionismo español. Mallada dedicó su vida a recorrer, palmo a palmo, el territorio

---

[86] *Ibíd.* p. 102.

español, estudiando la calidad de sus tierras, la situación orográfica de las mismas, sus riquezas minerales e hidráulicas. Sus trabajos, además del valor científico que contienen —Mallada es un experto ingeniero de minas— sirvieron para deshacer el mito secular de la riqueza agrícola de España, como se venía diciendo. Ello sirvió para dar la voz de alarma acerca de la realidad física, moral e intelectual de gran parte de la población española.

Lucas Mallada nació en Huesca el 18 de octubre, festividad del evangelista san Lucas. Sus padres era de enraizada ascendencia aragonesa. Lucas sólo vivió en su ciudad natal los primeros años de vida, pues su padre, empleado de la secretaría del Ayuntamiento de Huesca, se trasladó a vivir a Zaragoza. Aquí comenzó Lucas los estudios de bachillerato, pero los concluyó en Madrid (1859), a donde se había trasladado su familia. De 1860 a 1866 cursó los estudios de ingeniero de minas, recibiendo, al final de los mismos, el diploma de Ingeniero segundo. Ejerció esta profesión en Almadén, Langreo y Teruel. A partir de 1870 vuelve a Madrid porque había sido nombrado para trabajar en la Comisión del Mapa Geológico. Aquí trabajó hasta su jubilación (1911), alternando con la docencia universitaria —Catedrático de Paleontología de la Escuela de Minas— y la publicación de sus trabajos científicos. En 1873 comenzó esta Comisión los trabajos sobre la confección del Mapa Geológico de España, consistente en estudiar sobre el terreno todos los trabajo geológicos y geográficos hechos por los anteriores ingenieros. Lucas Mallada comienza una vida de trepidante actividad, recorriendo varias provincias, adentrándose en parajes más agrestes. Subiendo montañas, tomando pruebas, describiendo las características de los terrenos visitados y entrando en relación con las gentes de los pueblos. Según reconoció algunos años después, en este trabajo fue dejando su vida a jirones, debido a las dificultades en que hubo de realizarlo[87]. Como reconocimiento a sus trabajos científicos, el director de la Comisión don Manuel Fernández de Castro, le encargó la redacción de la Explicación del Mapa Geográfico de España (1895-1907). Mallada fue elegido miembro de la Real Academia de Ciencias (1895). Su discurso de ingreso versó sobre los *Progresos de la geología española durante el siglo XIX* (1897). También recibió las Grandes Cruces de Isabel la Católica y de Alfonso XIII. Lucas Mallada falleció en Madrid el 6 de junio de 1921.

A diferencia de los escritores de la generación del 98, que hicieron de las tierras de España un motivo de estética poético-literaria (A. Macha-

---

[87] Obras científicas de Lucas MALLADA*: Sinopsis de las especias fósiles que se han encontrado en España (1875-1887); Catálogo general de las especies fósiles encontradas en España (1892)*; *Descripción física y geológica de la provincia de Huesca (1878)*. Cfr. Lucas MALLADA, *La futura revolución española y otros escritos regeneracionistas*. Introducción por F. J. Ayala-Carcedo y Steven L. Driever, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998. Seguimos esta edición.

do y sus «campos de Castilla»), para los hombres de la generación anterior, la de los regeneracionistas, fue el conocimiento realista de esas tierras lo que les hizo clamar por su regeneración. Conocimiento de la realidad de España y regeneracionsimo son inseparables; el uno llama al otro. El conocimiento de la enfermedad es previo al diagnóstico y a la curación. El conocimiento directo, *in situ*, de las tierras y gentes de España provocaba en Lucas Mallada dolor y amor. Cuanto más y mejor conocía España, más la amaba, aunque ese amor apareciera revestido de pesimismo y de impotencia por no poder hacer él nada por mejorarla. Porque, no era sólo la pobreza la «causa» de nuestros males; el peor mal de España eran los políticos y sus politiquerías, de izquierda y de derecha. Lucas había vivido bajo regímenes progresistas y conservadores, y ninguno había erradicado la raíz de nuestros males. O por falta de tino y exceso de demagogia (progresistas) o por interés propio y cobardía (conservadores). Por eso, pasados los dos primeros decenios de la Restauración, la vida política se había estancado en una alternancia en el poder de los dos grandes partidos, que era facilitado gracias al sistema caciquil. El aspecto positivo (la estabilidad) tenía como contrapartida la corrupción (oligarquía y caciquismo), un cáncer que impedía la regeneración del país.

Los regeneracionistas son incorformistas con el sistema imperante de corrupción, en el que cada vez veían más involucrada a la Monarquía, por no saber o no querer atajarla. Esto daba pie a los partidos republicanos para reclamar una revolución total, algo que no aceptaban, en principio, los regeneracionistas, más partidarios de la estabilidad y de las reformas. Estos reconocían el lado positivo de la Restauración: la estabilidad, que había acabado con los pronunciamientos militares, tan frecuentes en los gobiernos anteriores, y la apertura a la ciencia positiva, que propició que hubiera en España una generación de científicos «puros». La ILE contribuyó como no hizo ninguna otra institución docente a la expansión del espíritu positivista. Su pedagogía se basaba precisamente en la observación directa del suelo.

Pero, una cosa es el positivismo científico, basado en las experimentación de los hechos, y otra los aspectos ideológicos que acompañaban al positivismo, que afectaban a la religión, a la moral y a la comprensión de la historia. Entre los debates que suscitó el positivismo en España está el referido al darwinismo social. Las tesis del evolucionismo darwiniano expuestas en *El origen de las especies* (1859) y *La descendencia del hombre* (1871), no planteaban dificultad desde el punto de vista científico, pero no así la aplicación que algunos hicieron de esas teorías al aplicarlas al terreno social. Porque si el principio de «la lucha por la vida» implica la eliminación del débil, España, país débil, corría el peligro de desaparecer.

La actividad regeneracionista, propiamente dicha, la inicia Mallada hacia el año 1880, cuando comienza a publicar sus ideas sobre la división

provincial de España y las «causas» y efectos de nuestra pobreza. En sus primeros escritos estudia Mallada las «causas de la pobreza de nuestro suelo», causas físicas y geológicas, cuyas consecuencias son la escasez de tierra cultivable y la baja productividad de la misma, lo cual obliga al gobierno a importar trigo más barato[88]. El primer problema grave para la población es la emigración del campo a la ciudad, a Europa y, sobretodo, a los países de ultramar. Joaquín Costa, director entonces del BILE, animó a Mallada a publicar sus artículos sobre «las causas de la pobreza de nuestro suelo» en esa revista (1882, pp. 1-4, 18-20, 44-46 y 77-78), pues no sólo coincidía con el planteamiento de Mallada, sino que también él había pronunciado alguna conferencia sobre este tema (Congreso de Agricultores de Madrid, 1880). Costa y Mallada fueron miembros de la Sociedad Geográfica y de la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas.

Las ideas básicas que expone Mallada en esos cinco artículos son las siguientes: condiciones de la decadencia española, limitaciones geográficas y orográficas, limitaciones geológicas, la despoblación forestal y defectos de la raza. El pensamiento más conflictivo es la relación que establece entre la sequedad del suelo y la sequedad del espíritu. Mallada se introduce en un tema sumamente peligroso, aunque de mucha actualidad, porque venía a dar la razón a las tesis racistas de los «nórdicos», que consideraban a la raza latina inferior. Mallada admiraba el espíritu de trabajo y el sentido práctico de los nórdicos, y lamentaba la pereza y la fantasía de los latinos, y dentro de éstos a los españoles.

La ciudad y los planes de urbanismo fueron también objeto de preocupación de Lucas Mallada. Las ciudades crecían, y había hecho su aparición un factor nuevo: los medios de locomoción. Aquel momento se prestaba para que los Ayuntamientos tomasen medidas inteligentes de cara a la planificación de las ciudades, o bien dejasen en manos de los contratistas el futuro de las mismas, quienes miraban más por su provecho que por el bien de las ciudadanos. Mallada diseñó algunos planos para modernizar las calles de Madrid, entre ellas la Gran Vía y la calle Segovia. Según Mallada, las calles anchas y rectas son más estéticas y facilitan el tránsito y la conducción del agua, gas y electricidad[89].

En el horizonte de España aparecía de nuevo el peligro de la revolución, pero ahora no venía impulsada desde el poder (Despotismo ilustrado), sino desde abajo. Los obreros, los trabajadores, al sentirse abandonados por los gobernantes, se agrupan en los nuevos movimientos de masas que comienzan a surgir: los sindicatos y los partidos de extrema

---

[88] *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, VII, N.º 2 y 4 (19882), pp. 89-109 y 275-280.

[89] «Reformas urbanas», en *Anales de la Construcción y de la Industria*, XII (1887), pp. 41-44. Cfr. Lucas MALLADA, *o.c.*, pp. 145 ss.

izquierda. En aquel momento eran los partidos republicanos los que aglutinaban el descontento de los trabajadores y de los progresistas. Lucas Mallada no es partidario de una nueva revolución desde abajo, dada la nefasta experiencia de la del 68, pero sí ve necesaria una revolución desde arriba, que él denomina «revolución española», consistente en una dictadura económico-administrativa dirigida por un partido regeneracionista que comenzase aboliendo el sistema caciquil y descentralizando al Estado. La idea de un caudillo dotado de superioridad moral e intelectual es compartida por Joaquín Costa y otros, pero como solución transitoria. La incapacidad de los partidos monárquicos para resolver pacíficamente los conflictos era total. No fue posible implantar en España una dictadura civil, y tuvo que venir tarde y mal una dictadura militar, que acabó con el sistema[90].

La última obra regeneracionista de Mallada fue *Cartas Aragonesas* (1905), dirigidas al joven rey Alfonso XIII, en quien veía la última posibilidad de poder dar un giro a la política española[91]. No expone ideas nuevas y se esfuerza por superar el pesimismo colectivo que siguió al Desastre colonial, incluido el del propio Joaquín Costa, a quien parece referirse sin citarlo. En cada una de esas seis cartas desarrolla un tema. Ahora no hace tanto hincapié en las causas físicas del suelo, sino que se adentra en el carácter y la vida de los españoles, comparándolos con otros pueblos y señalando causas históricas de nuestro atraso. Así, los males de nuestra patria son efecto de nuestra propia «torpeza», de que hemos sido malos gobernantes y peores gobernados. De nuevo el fatalismo de la raza latina y meridional. Parece ser que Mallada escribió otra serie de cartas en las que concretaba las medidas políticas y administrativas que se debían aplicar; pero no las publicó. Tal vez fuera debido al escaso eco que tuvieron las cartas anteriores. A partir de 1907 acaba la actividad regeneracionista de Mallada como publicista y conferenciante. Sus únicas publicaciones fueron las referidas al Mapa Geológico de España.

Lucas Mallada no tuvo relación directa con los problemas de Aragón, pero se sintió profundamente aragonés y español. Ha sido después, cuando su figura histórica ha sido rescatada por los aragoneses, cuando sus obras científicas y regeneracionistas han salido del olvido que tan inmerecidamente pesaba sobre él[92].

---

[90] «La futura revolución española», en *Revista Contemporánea* CVI (1897), pp. 632-637; CVII (1897), pp. 53-59. 141-147. 488-497, 622-629; CVIII (1897), pp. 291-198, 495-503; CXI (1898), 5-11. Cfr. Lucas MALLADA, *o.c.,* p. 179 ss.

[91] ID., *o.c.*, pp. 239 ss.

[92] Existe en Zaragoza la Fundación Centro de Estudios Constitucionales «Lucas Mallada».

JOAQUÍN COSTA MARTÍNEZ (1846-191)

La variedad de matices que encierra la personalidad jurídico-filosófica de Joaquín Costa no permite clasificar al montisonense entre los krausistas, aunque sea cierto que el krausismo y el institucionismo figuran entre sus referentes intelectuales más inmediatos. Tal vez haya sido esta «aparente» indefinición la que ha llevado a algunos historiadores a calificar a Costa de «el gran desconocido» (George Cheyne), «el gran fracasado» (Manuel Ciges), un «enigma» (Darío Pérez)[93]. Lo que se detecta en Joaquín Costa son «paralelismos» con otros escritores de su época, encuadrados ideológicamente en posiciones políticas y sociales avanzadas. Sus escritos sobre Derecho, Educación, Economía, Regeneración Nacional y Aragonesa reflejan claridad de principios pero nunca inmovilidad. No siempre se ha visto así el pensamiento de Costa, y ello ha contribuido a crear cierta desorientación sobre su pensamiento. Actualmente, gracias al estudio «científico» que ha realizado George J. G. Cheyne sobre Joaquín Costa, tenemos un «ser humano de perfiles precisos», y gracias a la biografía intelectual llevada a cabo por Jesús Delgado Echeverría, Eloy Fernández Clemente, Juan José Gil Cremades, Alberto Gil Novales, Nicolás López Calera, Roberto Pérez de la Dehesa, Manuel Tuñón de Lara, entre otros, conocemos con más exactitud el conjunto del pensamiento de Costa[94].

Joaquín Costa nació en la ciudad oscense de Monzón (14-XI-1846). Aquí pasó los seis primeros años de su vida, hasta que sus padres se trasladaron a vivir a la cercana villa de Graus, lugar de nacimiento de su madre. A juzgar por lo que cuenta en su *Diario*, su infancia fue tranquila pero dolorosa a causa de la pobreza familiar; frustrado por no poder dedicarse de lleno a la actividad intelectual y por sufrir una dolencia física (distrofia muscular progresiva) que le acompañará toda su vida. Todo esto contribuyó a configurar en él, hombre de natural noble y sincero, un carácter retraído, rebelde, intransigente y pesimista[95]. Las personas con voluntad de hierro, como fue el caso de Costa, caen fácilmente en el desánimo

---

[93] CHEYNE, G. J. G., *Joaquín Costa, el gran desconocido*, Barcelona, Ariel, 1972; CIGES APARICIO, M., *Joaquín Costa*, Madrid, Espasa, 1930; PÉREZ, D., *El enigma de Joaquín Costa: ¿Revolucionario? ¿Oligarquista?*, Madrid, 1930; MAINER, J.-C., «La frustración universitaria de Joaquín Costa», en *Letras Aragonesas (siglos XIX y XX)*. Zaragoza, Ed. Oroel, 1989, pp. 77 ss.

[94] DELGADO ECHEVARRÍA, J., *Joaquín Costa y el Derecho Aragonés*, Zaragoza, 1978.; FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *Estudios sobre Joaquín Costa*, Zaragoza, PUZ, 1989; GIL CREMADES, J. J., *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ariel, 1969; GIL NOVALES, A., *Derecho y revolución en el pensamiento de Joaquín Costa*, Madrid, 1965; LÓPEZ CALERA, N., *Joaquín Costa, filósofo del Derecho*, Zaragoza, IFC, 1963; PÉREZ DE LA DEHESA, R., *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, 1966; TUÑÓN DE LARA, M., *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Madrid, 1974; VALLÉS DE LAS CUEVAS, E., *La revolución en España y Joaquín Costa*, Huesca, 1976. CHEYNE, G. J. G., *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Zaragoza, Guara Ed., 1981.

[95] LÓPEZ CALERA, N., *o.c*, pp. 18 ss.

cuando se percatan de que los demás no actúan con la prontitud y entrega que él quisiera.

Tras pasar unos meses trabajando de peón en la ciudad de Huesca, el joven Costa tuvo la oportunidad de viajar a la capital francesa, en cuya Exposición Universal de París (1867) trabajó durante nueve meses. Este acontecimiento fue decisivo para la vida de Costa, porque en París se le «abrieron los ojos» sobre la precaria realidad española y sobre los españoles. Joaquín Costa volvió a Graus decidido a entregarse totalmente al estudio. Como su ambición de saber no tenía límites, buscó dinero para trasladarse a Madrid (1868) con el fin de empezar una carrera. Una vez superadas las estrecheces económicas de los primeros meses logró, al fin, ser estudiante universitario a sus veinticuatro años de edad (1870). «La pobreza, el vacío afectivo, la evolución religiosa y el tesón intelectual (siguieron) jalonando su vida, cuyo fin supremo (era) el de lograr conocimientos»[96]. La pobreza fue una espina que le laceró día y noche durante años. Su *Diario* está repleto de alusiones estremecedoras que nos muestran su gran capacidad de aguante. Después de un viaje que hizo a Graus en 1872, escribió:

> «… mi padre sufriendo en la cama de los calores del día y de la noche, un hermano (Juan) fallecido (21 de julio de 1872), una hermana sirviendo, mi madre envejecida y acabada, todos y todo en la miseria….»

¿Por qué eligió Joaquín Costa estudiar Leyes y Filosofía y Letras? «Por la sencilla razón de que le gustaban, porque había crecido junto a un padre experto en ley consuetudinaria, y porque tenía la convicción de que sólo la ley podía llevar a la sociedad a un estado armónico dentro de la democracia»[97].

En noviembre de 1872 Costa se licenció en Derecho, y en junio del año siguiente obtuvo la licenciatura en Filosofía y Letras. Al mes siguiente ganó el premio extraordinario de licenciatura de Derecho por un ensayo sobre *El derecho consuetudinario.* El año 1873 lo pasó en Graus, abrumado por la pobreza. La solución más lógica hubiera sido instalar un bufete de abogado en Barbastro, como quería la familia; pero, ante la alternativa: dinero o ser profesor universitario, eligió lo segundo:

> «… a toda costa debo estudiar más y quedarme en Madrid, porque el que vive en provincias no llega nunca a escritor de fama, ni a ministro, y yo tengo grandes ambiciones[98].»

Volvió a Madrid (1874) y comenzó a preparar ambos doctorados, obteniendo sólo el doctorado en Derecho, por carecer de dinero para pagar

---

96 CHEYNE, G. J. G., *Joaquín Costa, el gran desconocido*, p. 75.

97 *Ibíd.*, p. 76.

98 *Diario* (21-7-1872).

los derechos de matrícula del doctorado en Letras. Mientras tanto, ganó por oposición la plaza de auxiliar y profesor sustituto de Legislación Comparada, de la universidad de Madrid. Este fue el único puesto universitario que alcanzó Joaquín Costa y sólo permaneció en él durante nueve meses, porque la Restauración de la Monarquía (1874) trajo consigo la «limpieza» ideológica de la Universidad, es decir, la expulsión de la plana mayor del krausismo, con la que colaboraba Joaquín Costa[99].

La única salida que le quedaba ya era opositar a oficial-letrado, cargo que consiguió en 1876. Pero, cansado de sus traslados por varias capitales de provincia, en 1880 se colegió como abogado en Madrid, esperando, tal vez, hacerse un hueco como profesor en la universidad de la Institución Libre de Enseñanza. Cuando llegó a Madrid, la Institución había fracasado como universidad. A raíz de esta nueva contrariedad, Costa opositó con éxito a notaría, ocupando plaza de Notario en Granada, Jaén y, finalmente, en Madrid (1894).

a) Joaquín Costa y el krausismo

Unos meses antes de iniciar los estudios universitarios, Costa escribió en su *Diario*:

> «Estoy muy triste. Tengo el mal de los libros, el mal de la ciencia. Ayer leí parte de *El Ideal de la Humanidad* por Krause y Sanz del Río. Cuánto me gusta esa filosofía…[100].»

El krausismo era la filosofía de moda en España, y era difícil que un joven inquieto como Costa no se sintiera atraído por el magisterio de las grandes figuras del krausismo español, en especial de Francisco Giner de los Ríos, quien había descubierto pronto las dotes intelectuales de su discípulo y lo tuvo a su lado como profesor auxiliar. Este fue el primer contacto de Costa con el krausismo: el encuentro con Giner, quien le ayudó intelectual y materialmente. Por esta razón, Costa correspondió como pudo a los favores recibidos de sus maestros, pero no hizo de la filosofía krausista objeto de beatería; al contrario, Costa fue un hombre con criterio propio y supo evolucionar asimilando lo positivo de otras corrientes de pensamiento. En este sentido, nos parece justa la calificación que Eloy Fernández aplica a Joaquín Costa, llamándole «krausista independiente»[101].

Su época de pertenencia a la Institución Libre de Enseñanza (ILE) es fruto del trato con sus maestros Fernando Castro y Francisco Giner de los Ríos, de quienes fue profesor auxiliar. En 1877 comenzó a escribir en el

---

[99] Junio de 1875: Costa renuncia al puesto de profesor auxiliar por solidaridad con Giner de los Ríos.

[100] *Diario* (4-3-1870).

[101] Fernández Clemente, E., *o.c.*, p. 61.

Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (BILE), a enseñar en sus aulas y a dirigir trabajos y excursiones científicas. Durante los meses de permanencia en Huesca consiguió varios adeptos y colaboradores para la ILE[102]. Entre los años 1880-1883 dirigió el BILE. A partir de esa fecha, Costa se centra en la actividad política y en su trabajo profesional de Notario. En 1904, Joaquín Costa se recluyó en su pueblo de Graus. Durante los años de retiro no se interesó por la ILE, tal vez arrastrado por un profundo desengaño o porque había matizado sus ideas sobre la misma[103].

La huella más profunda que dejó el krausismo en Costa está reflejada en el sentido ético de su vida y en su Filosofía del Derecho. «Costa era esencialmente krausista, proveniente principalmente de aquella fuente que brotó del austero y noble espíritu de don Julián Sanz del Río. Significaba aquella tendencia un profundo sentido ético y afirmaba que no podían separarse jamás las ideas del hecho. Entre el conocimiento y la vida tenía que haber, más que una perfecta asociación, una unidad perfecta…»[104]. Igualmente, las ideas jurídicas están impregnadas de krausismo: sentido ético del Derecho, las relaciones entre Moral y Derecho, la visión de la vida del Derecho como vida de un organismo, la concepción del estado individual, familiar, social y, sobre todo, la misión salvadora que otorga al Derecho.

La primera obra publicada por Costa fue *Vida del Derecho* (1876), «una explicación a posteriori de lo que ya ronda por su cabeza a la vista de la situación política»[105]. En esta obra se aprecia cómo, junto al esquema krausista de la idea de Derecho, Costa está interesado, sobre todo, en el Derecho en cuanto vida, en cuanto hecho, es decir, en sus «formas de vida», tanto «reflexivas» (las leyes) como «espontáneas» (costumbres), incluidas las «formas normales» de la vida del Derecho.

Según Krause, Dios es la realidad englobante que incluye necesariamente todas las condiciones de la existencia de los seres racionales. De acuerdo con esto, el Derecho es una esencialidad fundamental de Dios, porque comprende la totalidad de las condiciones dependientes de la libertad, propias de la vida racional del hombre y de la sociedad humana. Krause fundamenta metafísicamente el derecho humano en el derecho

---

[102] *Ibíd.*, p. 85.

[103] «Su posición experimenta un cambio a partir de 1894, aproximadamente. Esta ligazón a las actividades krausistas, desaparece. Sus relaciones con la escuela se pierden en los relatos de su vida. Su desilusión política, tras sus fracasos al frente de la Unión Nacional, le van apartando de su contacto personal con el krausismo. Su colaboración en el boletín desaparece, y frente a treinta y siete trabajos publicados en 1882, en 1894 aparece solamente uno. Después, nada más». Cfr. LÓPEZ CALERA, N. M.ª, *o.c.*, p. 192.

[104] FERNÁNDEZ, E., *o.c.*, p. 62. La cita pertenece a Manuel B. Cossío.

[105] GIL CREMADES, J. J., «Joaquín Costa y la crisis liberal», en *Krausistas y liberales,* Madrid, Ed. Dossat, 1981, p. 255.

divino en cuanto ideal de aquél. Esto significa que la realización de la Humanidad racional o «yo» total, síntesis armoniosa de la naturaleza y del espíritu bajo la unidad absoluta de Dios, pasa por diferentes etapas o grados: indiferenciación (infancia), oposición (juventud) y armonía (madurez de la humanidad). A lo largo de este proceso, los hombres se van asociando orgánicamente en sociedades *personales* (familia, nación pueblo), *reales* (científica, artística) y *formales* (Estado, religión, moral). «La condición, escribe Gil Cremades, es el concepto clave»[106], porque el ser finito, para realizar su vida en el tiempo, está condicionado por los otros seres finitos para poder llevar a cabo esta tarea. La *condicionalidad* es triple: a) la del ser finito consigo mismo, b) con relación al ser del Ser supremo y en relación con los demás seres finitos en cuanto es la forma de la vida en convivencia, c) compuesta de lo interior y lo exterior. Dios, en cuanto Ser supremo, no está condicionado, pero contiene en sí todas las condiciones, dado que el mundo es la realización de Dios (panenteísmo). De ahí se sigue que hay una condicionalidad temporal en Dios, porque todos los seres están en Dios, y una condicionalidad temporal pero libre, en el hombre, que es la que constituye el Derecho. Por lo mismo, todo ser, en cuanto está condicionado, es ser de Derecho, y Dios también, en cuanto organismo de todos los seres. La condicionalidad es la «materia del Derecho, pero sólo la condicionalidad temporal libre de la vida es la razón del Derecho»[107].

Libertad y condicionalidad constituyen el meollo de la definición krausista de Derecho. Siguiendo la tradición aristotélica, Krause afirma que el individuo sólo puede hallar su autorrealización racional como ser social dentro de la sociedad. Cada institución debe crear las condiciones que permitan al individuo conseguir en la sociedad los medios necesarios para su vida racional. Si Kant había definido el Derecho como limitación del arbitrio del individuo, según una ley universal de la libertad[108], Krause afirma que el Derecho debe no sólo hacer posible la libre acción moral del individuo, sino además crear todas las condiciones para que cada ser humano pueda alcanzar una autorrealización racional mediante la consecución de los bienes de la vida. En esta definición de Derecho, entendido como relación entre la condición y lo condicionado, subyace el sentido teleológico del mismo. Así, por ejemplo, el derecho de propiedad no puede ser absoluto, sino que se extiende hasta donde sirve de condición jurídica en una o varias relaciones jurídicas («sólo puede haber propiedad sobre un campo si éste es labrado», etc.)[109].

---

[106] ID., *El krausismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo,* p. 56.

[107] *Ibíd.*, p. 57.

[108] LANDAU, P., «La Filosofía del Derecho de K. Ch. Krause», en *Reivindicación de Krause,* Madrid, Fundación Fr. Ebert, 1982, p. 77.

[109] *Ibíd.*, p. 77.

Los derechos fundamentales de la persona son derechos sociales, y no sólo una defensa del individuo frente al Estado. Todos los derechos tienen un componente social, lo que significa que el ordenamiento jurídico no debe limitarse a proporcionar al individuo un ámbito de libertad exterior, sino también la posibilidad de desarrollar armónicamente todas sus facultades. El fin del Derecho es la consecución de todos los hombres en un todo social o Humanidad.

Con relación al Estado, Krause representa la actitud antípoda de la concepción hegeliana. Krause describe al Estado como una asociación o sociedad de derecho, siendo su finalidad establecer un marco jurídico para el desarrollo de la vida racional de los individuos. Dentro del Estado distingue varias clases de sociedad, que anteriormente hemos dividido en personales, reales y formales. Las primeras son las fundamentales (familia, nación, pueblo), y las segundas y terceras son asociaciones activas (agrupaciones autónomas para la ciencia, el arte, la educación, la religión, etc.). Al Estado no compete el derecho de regular el orden interno ni fijar los objetivos de estas asociaciones, sino sólo ofrecer, respetando siempre el derecho natural, el marco dentro del cual tales sociedades constituyen un derecho interior y una práctica jurídica. El Estado no representa la realización de la idea moral (Hegel), sino un medio al servicio de las agrupaciones sociales que constituyen el organismo social. El Derecho, por tanto, no es producto de la voluntad estatal, sino de la vida social, compuesta por todas las agrupaciones humanas.

La actitud de Joaquín Costa ante el hecho jurídico no es la del jurista sino la del filósofo del Derecho. Para él, con anterioridad a la existencia de las leyes está la pregunta sobre el origen y la fuente del Derecho. Costa tiene ante sí la respuesta del krausismo jurídico español, iniciada por Julián Sanz de Río y consumada por Francisco Giner de los Ríos, la cual es predominantemente biologista e historicista. Joaquín Costa llevó hasta las últimas consecuencias el biologismo jurídico de Giner de los Ríos. El Derecho, escribe Costa, es vida, y se manifiesta en «formas de vida», reflexivas, unas, espontáneas otras, ley o costumbre, respectivamente.

La persona es el único ser al que se puede aplicar el concepto de vida como *actividad*, un actuar desde sí mismo que conlleva ser dueño de los propios actos realizados sucesivamente. La forma de esa propiedad de mudar es el tiempo. No es la esencia lo que muda sino las determinaciones, los estados, las formas que la esencia realiza. «La vida es la actividad de los seres en cuanto informa o hace real y efectiva en hecho o estados de su esencia eterna cada una de sus propiedades»[110]. El *bien* nace de la propia vida, porque no es otra cosa que la misma esencia activa en cuanto

---

[110] COSTA, J., *La vida del Derecho*, p. 80.

se hace efectiva en todas sus propiedades y relaciones, desarrollándose en serie de estados homogéneos y acordes plenamente con ella misma[111].

El biologismo costista se caracteriza, pues, por considerar la vida o naturaleza humana como una potencialidad a realizar, en cuya realización (estados) se basa la vida misma. La persona con sus propiedades es simple ideal a realizar y no tiene como punto de partida sino su ser en el tiempo, es decir, su existencia. La esencia humana queda así configurada como un haz de posibilidades. Una de estas posibilidades es el Derecho[112]. Este se configura como la realización del ideal jurídico impreso en la naturaleza a través de una serie de estados o hechos jurídicos (derecho positivo), mediante los cuales la persona realiza sus fines racionales. «El Derecho, en cuanto pertenece a la esencia humana, es un ideal o posible más que debe ser realizado»[113].

El Derecho natural-ideal se opone al Derecho positivo. Aquel se asienta en la naturaleza racional del hombre; es, por tanto, esencial al hombre y encuentra su fundamento en Dios, autor de la vida humana. Pero, sucede que ese Derecho es una mera posibilidad a realizar en el tiempo, porque el único derecho actual es el positivo o histórico. Así pues, mientras el primero es algo permanente, esencial y necesario al hombre, el segundo es temporal e histórico, aunque, como advierte Costa, no deben ser contrapuestos taxativamente, porque no hay auténtico Derecho positivo que no sea Derecho ideal, una acomodación de éste. En definitiva, Costa parece indicar que el Derecho real es el positivo, pues aunque el Derecho natural-ideal sea esencial al hombre, sin embargo, es puro devenir en el tiempo, y en cuanto tal es pura idea que no crea obligaciones concretas. En cambio, el Derecho positivo sí crea obligaciones concretas.

¿Estamos ante un monismo jurídico? Nicolás López Calera escribe que «la doctrina costiana sobre el Derecho natural presenta un claro idealismo objetivo, que lleva a un monismo jurídico con la única vigencia y realidad del Derecho positivo»[114].

El paso de la forma ideal a la forma histórica es obra del ser social (el compuesto de cuerpo y espíritu) encarnado en la historia, el cual va actualizando el ideal jurídico eterno a medida que intuye las necesidades jurídicas desde las tres dimensiones psicofísicas: entendimiento, sentidos y voluntad. El término de la actividad jurídica son los diversos «Estados» de Derecho, que son el verdadero sujeto realizador del Derecho. Pero «Estado» no sólo es el Estado político, sino toda persona individual o social (familia, municipio, pueblo) en cuanto vive o actualiza el Derecho.

---

[111] López Calera, N. M.ª, *o.c.*, p. 133.

[112] *Ibíd.*, p. 133.

[113] *Ibíd.*, p. 136.

[114] *Ibíd.*, p. 146.

De las dos fuerzas relevantes en el orden de la producción jurídica, legislador y pueblo, Costa siente preferencia por el segundo, el pueblo o la costumbre, porque cree que la espontaneidad popular intuye de modo más efectivo las necesidades jurídicas y realiza más adecuadamente lo ideal jurídico. No se trata de una creación gratuita sino de una tesis básica de su concepción biológica del Derecho. La actividad jurídica, escribe Costa, pasa por tres momentos: a) los pueblos actúan directamente creando Estados de Derecho, b) el pueblo crea órganos representativos para la elaboración del Derecho, y c) armonización de los dos momentos.

Al positivismo estatalista del siglo XIX, uno de cuyos dogmas es el origen arbitrario del Derecho, opone Costa la primacía del Derecho consuetudinario como una creación natural, espontánea del pueblo. En cuanto a los orígenes del Derecho positivo, existe coincidencia entre Joaquín Costa y la Escuela Histórica, por lo menos en lo que respecta a la «supervaloración» de las creaciones populares, pero no en la negación que hace la Escuela Histórica del Derecho natural o ideal. Para Federico Savigny (1779-1861) no hay otro Derecho que el positivo, ni otro ideal jurídico que el expresado por la conciencia popular histórica en sus manifestaciones espontáneas que son las normas de Derecho consuetudinario.

Los estudios de Joaquín Costa sobre el Derecho consuetudinario son una reacción contra el absolutismo del poder legislativo y, al mismo tiempo, el reconocimiento de aquél como máximo exponente del Derecho natural (ideal-esencial). A juicio de Costa, las realizaciones provenientes del intuicionismo popular expresan la verdad del Derecho mejor que las obras del legislador. Costumbre y ley son dos fuentes del Derecho, pero, al dar la primacía a la primera, Costa está reconociendo a la sociedad una soberanía inalienable. Por eso, en caso de conflicto entre costumbre jurídica y ley, debe prevalecer aquella. La costumbre jurídica no necesita ser sancionada por el poder legislativo para surtir efecto, mientras que la ley escrita sí necesita ser refrendada por el pueblo. Tanto una como otra están obligadas ante los fines racionales que el Derecho ampara.

Seguramente, con el reconocimiento de la costumbre jurídica como fuente de Derecho, Joaquín Costa está revistiendo al *pueblo* de una categoría cuasi metafísica que le convierte en el verdadero intérprete del Derecho, aunque para ello no se sirva de la razón sino del sentido común. El pueblo no es una realidad histórica-nacional, ni una masa anónima, sino algo más profundo, una esencia en la que están depositados valores eternos. La ley del pueblo brota de un instinto propio, el sentido común.

El Biologismo jurídico y la Escuela Histórica, junto con el krausismo de Giner de los Ríos son las escuelas de mayor peso intelectual en Joaquín Costa. También está presente en Costa el positivismo jurídico, pero no como una corriente de pensamiento antimetafísico, sino en el sentido más amplio de dar a las realidades sensibles de la Historia una mayor relevancia que a las especulaciones metafísicas. «Si tenemos en cuenta que una

de las corrientes del positivismo jurídico es el sociologismo, podemos también considerarlo (a Costa) dentro de esta corriente»[115].

Otros puntos de contacto de Costa con la filosofía son el escolasticismo, Kant y Hegel. La coincidencia, más que influjo, con el escolasticismo tiene su origen en «lo que de tradicional tiene el pensamiento krausista», no muy distante del jusnaturalismo tomista. En efecto, Costa comparte con santo Tomás, san Isidoro de Sevilla y san Agustín la visión ontológica del Derecho: éste es un elemento constitutivo de la naturaleza racional del hombre, anterior, por tanto, a la voluntad del legislador. El Derecho no es un producto más de la razón, sino expresión directa de la estructura esencial de nuestra naturaleza. En cuanto que es natural, el Derecho es inmutable, pero en cuanto es expresión histórica de la naturaleza humana, las formas jurídicas positivas son cambiantes.

A través del krausismo español Joaquín Costa recibe la veta hegeliana (el Derecho es una idea que hay que realizar en el tiempo). De hecho, en *La vida del Derecho*, Costa emplea la tríada hegeliana: la primera edad de la vida del Derecho es de *tesis o posición* efectiva de lo esencial posible, en unidad confusa, sin distinción interior de órganos (actividad anergálica); la segunda edad de la vida del Derecho es de *antítesis u oposición*, de desarrollo, en que los órganos particulares que antes se mantenían en esta latente en la unidad del Estado se manifiestan y crecen (actividad sinergálica); la tercera edad de la vida del Derecho es de *composición o síntesis*, de madurez, en que las varias funciones que antes se ejercitaban separadamente unas de otras, sin unidad superior, se reconocen y se complementan en una rica síntesis (actividad sinanergálica). Una idea semejante se halla en la obra de Costa *Derecho consuetudinario*: «el Derecho realiza su penosa ascensión por el mundo de las formas, moviéndose alternativamente entre la tesis y la antítesis»[116].

Los puntos de contacto con Kant se refieren a las relaciones entre Moral y Derecho. Para el filósofo alemán, el Derecho se refiere a una relación exterior y la Moral a lo interior. Según Costa, la Moral consiste en querer el bien por el bien, el bien como fin último. Cuando se da a la acción motivos distintos de la bondad del bien a realizar, se convierte en inmoral. En el Derecho, en cambio, se proponen acciones en las que el bien está en vistas de otro bien, como medio o condición para alcanzar otro (condicionalidad). La juridicidad de un acto se coloca, pues, en la efectividad de la acción, no importando privativamente las intenciones del sujeto. De ahí que el Derecho tenga un aspecto exterior que lo hace asequible a la coacción. En algunos momentos, Costa identifica Moral con Derecho, siguiendo a su maestro Giner de los Ríos:

---

[115] *Ibíd.* p. 207.

[116] COSTA, J., *Derecho consuetudinario y Economía popular. Alto Aragón (Huesca)*, Barcelona, 1902, p. 19.

> «antes bien totalmente se compenetran y complementan, debiendo cumplirse el Derecho, no sólo porque es debido, sino porque es bueno moralmente (moralidad jurídica), y la Moral no dirigiéndose al bien nudamente, sino acompañada de los medios jurídicos necesarios (Derecho de la Moralidad) para que el bien moral, como fin de la vida, resulte efectivamente cumplido[117].»

López Calera ha destacado el carácter *ocasional* del filosofar del montisonense. Al hilo de su profundo sentimiento por España, Joaquín Costa buceó en el Derecho consuetudinario el alma de nuestro pueblo, pero lo hizo con más voluntad que preparación analítico filosófica. De ahí las imprecisiones, la pobreza de las expresiones y la carencia de conceptos. Costa no tiene un pensamiento filosófico definido, y menos aún sistemático, como se puede apreciar en otros krausistas. Por eso Joaquín Costa tendió siempre al eclecticismo, el cual le permitió construir un edificio con materiales variados pero de origen ajeno. En el krausismo español encontró el fundamento, y en el biologismo jurídico, en el historicismo y en el positivismo los materiales.

b) El regeneracionismo de Joaquín Costa

Los historiadores suelen distinguir en la trayectoria intelectual de Joaquín Costa dos etapas: el Costa *liberal* y el Costa *autoritario*. A la primera etapa pertenecería el Costa «historiador» y «filósofo del Derecho», y a la segunda, el Costa «crítico con el liberalismo parlamentario». No se trata de dos etapas sin continuidad entre sí, sino de una profundización en los defectos del liberalismo español decimonónico. Joaquín Costa, sin renunciar a su ideario liberal, siente que el liberalismo individualista, formalista hasta el exceso, no es capaz de aportar curación a una nación enferma, cuyo organismo estaba al borde de la desintegración.

La necesidad de una regeneración nacional se venía exigiendo desde la Revolución de Septiembre de 1868, y de una forma más explícita aún a partir del giro doctrinal y reformista del liberalismo español de 1875 (la Restauración borbónica). A esto hay que añadir la incidencia de la mentalidad positivista, cuyos «planteamientos de racionalización y de ordenación moderna de la sociedad española, auspiciados en la mayoría de los casos por varios grupos renovadores», urgían la conveniencia de regenerar la vida nacional. La difusión de la mentalidad científica, escribe Diego Núñez, sobre todo la naturalista —la Biología será la ciencia de mayor boga—, aunque a veces dé pie a ciertos abusos y exageraciones reduccionistas, originará, ante todo, saludables efectos en una situación cultural como la española, sobrecargada de recursos esteticistas y moralistas, cuando no puramente retóricos, con sus naturales secuelas mistificadoras,

---

[117] ID., *Vida del derecho*, pp. 51 ss.

imponiendo un enfoque más riguroso y esclarecedor en el tratamiento de los problemas nacionales. Esta será, sin duda, la principal aportación de la llamada «crítica positiva», fundada en la epistemología neokantiana, que va a desbancar progresivamente a la tradicional crítica romántica[118].

Joaquín Costa fue la figura preeminente del movimiento regeneracionista. La palabra «regeneración», con sus connotaciones biologistas, no resultaba extraña a los krauso-positivisistas, quienes unían el concepto krausista de sociedad como un «organismo vivo» con el de ciencia positiva. La regeneración de España exigía, por tanto, tres tipos de medidas: diagnosticar (determinar la naturaleza de la enfermedad), pronosticar (prever el resultado) y curar (aplicar el remedio). Joaquín Costa resumió en dos palabras la solución al «problema de España»: «regeneración y europeización»[119]. A esta empresa dedicó sus esfuerzos el montisonense durante los años 1898-1906. De esta época data la publicación de sus obras de mayor contenido socio-político: *Colectivismo agrario en España* (1900), *Reconstitución y europeización de España* (1900), *Derecho consuetudinario y Economía popular en España* (1902), *Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno en España* (1902). Costa aborda en esta última obra la principal institución bloqueadora del correcto desenvolvimiento del sistema político liberal en una España mayoritariamente rural, que aún no ha hecho la moderna reforma agraria. La obra está escrita con mentalidad positivista (análisis de la realidad social), con intención regeneracionista (crítica de los males endémicos de España) y con propuestas regeneradoras (moralización de la vida pública y superación del desequilibrio hidrológico peninsular).

La descontextualización de algunas frases escritas por Joaquín Costa, y la posterior «utilización» que algunos han hecho de ellas, ha sido la causa de que su pensamiento sea tenido por «enigmático», al menos en cuanto a sus intenciones políticas[120]. Aunque esta situación ha sido aclarada, no todos dan por zanjada esta polémica.

Hemos indicado que el regeneracionismo fue una actitud político-cultural motivada por la ineficacia del liberalismo de la Restauración («el caciquismo es nuestra constitución política», escribe Costa), y que espoleada

---

[118] NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva en España*, Madrid, Ed. UAM, p. 13.

[119] ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, 5/I, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, pp. 467 ss; LAÍN ENTRALGO, P., *España como problema*, Madrid, 1956; ID., *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1947. La relación entre el «desastre» de 1898 y la llamada «generación del 98» (término inventado por Azorín) está siendo muy contestada últimamente, negándose incluso la existencia de tal generación literaria. El regeneracionismo sí tiene relación con la crisis política e ideológica del 98, pero no parece tan claro que el desastre colonial diera lugar, como reacción, a un estilo literario.

[120] PÉREZ, D., *El enigma de Joaquín Costa: ¿Revolucionario? ¿Oligarquista?*, Madrid, 1930.

por el positivismo cuajó en una voluntad decidida de hacer frente a los problemas reales de España (agrarios, rurales y, en menor medida, industriales y urbanos). Bajo esta luz deben ser interpretadas las expresiones de Costa pidiendo un «hombre providencial», una «dictadura para el desarrollo», un «cirujano de la mano de hierro» o una «revolución desde arriba» que proporcionen a los españoles «escuela y despensa», sin los cuales no era posible una regeneración de la Nación. Costa atenuó el posible malentendido que estas expresiones pudieran suscitar, añadiendo que todo esto debe hacerse a través del Derecho, porque sin Derecho no hay justicia sino revolución. Claro que Costa se está refiriendo a la «revolución desde abajo», tan perniciosa, según él, como el liberalismo. Por eso propone una «regeneración desde arriba», pero sólo de forma transitoria, hasta que España logre acercarse económicamente al nivel de las grandes naciones europeas. Ahora bien, ¿cuándo y cómo acaba la transitoriedad de esta situación? En el fondo, Costa estaba convencido de que el Parlamento había perdido su representatividad popular a causa de la actuación oligárquica y caciquil de sus componentes; por eso pedía un poder autoritario por encima del Parlamento, sin darse cuenta que de esta forma volvía a caer en otro autoritarismo, aunque fuera bien intencionado.

Algunos interpretan la solución autoritaria propuesta por Costa como síntoma de una desconfianza en el sistema parlamentario, origen de la legitimidad jurídica, de acuerdo con su teoría de anteponer la costumbre de los pueblos al poder legislativo. ¿Esta sobrevaloración de la costumbre sobre el Parlamento, implica una vuelta al pasado? Así lo interpretó, entre otros, Miguel de Unamuno, al calificar a Costa de carlista o foralista:

> «Con esas tendencias y convicciones; con esa democracia rural de calzón corto; con ese colectivismo retrospectivo y no el que el industrialismo puede traer, con todo eso, ¿qué iba a hacer en un republicanismo donde se combaten las más antagónicas tendencias y luchan el individualismo manchesteriano con el socialismo, el unitarismo con el federalismo y hasta una cierta ortodoxia católica progresista con el anticristianismo?… Este hombre era un tradicionalista, hasta en el sentido específico que en España se da al tradicionalismo. ¡Cuántos puntos de contacto tenía con nuestros sinceros, ingenuos y castizos tradicionalistas españoles! No hay que asustarse de la palabra. Era, naturalmente y sobre todo, un español. ¡A él sí que le dolía España! Era un español[121].»

Indudablemente, el concepto de libertad civil que Costa trae desde las instituciones medievales aragonesas, guarda semejanza con el ideario tradicionalista, en cuanto que ambos defienden la no intervención del Esta-

---

[121] UNAMUNO, M., «Sobre la tumba de Costa. (A la memoria de un espíritu sincero)», en *OC*, III, Madrid, 1959, p. 1127. «Discurso en el homenaje a Joaquín Costa en el Ateneo de Madrid (8-II-1932)», en *OC*, VIII, p. 1024.

do sobre los derechos consuetudinarios. En principio, esto no es algo negativo a no ser que dé lugar a una incompatibilidad entre libertad civil y libertad política, en sentido moderno, pues puede haber costumbres, como el colectivismo agrario al que se refiere Costa, que se oponen a la libertad política por no haber evolucionado con la marcha de los tiempos. De hecho, en su época «los enemigos de la libertad política (aplauden) la libertad civil aragonesa, mientras que los partidarios de la libertad política condenan la civil»[122]. Costa fue un liberal, pero su concepto de libertad respondía a una realidad unitaria e indisoluble. Esta era la razón por la que debían ir juntas la libertad civil y la libertad política, aunque dando la primacía a la primera.

Si, como dijo Unamuno, a Costa le «dolía España», era lógico que éste buscara soluciones rápidas y efectivas al «problema de España». Los hechos venían demostrando que el liberalismo parlamentario español era ineficaz para resolver los problemas reales, fundamentalmente económicos y sociales. Ante esta situación, sólo cabían tres posturas: cruzarse de brazos y sublimar estéticamente los males endémicos de España (pobreza, paro, latifundismo, etc.), emprender una «revolución desde abajo» o poner manos a la obra buscando soluciones que fueran más allá de la simple crítica al sistema parlamentario, mediante la supresión temporal del mismo hasta que un ejecutivo con mano de hierro enderezara la situación.

La buena intención de Costa está fuera de toda duda, por más que el montisonense olvide algo que, «a cierta distancia histórica», resulta incompatible con sus propuestas: «el parlamentarismo y el sistema de representación democrática son inherentes a la economía europea en su fase actual, y la tesis de Costa de que España no es Europa y debe ser europeizada a través de instituciones propias históricamente justificadas, resulta falsa. El parlamentarismo es la estructura política que se corresponde con el capitalismo moderno y en este sentido no tiene patria ni tolera, con ciertos niveles, exclusiones»[123].

Tierno Galván ha sido el difusor de la imagen de «Costa prefascista», tan mal interpretada después por otros[124]. Parece cierto que Costa temía la implantación de una «revolución desde abajo», y quiso evitarla acudiendo al «cirujano de la mano de hierro» que llevara a cabo soluciones rápidas y eficaces. En principio, esta medida no implicaba una renuncia a los principios liberales de la tolerancia. Por eso resulta desmesurado afirmar que

---

[122] DÍAZ, E., *La filosofía social del krausismo español*, p. 197.

[123] TIERNO GALVÁN, E., *Costa y el regeneracionismo*, Barcelona, Ed. Barna, 1961, pp. 10-11.

[124] El origen de esta idea fue Dionisio Pérez, y Tierno Galván la difundió. Eloy Fernández Clemente emplea las palabras totalitarismo y autoritarismo.

«Costa se ofrece a esta luz como un prefascista»[125]. Así lo cree, al menos, Rafael Pérez de la Dehesa:

> «Por alguna de sus afirmaciones citadas aisladamente se ha acusado a Costa de favorecer la dictadura o, incluso de prefascista. No creemos, empero que esas opiniones resistan un análisis objetivo. En primer lugar, hay dos tipos de teorías sobre la dictadura: las que la consideran un estado anómalo y momentáneo, que sólo circunstancias anormales justifican y que debe cesar para dar un paso a la democracia, y aquellas que consideran la democracia un régimen malo en sí, que debe desaparecer y ser superado por un sistema autoritario definitivo y superior. La diferencia entre ambos tipos es tal que cualquier intento de mezclarlos es signo de ceguera o de malicia[126].»

Aclarado este punto, no hay inconveniente en reconocer que en el programa de Costa «hay aspectos peligrosos, como el llamamiento mesiánico a un cirujano de hierro»[127]. En efecto, la desconfianza en el liberalismo español de finales de siglo, actitud compartida por otros muchos que como Costa también sentían el «problema de España», fue la causa de que no se diera importancia a determinadas expresiones y juicios de valor sobre la vida democrática que, a la larga, contribuyeron a la «difusión y justificación de idearios políticos autoritarios»[128]. Por eso añade Tierno Galván que «no es absolutamente exacto que el totalitarismo español fuera una imitación del italiano con ingredientes del nazismo alemán. Existía un prefascismo en España impreciso, incluso contradictorio que sirvió de fundamento para la teorización posterior de quienes buscaron justificar ideológicamente la guerra intestina española»[129].

c) El costismo

La pluralidad de interpretaciones a que ha dado lugar el pensamiento de Joaquín Costa es una prueba fehaciente de que «su obra tiene un carácter múltiple y heterogéneo»[130]. El regeneracionismo es una faceta más de la personalidad intelectual de Costa, pero el montisonense tiene otras facetas tan importantes como aquella: la jurídica, la pedagógica y la sociológico-antropológica. La faceta menos brillante de Costa fue la política. Costa era un buen analista de la realidad socio-política, sabía exponer los problemas y debatirlos, pero no tenía talento para construir, porque Costa era un «agitador social», dicho en el más noble sentido de la expresión.

---

[125] TIERNO GALVÁN, *o.c.*, pp. 9-10.

[126] PÉREZ DE LA DEHESA, R., *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, 1966. Tampoco comparte la opinión de Tierno Galván, Eloy Fernández Clemente.

[127] PÉREZ DE LA DEHESA, R., *o.c.*, pp. 140 y 231.

[128] DÍAZ, E., «Excursus: notas marginales sobre Joaquín Costa», en *La filosofía social del krausismo español*, pp. 187-206.

[129] TIERNO GALVÁN, o.c., p. 10.

[130] ABELLÁN, J. L., *o.c.*, p. 469.

El *mito* de Costa comenzó a formarse a raíz de la muerte de montisonense. A partir de entonces su nombre suena en Aragón a permanente reivindicación. El *costismo*, en cambio, tiene sentido historiográfico. «Para situar al escritor en unos parámetros de interpretación adecuados, no basta con analizar detenidamente su obra de puño y letra, sino que resulta no menos urgente cribar y sopesar las múltiples interpretaciones que han provocado sus manifestaciones o tomas de postura ya desde un principio pero sobre todo desde la muerte de su autor»[131]. Así pues, por una parte está el *mito* de Costa, sobre todo en Aragón; por otra, el *costismo* o estudio que los entendidos del Derecho, de la Historia, de la Literatura, de la Sociología y de otras ciencias han hecho y siguen haciendo de la obra de Costa[132]. Para algunos de estos estudiosos el «costismo» evoca una desviación del regeneracionismo: «El costismo es una desviación estética de determinados pensadores que toman como punto de partida ciertas formulaciones del pensamiento de Costa, accesorias al eje central de su doctrina»[133]. Si es cierta esta interpretación, urge rescatar el «costismo» de los manipuladores para devolverle su sentido originario.

El genuino costismo sería éste: es una línea del regeneracionismo, la línea crítica de más calado así como de mayor alcance programático, porque significó el proyecto más articulado y riguroso con que la clase media y pequeño-burguesa aspiraba a la conquista del poder. Lo que aportó Costa al regeneracionismo fue, ante todo, la base sociológica de sus análisis, que le permitían una crítica aguda y certera como ninguna otra al liberalismo formal de la Restauración y a la degeneración de la vida política parlamentaria, así como acertar con propuestas reformadoras de alcance social (legislación social, seguridad social, capitalización del campo, etc.). Por otra parte, Costa inició la tendencia a nacionalizar la política, como le llamará más tarde Ortega y Gasset, esto es, la articulación de un programa básico de vertebración social y modernización infraestructural del país, por encima de intereses tácticos sectoriales. Por último, su regeneracionismo implicaba una síntesis, tan original como problemática, de europeización y casticismo, apertura a la Europa moderna de la ciencia y del progreso pero, a la vez, la incorporación de viejas tradiciones jurídicas y sociales del país[134].

---

[131] Dueñas, J.D., «Joaquín Costa: perdido y hallado de aniversario en aniversario», en *Rolde, revista de cultura aragonesa*, N.º 77-78 (1996), p. 56. Se trata de un número monográfico de *El Periódico de Aragón* dedicado a conmemorar el 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa.

[132] Fernández Clemente, E., «El eco de Costa», en *o.c.*, pp. 303-450; Id., GEA, T. IV, voz «Costismo»; Id., *Lucas Mallada y Joaquín Costa*, Zaragoza, CAI 100, 1999.

[133] Abellán, J. L., *o.c.*, p. 481.

[134] Cerezo Galán, P., «Tras el desastre la reacción», en *Historia de España*, de Menéndez Pidal, T. XXXIX-I, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.

La celebración de los «150 Años de Joaquín Costa» (1997) fue aprovechada por los estudiosos del montisonense para renovar un poco la historiografía costista. Destacamos la obra colectiva *Vigencia del pensamiento de Joaquín Costa* (Ed. Gobierno de Aragón y Casa de Aragón en Madrid, 1994), una obra desigual en la que no faltan los sentimentalismos. Más mérito tienen las dos brillantes ediciones de la Fundación Joaquín Costa y del Instituto de Estudios Altoaragoneses (Huesca, 1996): *Estudio crítico, reconstrucción y sistematización del Corpus agrario de Joaquín Costa*, desarrollado por Cristóbal Gómez Benito y Alfonso Ortí Benlloch, y los *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º 13, que contiene una introducción de Eloy Fernández Clemente, y los estudios de Juan Carlos Ara Torralba, Ignacio Peiró Martín y Carlos Serrano. Estos «costistas» coinciden en integrar el discurso del «león de Graus», no sólo en el desarrollo político, sino también en el social y cultural de la época.

12. EL PENSAMIENTO POSITIVISTA

Tras el naufragio o decepción del sexenio revolucionario (1868-1874) sobrevino la crisis de la metafísica idealista. Este momento marca el paso de la mentalidad idealista y romántica a la mentalidad positiva en la España del finales del XIX. La positivización, explica Diego Núñez, afecta tanto a los sectores conservadores como democráticos. Los primeros aprovecharon las teorías positivistas (la «estática» comtiana y el organicismo naturalista) para revestir de carácter científico la idea de «orden» y de «defensa de la sociedad». Los segundos, escarmentados por el fracaso de su anteriores posturas utópicas y jacobinas, entran por las sendas del posibilismo y del pactismo, como fórmulas acordes con las circunstancias españolas del liberalismo, buscando en instancias científicas la orientación y guía de la praxis política. De este modo, frente a las antiguas tendencias idealistas y románticas, las miradas se vuelven ahora hacia el lema comtiano del «orden y progreso», o hacia el modelo anglosajón del «self-government». Asimismo, de la concepción del progreso de la filosofía idealista de la historia se pasa a su asimilación bajo el concepto de evolución, de clara estirpe naturalista.

Para unos y para otros el positivismo se convierte en una fuerza de renovación. Todos apelan a la razón como instancia para crear el orden y progresar en el conocimiento. Si en el plano político y social el positivismo contribuyó a consolidar el orden social, condición imprescindible para que haya progreso, en el plano científico el positivismo impulsó la investigación científica, esencialmente experimental. La filosofía, por su parte, derivó hacia fórmulas de encuentro con la ciencia positiva, como el evolucionismo, la psicofisiología y la psicofísica.

Si la mentalidad positiva hubiera encontrado en España una burguesía abierta y emprendedora, como sucedió en Francia, aquella se hubiera

identificado con las posibilidades que le brindaba el positivismo para llevar a cabo los cambios y las reformas que la sociedad estaba exigiendo. No fue así. El tema del positivismo fue derivando hacia un tema conflictivo: la relación ciencia-religión. La radicalización de las posturas tuvo consecuencias políticas y malogró una buena oportunidad de modernizar España.

SANTIAGO RAMÓN Y CAJAL (1851-1934)

La imagen de Ramón y Cajal, médico y catedrático de Anatomía e Histología[135], ha eclipsado frecuentemente su otra faceta vital: la de psicólogo y pensador, que en nuestros días está siendo recuperada por algunos estudiosos de su obra[136]. Aunque esta faceta sea inferior a la de Médico e Investigador de la Medicina, no debe ser preterida. Por esto hemos creído justo incluir a Ramón y Cajal entre los pensadores aragoneses de finales de del siglo XIX. El estudio de las aportaciones de Cajal a las Neurociencias (neuroanatomía y neurofisiología) es competencia de los historiadores de la Medicina; corresponde a nosotros destacar el núcleo de las reflexiones filosóficas que contiene su obra científica y que se deducen de la misma. No entraremos, por tanto, en las cuestiones específicas de la Histología.

La biografía de Cajal ha sido dividida en cinco etapas: 1.ª La etapa *tradicional* abarca su juventud hasta que vuelve enfermo de la isla de Cuba (1874-75), a donde había sido enviado como médico de campaña durante la guerra colonial. Durante esos años de juventud, Cajal vivió los acontecimientos nacionales desde una visión «patriótica» generosa pero irreal. 2.ª La etapa *liberal* o de reflexión sobre lo visto y vivido en la guerra carlista y en la guerra colonial de Cuba, de la que volvió «desilusionado». 3.ª La etapa *regeneracionista*, a raíz del desastre de 1898. La crítica da paso a la necesidad de un proyecto nacional de vida nueva. 4.ª La etapa *científica*, basada en el trabajo cotidiano. El «Premio Moscú» (1900) que le concedió el *Congrès Médical International de Paris* marca el paso a un patriotismo centrado en la contribución española al progreso de las ciencias. Cajal es nombrado Presidente de la *Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científica*s (R.D. de 11 enero de 1907) y Director del *Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales* (R.O. de 27 mayo de 1910). 5.ª La etapa de la *amargura*, originada por el sentido disgregador que tomaban los nacionalismos periféricos de la Península.

---

[135] Santiago Ramón y Cajal nació en el enclave navarro de Petilla de Aragón, dentro de la provincia de Zaragoza, el día 1 de mayor de 1851, y falleció en Madrid el 17 de octubre de 1934. Fue catedrático de las universidades de Valencia (1883-86), Barcelona (1886-92) y Madrid (1892), permaneciendo en ésta hasta la jubilación.

[136] Destacamos la reciente publicación de dos tesis doctorales: LORENZO LIZALDE, C., *El pensamiento de Cajal*, Zaragoza, IFC, 1992; IBARZ SERRAT, V., *La psicología en la obra de Santiago Ramón y Cajal*, Zaragoza, IFC, 1994. Sobre la primera tesis puede leerse el juicio de Enriqueta LEWY RODRÍGUEZ, en *Arbor*, Mayo 1992, pp. 133-37, y de Pedro LAÍN ENTRALGO, en *Saber leer*, Enero 1992, n.º 51.

Los escritos de Cajal son de tres tipos: los estrictamente *científicos*, los *autobiográficos* y los *educativos*. En los primeros predomina la búsqueda científica de la realidad humana; en los segundos reflexiona sobre su propia vida, y en los terceros expresa sus preocupaciones por la educación de la juventud española[137].

Durante su niñez, Ramón y Cajal dio muestras de poseer un carácter fuerte, díscolo, independiente; pero, en cuanto el joven Santiago acertó a encauzarlo por las vías de la investigación, ese mismo carácter dio paso a una búsqueda tenaz de la verdad de los hechos estudiados. Cajal tenía plena confianza en el poder de la inteligencia humana para llegar al límite de sus posibilidades. Tal vez, por eso, su gran preocupación fue conocer el cerebro humano, fundamento de la conducta, de las ideas y de la verdad.

Cuenta Ramón y Cajal que, siendo estudiante de bachillerato en Huesca (1868), la Psicología fue la parte de la filosofía que más le interesó[138]. «Si el hombre, como decía el libro de texto de Monlau, es sujeto y objeto al mismo tiempo, ¿dónde acaba el sujeto y dónde empieza el cerebro?». La mente del joven Cajal comienza a llenarse de interrogantes sobre la naturaleza del ser humano: el conocimiento de la realidad y sus límites, la existencia del alma espiritual, la función del cerebro en el mecanismo del pensamiento, etc. Sus primeros intentos de respuesta se hallan en la novela biográfica que escribió siendo estudiante de Medicina en Zaragoza (1871-73). Por esos años, Cajal lee con avidez la filosofía de Berkeley, Hume, Fichte, Kant y Balmes. Todas sus preguntas se resumen en ésta: ¿qué es el hombre? Cajal quiere descubrir la esencia del pensamiento y de la voluntad. La primera ayuda a sus acuciantes preguntas la recibe de la filosofía positivista, muy en boga en ese momento; después vendrá en su auxilio el evolucionismo de Herbert Spencer.

a) El pensamiento positivista de Ramón y Cajal

La filosofía positivista es antimetafísica. En sus primeros años de investigación, Cajal hizo suyo este principio común a todos los positivismos[139].

---

[137] Para un elenco cronológico de sus obras, se puede consultar el libro de Carlos LORENZO LIZALDE, pp. 153-159, y el de Virgilio IBARZ SERRAT, pp. 193-203.

[138] RAMÓN Y CAJAL, S., *Recuerdos de mi vida. Primera parte: Mi infancia y juventud*, Madrid, 1923. *Segunda parte: Historia de mi labor científica*, Madrid, Alianza. 1981. Cf. GARCÍA DURÁN-ALONSO BURÓN, F., *Cajal. Vida y obra*, Zaragoza, IFC, 1960; ID., *Cajal. Escritos inéditos*, Zaragoza, IFC, 1978; RAMÓN Y CAJAL JUNQUERA, S., *Santiago Ramón y Cajal*, Zaragoza, CAI 100, 2000.

[139] «La historia de la civilización demuestra hasta la saciedad la esterilidad de la metafísica en sus reiterados esfuerzos por adivinar las leyes de la naturaleza. Con razón se ha dicho que el humano intelecto, de espaldas a la realidad y concentrado en sí mismo, es impotente para dilucidar los más sencillos rodajes de la máquina del mundo y de la vida», escribe Ramón y Cajal en *Reglas y consejos sobre investigación científica (Los tónicos de la voluntad)*, Madrid, 7.ª ed., 1935, p. 18.

La vida humana no encierra un sentido metafísico, porque es llana y simplemente vida, igual que la de los otros seres animados. Además, la vida está regida por los mismos mecanismos químicos. Desde la primera célula hasta el cerebro humano hay una cadena de pasos que llamamos evolución. Ésta no ha terminado aún, lo cual nos hace abrigar la esperanza de que nuestro cerebro se perfeccionará aún más y llegará a controlar sus zonas obscuras que ahora proyectamos en forma de idealismos, fobias, ilusiones, etc. La religión de la nueva Humanidad, la Positivista, es la Ciencia. Para Cajal, la Ciencia se llama Neurología, la cual tiene por misión el conocimiento de los procesos mentales, para prevenirlos y modificarlos. Optimismo en la Ciencia, optimismo en la perfectibilidad humana y fe en el progreso de la Naturaleza forman la trinidad de creencias básicas de Ramón y Cajal. La Naturaleza obra por sí misma, y el hombre tiene el deber de colaborar con ella desvelando sus mecanismos internos. No hay lugar, por tanto, para la contemplación desinteresada de la Naturaleza. La verdad científica descubierta es para el hombre la verdad bella: «La verdad científica no es sino la belleza útil», escribe Ramón y Cajal[140]. El mejor homenaje que el hombre puede rendir a la Naturaleza es imitar su proceder, su acción incesante.

Puede resultar extraño leer en Cajal una profesión de fe tan tajante en el Positivismo como la que acabamos de ver. Sin embargo, Cajal no hace otra cosa que radicalizar el cambio de mentalidad que se había producido en España. Como llevamos dicho, la Restauración marcó definitivamente en España el paso de la mentalidad metafísica a la positivista[141]. Aunque era grande la huella dejada por la metafísica krausista entre las personas cultas de España, no pudo impedir que el positivismo rígido se extendiera entre muchos científicos. Quienes permanecieron más o menos fieles a la filosofía krausista buscaron fórmulas de concordia entre la razón y la experiencia, entre la filosofía idealista (metafísica) y la positivista. El resultado de esta búsqueda fue el surgimiento del movimiento cultural llamado «krauso-positivismo», que tuvo entre sus objetivos impulsar el estudio de las ciencias humanas, empezando por la Psicología fisiológica. Francisco Giner de los Ríos figura entre los introductores en España de la Psicología y de la Sociología, y fue uno de los primeros expositores de la Psicología fisiológica de Guillermo Wundt (1832-1920)[142].

Aunque la filosofía de Krause era esencialmente metafísica, el filósofo alemán ya había destacado la importancia de la psicología para la funda-

---

[140] Lorenzo, C., *o.c.*, p. 67.

[141] Para todo lo concerniente al Positivismo en España, cfr. Núñez, D., *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Tucar, 1975

[142] Giner de los Ríos, F., *Lecciones primarias de Psicología*, Madrid, 1874 y 1878 (2.ª edic.). Si en la primera edición sigue fiel a los planteamientos de Krause, en la segunda recoge las aportaciones de la Antropología, de la Fisiología psicológica y de la Psicofísica.

mentación de la metafísica. Por esta razón, los krauso-positivistas no olvidan la metafísica, pero inciden más en los resultados experimentales que ofrecía la psicología científica[143]. Ramón y Cajal, una persona radical en todas sus facetas, mantuvo diferencias con el krausismo, pero se fue aproximando a los planteamientos de los krauso-positivistas. De hecho, Cajal leyó con interés las *Lecciones primarias de psicología* de Giner de los Ríos, y cuando Urbano González Serrano publicó la *Psicología fisiológica* (1886), Cajal ya estaba trabajando en su Laboratorio de investigaciones psicológicas y publica sus primeras hipótesis[144].

Para explicar el auge que la Psicología científica tuvo en España a finales de siglo, hay que añadir a la labor de los krauso-positivistas la del neokantismo, que en España tuvo dos conocidos difusores: José del Perojo y Manuel de la Revilla. Con su criticismo, Kant había dejado a las ciencias empíricas en una situación insostenible, al afirmar que la mente humana no percibe lo que es, sino lo que la propia mente refiere a la naturaleza. ¿Había que resignarse a aceptar la incognoscibilidad de la mente? Esto planteaba a la Psicología un gran reto: explorar el mecanismo del conocimiento humano. Si Kant había señalado los límites del conocimiento humano (qué es conocer), quedaba aún por saber cómo conocemos, para lo cual era imprescindible la ayuda de la Psicología. Sin embargo, se tropezaba con una dificultad: Kant había definido a la Psicología como un saber puramente empírico, por lo que era incapaz de dar razón del «yo» y de la parte profunda que hay en el hombre. Los neo-kantianos, distanciándose del maestro, reconocieron a la Psicología el carácter de ciencia con su objeto propio de estudio, que no es otro que el hombre y sus facultades individuales y sociales. El conocimiento inductivo de dichas facultades muestra que el hombre se caracteriza por ser una *unidad* bio-psicológica de naturaleza *evolutiva*. En efecto, con la aplicación de la teoría spenceriana de la evolución, aceptada por una parte de los neo-kantianos, desaparece el dualismo antropológico (alma-cuerpo), y la filosofía pasa a desempeñar la función de «síntesis unificadora de los conocimientos científicos

---

[143] «En lo que están de acuerdo es en que ya no es posible plantear la reflexión filosófica de modo autosucifiente y autónomo, como solía ocurrir en los anteriores sistemas especulativos, sino que en adelante el certificado de validez y justificación de la función filosófica era menester conseguirlo a través de una íntima vinculación con el caminar del saber científico, sea en su punto de partida o en el de llegada». Cfr. NÚÑEZ, D., *o.c.*, p. 128.

[144] JIMÉNEZ GARCÍA, A., *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Diputación de Badajoz, 1996. José L. Abellán señala acerca de la obra de González Serrano: «Es importante la parte que en la obra dedica a la psicología cerebral y a la hipótesis de la localización de las facultades anímicas, haciéndose eco de los descubrimientos de la psicología experimental europea». Cfr. *Historia crítica*, Vol. 4, p. 525. El renacimiento científico que se inicia en España hacia 1875 no se debe a la ILE. Cajal, Menéndez Pelayo, Hinojosa, Ribera, San Martín, Ferrán, Turró, Olóriz, etc. se formaron al margen de la ILE, aunque ésta fue la que después encauzó el movimiento regenerador que englobó a institucionistas y a personas que no compartían todos sus planteamientos. En este sentido, el Centro de Estudios Históricos fue un ejemplo de colaboración.

particulares, elaborada a partir de sus constantes aportaciones», a modo de una «metafísica inductiva»[145]. De esta forma, experiencia y razón, ciencia empírica y filosofía quedan unidas formando un todo superior.

El reto que se había planteado Ramón y Cajal consistía en llegar a saber cómo conocemos, es decir, desvelar el arcano del pensamiento y de la voluntad. Cajal desechó la vía kantiana porque llevaba a un camino sin salida, aunque el agnosticismo kantiano respecto de lo trascendente pesó en la vida de Cajal más de lo que parece. En cambio, la vía evolucionista de Spencer abría una perspectiva interesante al afirmar la sujeción de todo lo existente al mismo principio evolutivo y a sus leyes. En virtud de esa ley se puede llegar a saber qué es el pensamiento si descubrimos cómo se ha ido formando. Así pues, la psicología fisiológica abandona el camino de la psicología tradicional, centrado en los problemas de la conducta y de la introspección, y se dirige hacia la base fisiológica del hombre. Según Cajal, la morfología neuronal era el camino adecuado para descubrir cómo funciona nuestro cerebro y cómo se ha ido formando.

Comenta Helio Carpintero que la investigación histológica condujo a Cajal al establecimiento de una teoría neuronal del sistema nervioso, donde unidades discretas, las neuronas, entran en contacto entre sí por contigüidad, y se hallan acompañadas de células de la glía. En 1888, sus hallazgos mostraban que había terminaciones libres de las neuritas, y que por tanto el sistema no consistía en una retícula o malla; en suma, que dominaba en el mismo la discontinuidad, en lugar de la continuidad, como se había venido creyendo generalmente. En las notas que fue redactando acerca de sus trabajos y su quehacer de científico, anota que en aquel año había llegado al fin a la «nueva verdad», y junto a otros principios anatómicos y fisiológicos, escribe: «excluida la continuidad substancial entre célula y célula, se impone la opinión de que el impulso nervioso se transmite por contacto…»[146].

b) El hombre

La respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?, escribe Cajal, nos la dan los «hechos». «La vida humana es primaria e indefectiblemente un concepto biológico, naturalista, materialista; eso sí, que quiere elevarse a un nivel superior»[147]. Como individuo, el hombre se explica desde la espe-

---

[145] NÚÑEZ, D., *o.c.*, p. 108.

[146] CARPINTERO, H., *Historia de la psicología en España*, Madrid, Eudema, 1994, p. 154.

[147] Sin abandonar el positivismo, Cajal conjuga el positivismo con el reconocimiento de las diferencias que separan al hombre de los demás seres vivos: «La Ciencia… tiene una gran misión que cumplir… Consiste en… inculcar que el hombre no es un ángel caído y degradado, sino un simio degenerado y ennoblecido que aspira a ser ángel y desea perder los colmillos de la crueldad y las uñas del fanatismo…», en LORENZO, C., *o.c.*, pp. 79-80.

cie a la que pertenece; y como persona, el hombre es el ser más evolucionado del reino animal, gracias al desarrollo que ha alcanzado su cerebro.

La tradición ha explicado al hombre como una dualidad de principios: el material y el espiritual. Don Santiago acepta esta explicación, pero a condición de que se tenga en cuenta lo que de apariencia y de verdad encierra esta teoría. Por una parte, el hombre crea ideas, tiene sentimientos morales y aspiraciones espirituales; pero, también es cierto que el soporte de esa supuesta vida autónoma es enteramente material. Existe una interacción de lo material en lo moral-ideal-espiritual, y de estos en lo material, pero sin salirse nunca del biologismo en que estamos instalados. Lo que llamamos «mundo espiritual», cultura, en definitiva, es la forma superior que ha alcanzado el hombre por obra del evolucionismo general. Lo espiritual-moral no está fuera de la Naturaleza, pero tampoco se puede decir que el biologismo animal exprese la auténtica forma de ser del hombre. Al revés, sin salirse de la Naturaleza el hombre supera su biologismo animal a medida que adquiere formas evolutivas de naturaleza intelectual. Por eso, para Cajal el hombre «está más cerca de la idea socrática y kantiana del hombre como ser perfectible, que del escepticismo sofista o del pensamiento roussoniano»[148].

Ramón y Cajal es optimista en el poder de la Ciencia para eliminar los males presentes que aquejan al hombre, empezando por el peor de todos: la ignorancia. Según él, los humanos arrastramos aún los atavismos ancestrales que actúan sobre nuestro cerebro como si se tratase de un determinismo biológico. Pero, Cajal cree que llegará un día en que el hombre pueda vencer a la misma muerte. Todo es cuestión de voluntad, de trabajo continuado sobre nuestro cerebro, en el que la Naturaleza ha depositado la dirección del Progreso. Por su moldeabilidad, el cerebro puede ser educado, y con la educación se puede ampliar su capacidad cognoscitiva y emancipadora. De hecho, la Humanidad ha vencido ya, de alguna manera, a la muerte convirtiéndola en instrumento de progreso:

> «Surgido precozmente en el hombre primitivo, el terror del no ser ha sido el mejor instrumento del progreso. *El ha modelado la mano, complicado el cerebro* y labrado esas admirables herramientas de defensa, exploración y trabajo que, para Bergson, representan la característica de la racionalidad[149].»

Carlos Lorenzo ve en la idea cajaliana de trabajo humano la fusión del «liberalismo progresista, con la visión socialista-utópica, del ser humano»:

> «Tiempos vendrán en que la ciencia ilumine las conciencias, eleve los corazones… desterrado el culto fetichista del capital… El Cosmos trabaje por nosotros fabricando mercancías a precios irrisorios… el ingeniero del porvenir elabore sin el concurso de la tierra el gluten, la fécula, la albúmi-

---

[148] *Ibíd.*, p. 81.

[149] RAMÓN Y CAJAL, S., *Charlas de café*, Austral, Madrid, pp. 105-106.

> na, el azúcar y la grasa, utilizando la fuerza viva de los rayos solares… el ocio bien ganado… redimidos por solidaridad y el amor… ¡Soberbio y alentador ideal… creamos en él… porque… sólo es realizado lo enérgicamente creído y esperado[150]!»

Según Ramón y Cajal, la ciencia se está mostrando como el medio humano más eficaz contra los males presentes. Ahora bien, aquella no debe funcionar a su aire ni servir a intereses particulares, sino que ha de ser puesta al servicio de la Humanidad. Sólo así se hará realidad el ideal de Hombre al que apunta la evolución general. Por esto pide Cajal que tengamos fe en la Ciencia, porque la fe es el motor de la vida. El ideal nos saca de la inercia al estancamiento. Las dos palancas del progreso humano son el ideal y la voluntad. Los españoles, escribe Cajal, contamos con la obra que mejor ha plasmado la fuerza del ideal en la vida humana: «… el quijotismo… simboliza el culto ferviente a un alto ideal de conducta, la voluntad obstinadamente orientada hacia la luz y la felicidad colectiva»[151].

Don Quijote es la «personificación más exquisita del individualismo y de la abnegación sublime… Don Quijote… siente hacia la especie esa pasión generosa y desbordante de los grandes iniciadores religiosos… Por eso:

> «El quijotismo… depurado… de la locura… tiene, pues, en España ancho acampo en que ejercitarse. Rescatar las almas encantadas en la tenebrosa cueva del error; explorar y explotar, con altas miras nacionales, las inagotables riquezas del suelo y del subsuelo; descuajar y convertir en ameno y productible jardín la impenetrable selva de la Naturaleza… modelar y corregir, con el buril de intensa cultura, nuestro propio cerebro, para que en todas las esferas de la humana actividad rinda copiosa mies de ideas nuevas y de invenciones provechosas al aumento y prosperidad de la vida[152].»

La pregunta por el hombre nos lleva a una nueva pregunta: ¿el hombre «quijote», el científico y luchador contra la adversidad, nace o se hace? Don Santiago responde categóricamente desde su propia experiencia: «Toda obra grande resulta de una pasión al servicio de una idea»; y en España «más que escasez de medios, hay miseria de voluntad»[153]. En un trabajo enviado al Congreso Internacional de Medicina celebrado en Roma el año 1894, Cajal expone que el «ingenio» depende de las conexiones nerviosas:

---

[150] Prólogo a «Evolución superorgánica», de Enrique Lluria, en LORENZO, C., *o.c.*, p. 92.

[151] «Psicología de Don Quijote y el quijotismo». Discurso en el Colegio Médico de San Carlos, el 9 de mayo de 1905. Don Santiago proclama la consigna de una tercera salida de Don Quijote a los caminos de la historia: «orientar las voluntades hacia un fin común, la prosperidad de la vieja Hispania». Estos párrafos están fechados unos pocos meses antes de morir, en 1934.

[152] Cfr. LORENZO, C., *o.c.*, p. 88, n. 48.

[153] RAMÓN Y CAJAL, S., *Los tónicos de la voluntad*, Austral Madrid, 1963. Esta obra es la misma que *Reglas y consejos sobre la investigación científica*, que lleva por subítulo: «Los tónicos de la voluntad». Cajal escribe esta obra teniendo presente los fallos que presenta la investigación en España.

> «… la excelencia intelectual y sus más notables expresiones, el genio y talento, no dependen de la talla o del caudal de las neuronas cerebrales, sino de la copiosidad de los apéndices de conexión o, en otros términos, de la complejidad de las vías de asociación a cortas y a largas distancias[154].»

Cajal estaba convencido de que las conexiones nerviosas pueden mejorarse por medio del esfuerzo personal. La voluntad es la que dirige a la inteligencia, pero siempre y cuando la voluntad se atenga a unos cuantos principios de acción, entre ellos la «independencia de criterio hasta la rebeldía», la «osadía crítica», la «perseverancia», la «atención», etc.[155]. El cerebro es materia plástica y evoluciona anatómica y dinámicamente, adaptándose progresivamente al problema o materia de la atención:

> «Cuanto más reflexiono sobre el problema de la educación, más me persuado de que el cerebro humano no está construido para ajustarse a los libros, sino a las cosas… el niño retiene y comprende mal, porque la atención, mordiente o fijador de la idea, no obró con el vivo resplandor de la percepción directa, sino con el pálido clamor de los símbolos y de las fórmulas abstractas… el concepto… provocado por las desvaídas y mutiladas descripciones de los textos o de los profesores… (cuando) la máquina cerebral trabaja con ecos y sombras… así salen de falsas, entecas e incoloras sus construcciones[156].»

Entre lo psicológico y lo material existe correspondencia total, escribe Cajal. El lado positivo de esta tesis estriba en que, al quedar todo sometido a las leyes naturales, permanece viva la esperanza de que la ciencia llegue a escudriñar plenamente el funcionamiento del psiquismo humano y de la conducta; el lado negativo del positivismo estriba en su incapacidad para explicar aquellas zonas de la personalidad que las nuevas teorías psicoanalíticas estaban descubriendo como reales aunque pertenecientes al ámbito de lo irracional: el inconsciente, los sueños, etc. ¿Somos seres libres, seres determinados o seres irracionales? Para Cajal el hombre es un ser dotado de conciencia y de voluntad, por lo que no puede imaginar al hombre sometido a fuerzas inconscientes[157].

---

[154] RAMÓN Y CAJAL, S., «Histología. Consideraciones generales sobre la morfología de la célula nerviosa», en *La Veterinaria Española,* 20 de julio de 1894, n.º 1320.

[155] *Los tónicos…*, *o.c.*, cap. III «Cualidades de orden moral que debe poseer el investigador», y cap. V «Enfermedades de la voluntad».

[156] RAMÓN Y CAJAL, S., «Cuentas de vacaciones» (Narraciones pseudocientíficas), Madrid, 1885-86. Cfr. Carlos LORENZO, *o.c.*, 98.

[157] Ramón y Cajal mantiene una perspectiva diametralmente opuesta a la freudiana, porque el aragonés no acepta la existencia de una parte inconsciente de la personalidad. En su opinión, el inconsciente es un «barbecho cerebral» y una reserva de imágenes. Cajal publicó en 1908 «Las teorías sobre los sueños»[*Cajal. Revista de Medicina y Cirugía de la Facultad de Medicina de Madrid*, N.º 14 y 15]. Parece ser que Cajal no cambió de opinión sobre los sueños, aunque este tema le preocupó y escribió notas que se han perdido. No entramos en la exposición de las bases histofisiológicas de la psicología, que constituyen el fundamento

c) La religión

Don Santiago expuso en muchas ocasiones cuál era su postura acerca de las cuestiones metafísicas y religiosas, oscilando entre el deísmo unas veces, el panteísmo otras, y en no pocas también mostrando un talante agnóstico. Según Cajal, tanto la personalidad como el sentimiento religioso dependen de distintos modos de asociación celular en el cerebro. Nuestra «sugestiones», escribe Cajal, son debidas al actual estado de desarrollo evolutivo del sistema nervioso. La mayoría de los mitos, dice, nacieron en épocas prehistóricas y miles de años de fe ciega en lo sobrenatural parecen haber creado en el cerebro un «ganglio» religioso. Cajal no especifica si este ganglio ha existido siempre o es un producto cultural.

La ciencia como tal no tiene por qué plantearse los temas básicos de la religión, como son el problema del mal y de la inmortalidad del alma humana. Cajal sí se los planteó, incluso en unos términos que dejan el problema abierto a soluciones que no son del todo positivistas. Así lo interpreta Pedro Laín Entralgo, gran conocedor y admirador de la obra de Cajal, de cuyo teísmo escribe lo siguiente:

> «Quede intacto el problema de la existencia de Dios, cuya realidad entendió Cajal, según sus propios textos, de un modo más deísta unas veces y más panenteísta otras[158].»

En cuanto al problema de la inmortalidad del alma, Laín Entralgo afirma que Cajal «creía en la existencia de un alma inmortal y, en consecuencia, espiritual; su afirmación es paladina». Ahora bien, en tanto que investigador creía en la posibilidad de una explicación puramente científica (materialista) de todas las manifestaciones del progreso humano. De hecho, escribe Laín, «ni una sola vez habla de la realidad del alma en sus escritos neurohistológicos y neurofisiológicos». Indudablemente, existe en Cajal «una especie de grave aporía intelectual» al tener que compaginar la creencia en lo espiritual con los resultados del análisis biofísico y bioquímico.

Laín Entralgo destaca un fragmento de una importante obra escrita al final de la vida de Cajal, en la que «expone sumariamente los varios modos en que se manifiesta la unidad de la célula nerviosa: unidad morfológica, genética, funcional, regenerativa… Todo va muy bien hasta que surge el problema de la unidad funcional»[159]. Laín Entralgo concluye con estas palabras:

---

científico de la visión naturalista de la antropología de Ramón y Cajal. El libro más importante de Cajal lleva el título de *Histología del sistema nervioso del hombre y los vertebrados*. Ed. española, 197-1904; ed. francesa, muy ampliada, 1909-1911. Cfr. LORENZO, C., *o.c.*, pp. 102-110.

158 LAÍN ENTRALGO, P., *Saber leer*, 51 (1992), p. 9.

159 *Ibíd.*, p. 9.

> «Cajal, el Cajal de la plena y definitiva madurez, intuía la necesidad de integrar la unidad morfológica y trófica de la neurona en otra unidad de orden superior; ésa en cuya conceptuación estaba trabajando por aquellos años el filósofo Whitehead, será luego más acabada y rigurosamente elaborada, desde sus propios presupuestos intelectuales, por el también filósofo Zubiri, y temáticamente ha sido utilizada por mí *("Cuerpo y alma")* para ofrecer una solución científica y filosóficamente razonable al secular problema cuerpo-alma o mente-cerebro: la unidad dinámica de la estructura, en tanto que básico modo de ser de las realidades físicas, comprendía entre ellas la del cerebro y el cuerpo humanos. En los distintos niveles del mundo viviente a que tradicionalmente ha sido atribuida el alma —alma vegetativa, alma animal o sensitiva, alma racional o humana—, sólo viendo la realidad de cada uno de ellos como una estructura específicamente cualificada y evolutivamente originada, esto es, sólo situando la serie ascendente de todas estas estructuras dentro del marco conceptual de un evolucionismo de nuevo cuño, capaz de asumir el puramente biológico, sólo así podrán ser entendidas esas hipotéticas «almas» según las exigencias del pensamiento científico y filosófico del nuestro siglo. ¿Aceptaría Cajal, si hoy viviese, este modo de ser materialista, tan distinto del que prevaleció en los siglos XVIII y XIX, y tan compatible con una concepción radicalmente agnóstica y secularizada del universo como con una visión del cosmos esencialmente cristiana[160]?»

d) Cajal y la ciencia española

No queremos concluir esta exposición sin destacar el carácter emblemático que representa el nombre de Santiago Ramón y Cajal para la Ciencia Española. El patriotismo crítico y operativo de Cajal que hemos denominado «quijotismo de la ciencia», es anterior a la crisis de 1898. En su discurso de ingreso en la Real Academia de las Ciencias, del cual saldrá el libro *Reglas y consejos para la investigación científica*, Cajal ataca de frente la cuestión que en 1876 había dado lugar a la famosa «polémica de la ciencia española»: la razón por la cual fue tan escasa nuestra contribución a la génesis y el desarrollo de la ciencia moderna. «España, concluye, no es un país degenerado, sino ineducado», y «la causa culminante de ese retardo nuestro no es otro que el enquistamiento espiritual de los españoles».

Don Santiago fue un hombre de gran voluntad, capaz de superar la falta de medios materiales con la entrega de su vida a la investigación hasta los sacrificios más dolorosos. Para erradicar de los jóvenes españoles el complejo de «inferioridad» intelectual que sentían para la investigación científica respecto de los jóvenes de otros países, Cajal no dudó en ponerse a sí mismo como un ejemplo en donde la voluntad había suplido la falta de medios.

Ramón y Cajal entendía el movimiento «regeneracionista» de España, como un proceso de nivelación con la Ciencia europea y de aumento del

---

[160] *Ibíd.*, p. 9.

«caudal de las ideas españolas circulantes por el mundo». Los pueblos son grandes por sus aportaciones morales, espirituales, estéticas a la Humanidad.

> «Hoy más que nunca urge un supremo llamamiento al heroísmo del pensar hondo y del esfuerzo viril. Me dirijo a vosotros, los jóvenes, los hombres del mañana. En estos últimos luctuosos tiempos, la patria se ha achicado: pero vosotros debéis decir: *A patria chica, alma grande.*» (Discurso pronunciado por Cajal con motivo del homenaje que le tributó la universidad de Madrid).

Un escritor español muy admirado por don Santiago fue el médico navarro Juan Huarte de San Juan, autor de *Examen de ingenios* (1575). Este médico fue un decidido impulsor del método empírico en Medicina, porque los humanos somos seres naturales y, como tales, estamos sujetos a las leyes de la Naturaleza. Huarte explica el temperamento de las personas a partir de la combinación de las cuatro calidades: calor, frío, humedad y sequedad. En el Proemio a su magna obra, el médico navarro le cuenta al rey Felipe II la preocupación que siente por la educación de sus súbditos: «Todos los filósofos antiguos hallaron por experiencia que donde no hay naturaleza que disponga al hombre a saber, por demás es trabajar en las reglas del arte. Pero ninguno ha dicho con distinción ni claridad qué naturaleza es la que hace al hombre hábil para una ciencia y para otra incapaz, ni cuántas diferencias de ingenio se hallan en la especie humana ni qué artes y ciencias responden a cada uno en particular, ni con qué señales se habían de conocer que era lo más importante»[161].

El médico aragonés no tuvo un concepto tan «tiránico» de Naturaleza como el del médico navarro, porque, si bien es cierto que el hombre es naturaleza (determinismo), también es cierto que el hombre es voluntad (autonomía y autorrealización). No obstante, hay algo en común entre estos dos insignes médicos españoles: su preocupación social, sintetizada en el interés por extender a toda la población el bien de la educación; pero, una educación con base científica, metódica, rigurosa. Huarte de San Juan escribe al rey de España en estos términos: «De lo cual entenderá vuestra Majestad cuánto importa a la república que haya esta elección y examen de los ingenios para las ciencia…»[162]. Por su parte, Ramón y Cajal señala el deber que tiene el Estado de fomentar la educación y la investigación:

> «La prosperidad duradera de las naciones es obra de la ciencia y sus múltiples aplicaciones al fomento de la vida y de los intereses materiales. De esta indiscutible verdad síguese la obligación inexcusable del Estado de estimular y promover la cultura, desarrollando una política científica, enca-

---

[161] HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios*, Edic. de G. Serés, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 153-54.

[162] *Ibíd.*, p. 155.

minada a generalizar la instrucción y a beneficiar en provecho común todos los talentos útiles y fecundos brotados en el seno de la raza[163].»

Rafael Salillas Panzano (1854-1923)

Los años de la Restauración coinciden con la época del desarrollo de la mentalidad positivista en España, la cual abarca desde la Biología hasta las Ciencias Humanas, especialmente la Psicología experimental, la Psiquiatría, la Psicología, la Antropología física, cultural y criminal, y la Sociología. Rafael Salillas es un destacado representante de la Antropología criminal[164]. Actualmente está en desuso la denominación Antropología criminal, habiendo sido sustituida por la de Criminología, una rama del Derecho que estudia todo lo relacionado con el crimen. Hasta principios del siglo XX, esta materia era considerada parte de la Antropología social, porque su objeto era el estudio de un tipo particular de hombres, tanto desde el punto de vista físico como desde el punto de vista social y cultural que les hacen distintos de los demás: los criminales o delinquentes, sobre todo los llamados «comunes»[165].

Rafael Salillas pone el origen de la Antropología criminal en la literatura picaresca española, la cual recoge el comportamiento de la sociedad criminal de la época. A esta literatura hay que añadir algunas obras de Juan

---

[163] Ramón y Cajal, S., *Reglas y consejos sobre Investigación científica (Los tónicos de la voluntad)*, 7ª edic., Madrid, 1935, p. 227.

[164] Rafael Salillas Panzano nació en Angüés (Huesca) el 26 de marzo de 1854, hijo de Ramón Salillas, comandante del ejército español, y de María Panzano. Realizó los estudios bachillerato en Huesca, teniendo como condiscípulo a Ramón y Cajal. Hizo luego la carrera de Medicina en Zaragoza y Madrid. Ejerció en Huesca, ciudad de la que también fue alcalde. En 1880 ingresa en la Dirección General de Prisiones, en donde entró en contacto con Luis Simarro Lacambra (1851-1921). Colabora en el diario *El Liberal* de Madrid y en la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, en donde comienza a exponer la triste realidad del sistema penal español. De estos artículos salió su libro *La vida penal en España* (1888), alabado por César Lombroso. Colabora con Álvarez Taladriz en la fundación de la *Revista de Antropología y Ciencias Médico Legales*, reconocida internacionalmente. El año 1896 publica *El delincuente español: el lenguaje*, una obra con claro tinte sociológico, a la que siguió en 1898 *El delincuente español: Hampa*. Salillas ha abierto un camino nuevo en el estudio del delincuente: el nomadismo. Impartió clases en el Ateneo de Madrid, en la Escuela de criminología y en la cátedra de Filosofía del Derecho de la universidad de Madrid, regentada por Francisco Giner de los Ríos. En 1901 publicó una obra-compendio de su teoría antropológica: *La teoría básica bio-sociológica*. En 1906 era nombrado presidente honorario del VI Congreso Internacional de Antropología Criminal celebrado en Turín. Salillas consiguió la creación una *Escuela Española de Criminología*, a la que imprimió un fuerte carácter científico. En 1908 fue vicepresidente de la cuarta sección del Congreso de la Asociación Española para el Progreso de la Ciencia, celebrado en Zaragoza. Fue dos veces diputado al Parlamento por el partido radical, y escribió una obra literaria: *Las dos ideas*, drama en tres actos, que se estrenó en el Teatro Español de Madrid el año 1884. Falleció el 22 de mayo de 1923.

[165] Caro Baroja, J., *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, CSIC, Madrid, 1985, pp. 245 ss.

Huarte de San Juan, de Mateo Alemán, de Cervantes y de Quevedo, en las cuales hay abundantes observaciones sobre los delinquentes. Esta afirmación de Salillas es más fruto de su «nacionalismo radical» que de su convencimiento, porque en las literaturas de otros países se encuentran también informaciones sobre los delinquentes. Lo que pretendía Salillas con esta afirmación era dignificar la Ciencia Española. Según él, la literatura picaresca española era una prueba de la aportación española a la Ciencia.

La novedad de la teoría criminalista de Salillas radica en el establecimiento del concepto de «pobreza» como punto de partida de la delincuencia. No se trata de evidenciar una observación empírica que está al alcance de cualquiera, sino de profundizar en los factores fisiológicos y sociológicos que lleva consigo la pobreza. «La teoría criminológica de Salillas es una teoría sobre la nutrición donde se entrecruzan conceptos demográficos, como nomadismo y sedentarismo con otros referentes a evolución, degeneración, atavismo, herencia, todos ellos definidos bajo una idea común: la nutrición del individuo. Nos encontramos con un compendio teórico nuevo que se aleja de las corrientes ideológicas tradicionales de la antropología criminal, a la que pretende remodelar dándole un nuevo carácter, dirigido más hacia una vertiente sociológica que morfológica, pero sin abandonar el espíritu propio y característico de la Escuela Italiana: la definición del delinquente»[166].

La pobreza, como carencia alimentaria, es la responsable de la existencia del delinquente por la relación directa que existe: «La evolución de la personalidad es la propia evolución de la nutrición»[167]. Mediante el control de los alimentos, el medio condiciona el comportamiento humano, dando lugar a dos tipos de comportamientos demográficos: sedentarismo y nomadismo. El primero corresponde a una situación de abundancia de alimentos, y el segundo es debido a la falta de los mismos. Según Salillas, lo importante en uno y otro caso es que la dinámica nutricional es la responsable de establecer características sociológicas, psicológicas y anatomofisiológicas propias, capaces de definirlos antropológicamente.

---

[166] La Escuela Antropológica Italiana, tiene su origen en los conceptos antropológicos que sobre el delincuente estableció Cesare Lombroso en su obra *L'Uomo delinquente* (1876), modificada en posteriores ediciones. El profesor de Biología, Andrés GALERA GÓMEZ, ha estudiado la Antropología criminal de Rafael Salillas. Citamos los estudios principales de este autor que hemos tenido en cuenta en nuestra exposición: «Rafael Salillas: medio siglo de antropología criminal en España», en *Llull*, 9 (1986), pp. 81-104; *Ciencia y delincuencia. El determinismo antropológico en la España del siglo XIX*, CSIC, Sevilla, 1991; «La antropología criminal en España: su proceso de asimilación y evolución», en *Asclepio*, XXXIX, 1 (1987), pp. 273-289; «La antropología criminal española del fin de siglo», en *Investigaciones psicológicas*, 4 (1987), pp. 155-161; «Acracia y antropología criminal: ciencia y revolución social decimonónica», en *Asclepio* 2 (1988), pp. 247-266. La profesora María D. FERNÁNDEZ, publicó en la universidad de Santiago de Compostela su tesis doctoral sobre *El pensamiento penitenciario y criminológico de Rafael Salillas*.

[167] SALILLAS, R., *El delincuente español: Hampa*, nota 37, p. XII.

Tras establecer las dos divisiones demográficas, Salillas analiza el vínculo de unión entre alimentación de los individuos y la existencia de rasgos morfológicos, y el comportamiento social del delinquente. La carencia del necesario alimento en la etapa de desarrollo de la persona provoca un estado de degeneración orgánica que influye en la constitución morfológica y en el comportamiento de esa persona. En este sentido, el delinquente habría que englobarlo en la categoría de los nómadas (la búsqueda de alimentos provoca el delito), pero no es al elemento externo a lo que se refiere Salillas, sino a la alteración interna que sufre el organismo de la persona que carece de alimentos, causa de ese tipo humano original llamado «delinquente». Las deficiencias de alimentación se traducen en una alteración en los procesos anabólicos del organismo, que en individuos en estado de crecimiento originan alteraciones morfológicas constitutivas de un proceso de degeneración. Surge así el delinquente innato, fruto de esa degeneración interna provocada por la falta de alimento. Un ejemplo de esto es el «cretinismo». Salillas no recurre a la terminología tradicional usada en este campo, como atavismo, herencia, degeneración o epilepsia, pero tampoco se aparta del espíritu positivista que la origina; Salillas trata de dar a esos conceptos una orientación nueva integrándolos en un cuerpo teórico diferente y que desborda el ámbito del delito: la nutrición como base del comportamiento social. Así, frente al concepto de «degeneración» como desorden genético (anormalidad hereditaria) que conduce a la extinción de la especie en el curso de pocas generaciones (Darwin, Comte y Lombroso), Salillas ofrece un concepto de alteración de desarrollo basado en una insuficiencia nutritiva que tiene como causa los influjos alimentarios y las condiciones nutricias del medio. El propio Lombroso, a pesar de no coincidir en este punto con Salillas, valoró positivamente la exposición que hace el antropólogo aragonés en *El delinquente español: Hampa*, y trató de que fuera traducido al italiano.

Sobre la degeneración como cualidad específica del delinquente, Salillas evolucionó teóricamente desde una posición tradicional que considera la delincuencia como alteración genética, a otra posición más sociológica, en la que la delincuencia responde a un proceso de alteración nutritiva. La teoría del «criminal nato» de Lombroso se enmarca dentro de la primera posición: los delinquentes, entre los que hay que incluir otros tipos de «degenerados», como los alcohólicos y los locos, son efecto de una regresión evolutiva. Según Salillas, existe en la especie humana una evolución progresiva y otra regresiva. La segunda es objeto de la Antropología criminal, y debe ser controlada para salvaguardar la especie humana. Pero, ¿cómo se sabe que estamos ante un estado degenerativo, hereditario y no ante un caso aislado de acción delictiva? Salillas es muy crítico en este punto con las valoraciones poco sistemáticas que ofrecen algunos criminalistas sobre los grupos y subgrupos étnicos. El antropólogo aragonés integra el concepto de delincuencia en el contexto general de la evolución, de donde aquél surge como un proceso regresivo. El delinquente es la expre-

sión del pasado, lo que fuimos y lo que nunca debemos volver a ser[168]. En este sentido, Salillas explica el carácter hereditario de la degeneración como un estado anómalo producido por la detención del desarrollo en el individuo. Éste sigue intrauterinamente un proceso similar al que sigue la especie humana en su evolución. Si el niño detiene su desarrollo en un determinado momento de su vida, poseerá sólo los caracteres propios del momento evolutivo en el que se produjo la interrupción. «Así es posible interpretar la degeneración como un conjunto de anomalías o aberraciones atávicas, que corresponderán con signos antropológicos propios de etapas evolutivas anteriores al devenir del hombre como *Homo sapiens*»[169].

Un aspecto novedoso de la teoría de Salillas se refiere al mecanismo de la transmisión hereditaria. El antropólogo aragonés piensa que existen caracteres innatos degenerados. De la misma manera que el aspecto morfológico del individuo pasa por sucesivas etapas de evolución, así también su material cromosómico sufre un proceso análogo acorde con la expresión fenotípica que representa. Cada etapa evolutiva tendrá una expresión genética propia, que sería la que acompañase al estado morfológico en ese momento; y sería definitiva si se produjese la detención del desarrollo. A esa transmisión genética de caracteres innatos (patrimonio genético de la especie), Salillas añade una transmisión de caracteres adquiridos que tienen significación exclusiva en el material genético del individuo (patrimonio genético individual).

Salillas establece tres causas capaces de provocar alteraciones genéticas responsables de la aparición de caracteres degenerados: déficit de desarrollo, déficit de contenido y déficit de involución. Entiende por déficit cualquier alteración genética vinculada a aspectos psicológicos, de inmadurez y senectud. En este punto, lo importante de la teoría de Salillas es que permite explicar la existencia de una forma de degeneración no vinculada con la secuencia evolutiva, y, por tanto, pone en cuestión la idea del proceso regresivo. «Lo cual es un dato significativo, pues representa un alejamiento de los argumentos tradicionales de la antropología criminal, lo que sitúa el pensamiento antropológico de Salillas dentro de un positivismo sociológico del que posiblemente sea uno de los más claros exponentes»[170].

Rafael Salillas fue en España el alma de la Escuela de Criminología, fundada en 1903, a la que pertenecieron Félix de Aramburu, Federico Olóriz, Manuel Antón, Luis Simarro y Manuel B. Cossío. Su pensamiento antropológico discurrió entre el positivismo y la sociología o «positivismo

---

168 GALERA, A., «Rafael Salillas: medio siglo de antropología criminal española», *o.c.*, p. 99.

169 *Ibíd.*, p. 99.

170 *Ibíd.*, p. 101.

sociológico». Salillas se distinguió por su crítica reformista encaminada a dotar a la Criminología de base científica adecuada[171].

Odón de Buen y del Cos (1863-1945)

La falta de una biografía adecuada sobre este científico aragonés, ha hecho que su nombre se haya diluido en la neblina del olvido[172]. Tras obtener la Licencia en Historia Natural, tuvo la suerte de ser elegido para llevar a cabo diversos experimentos oceanográficos, habiendo obtenido en los mismos resultados espectaculares. Descubrió un pez góbido y dos variedades de isópodos, que recibieron respectivamente los nombres de *Odondebuenia balearica*, *Porcilio Bueni* y *Metapontus Bueni*. De 1889 a 1911 ocupó la cátedra de Zoología y Botánica de la universidad de Barcelona, pasando a continuación a la Universidad Complutense.

Ideológicamente, Odón de Buen fue salmeroniano, es decir, republicano en política y positivista spenceriano en ciencia. Durante su estancia en Barcelona, además de catedrático fue concejal del Ayuntamiento y defensor, junto con Ramón y Cajal, de la Escuela Moderna. Como científico su actividad estuvo ligada a los estudios oceanográficos: trazó cartas de pesca, analizó corrientes, la fauna y la flora mediterráneas, corrigió las cartas náuticas, determinó las migraciones de las especies, observó la contaminación por el petróleo y puso en funcionamiento varios laboratorios oceanográficos (Vigo, Las Palmas, Málaga, Palma de Mallorca, etc.). Sus obras escritas sobre geobotánica son numerosas, y lo mismo hay que decir de sus trabajos sobre oceanografía[173].

En relación con el pensamiento filosófico, Odón de Buen es considerado uno de los principales introductores del darwinismo en España[174]. Este dato sobrepasa lo meramente histórico debido a las luchas ideológicas que las ideas de Darwin originaron en España a finales del siglo XIX. Odón tomó parte activa en la defensa de la teoría evolucionista. A juicio del científico aragonés, a mediados del siglo XIX había tenido seguidores en España la teoría transformista[175], pero gracias a la libertad de expresión

---

[171] *Ibíd.*, p. 101. Cfr. Núñez, D., *La mentalidad positiva en España*, Madrid, UAM, 1975, p. 143 ss.

[172] Nació en Zuera (Zaragoza) el año 1863, en el seno de una humilde familia. El padre era sastre. Descubiertas tempranamente sus cualidades intelectuales, el Municipio le otorgó una beca para estudiar el bachillerato, y la carrera universitaria en Zaragoza y Madrid. Al inicio de la guerra civil se encontraba en Mallorca y fue hecho prisionero. Tras ser canjeado por los hermanos Primo de Rivera, se refugió en México, donde falleció en 1945.

[173] *Resumen de las lecciones orales sobre Geología*, Barcelona, 1906*; Memorias del Instituto Español de Oceanografía: organización y labor efectuada por el Dr. Odón de Buen*, Madrid, 1932.

[174] Darwin, Ch., *Sobre el origen de las especies a base de la selección natural*, 1858.

[175] Buen, O., «Las ciencias naturales en España y América», en *Historia Natural*, 2 vols., Barcelona, s.f., p. 122.

reinante durante el sexenio revolucionario (1868-74), el darwinismo se propagó rápidamente. Algunas cuestiones que hasta entonces no habían podido ser tratadas en público, pudieron ser discutidas en los ateneos. El evolucionismo fue una de las ideas que más dio que hablar por parte de defensores y detractores. En esos años se produce una verdadera avalancha bibliográfica sobre el darwinismo[176]. La discusión sobre el evolucionismo se acentuó tras la publicación de la otra obra de Darwin: *Descendencia del hombre y selección en relación con el sexo* (1871). El viejo tema de la lucha entre ciencia y religión volvió resurgir con fuerza.

Odón de Buen evolucionó en sus ideas como muchos españoles formados en el krausismo: desde el Monismo panteísta y metafísico a un Monismo positivo spenceriano y haeckeleriano. Por su edad, Odón se formó intelectualmente en el Monismo positivo, ampliamente divulgado a raíz del triunfo de la Gloriosa (1868) y cultivado durante la Restauración[177]. Este Monismo era una radicalización del evolucionismo darwinista, pues mientras éste subordinaba la evolución a dos factores: la selección de los fuertes y la selección sexual, tanto Herbert Spencer como Ernesto Haeckel proponían un evolucionismo mecánico y universal, que abarca desde los átomos a la vida del hombre. La diferencia entre Spencer y Haeckel está en el grado de radicalidad, más materialista el segundo que el primero. Por esta razón tuvo más seguidores en España el evolucionismo spenceriano. En el fondo, este evolucionismo era también más filosófico

La idea evolutiva, junto con la idea básica monista, configuran los dos principios fundamentales de la concepción del mundo positivista. En efecto, la ciencia sólo ofrece hechos desconexos, pero nuestra mente está exigiendo la unidad de los mismos, pues sin ella no hay conocimiento completo. Por eso es necesaria la filosofía, que es «un conocimiento en el más alto grado de generalización». Ahora bien, esta filosofía opera inductivamente: establece proposiciones simples hasta llegar a las proposiciones más generales y universales, alejadas del plano de lo particular. Según Spencer, este monismo positivo o científico es por su misma naturaleza agnóstico. Pero no todos los krausistas lo consideraron así. Algunos vieron en la filosofía spenceriana una prolongación del krausismo. Cabía, por tanto, una visión metaempírica de la ciencia natural. Este fue, probablemente, el caso de Nicolás Salmerón (1838-1909), en cuyas filas políticas militó Odón de Buen.

A juzgar por la agria polémica que el científico zufiarense mantuvo con el obispo de Barcelona, cardenal Casañas, a propósito de las ideas darwinistas, creemos que su mentalidad filosófica fue típicamente spenceriana,

---

[176] RODRÍGUEZ CARRACIDO, J. R., *Estudios histórico críticos de la ciencia española*. Presentación de A. Moreno y J.-Josa, Barcelona, Alta Fulla, 1988.

[177] NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva en España*, Madrid, UAM, 1987.

basada, por tanto, en un monismo positivista y crítico o agnóstico. En 1886 fue destituido de su cátedra por defender estas ideas, pero fue inmediatamente repuesto, ante el escándalo originado. Durante su estancia en Madrid colaboró en la revista anticlerical *Las Dominicales del Libre Pensamiento*. En su destierro de México siguió defendiendo las ideas por las que había luchado en España.

ANDRÉS MARTÍNEZ VARGAS (Barbastro, 1861 - Barcelona, 1948)

Odón de Buen. El primero regentaba la cátedra de Zoología y Botánica, y el segundo la de Pediatría. Martínez Vargas fue, además, rector de dicha Universidad. A ambos les unía el ideal pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza, pero en versión catalana. Cataluña no permaneció al margen del krauso institucionalismo. Una vez creada la ILE de Madrid, surgieron imitaciones por casi todas las regiones. El Ayuntamiento de Barcelona creó colonias escolares para los niños pequeños. En el ámbito de la enseñanza media, la creación más brillante fue la de los *Institut Escola*, con un programa muy semejante al de los centros de Madrid, aunque en Barcelona no gozaron de la aprobación oficial hasta 1931.

Los inicios del krauso-institucionalismo en Barcelona coinciden con la implantación de la Escuela Moderna (1901-1906), del anarquista Francisco Ferrer Guardia (1859-1909), basada en un racionalismo pedagógico, muy en consonancia con el positivismo cientista de la época. Tanto Odón de Buen como Martínez Vargas colaboraron activamente en la misma.

La renovación pedagógica llegó también a la Universidad, inaugurando una enseñanza más dinámica dentro de las aulas, y fuera de la Universidad a través de los programas de Extensión Universitaria. Los dos catedráticos aragoneses contribuyeron con su prestigio a elevar el nivel de la enseñanza universitaria, y fueron los principales animadores del movimiento de Extensión Universitaria de principios de siglo, cuyo órgano de expresión llevaba el título de *La Cultura Popular*. Martínez Vargas fue uno de sus redactores.

Dentro del campo de su especialidad, la Pediatría, Martínez Vargas tradujo el *Tratado de enfermedades de la infancia*, del pediatra francés Jules Comboy (1905); dirigió la versión castellana de la *Handbuch der Kinderheilkunde*, de M. Pfaundler y A. Scholssmann (1919). Escribió *Historia de la Pediatría Española* (1952-54) *y Tratado de Pediatría* (1915).

Su labor social cuajó en la creación de Institutos de Higiene para la infancia en varias localidades, y en la divulgación de estas ideas a través de numerosos escritos. De esta forma contribuyó Andrés Martínez Vargas al regeneracionismo científico de España desde tierras catalanas.

José María Llanas Aguilaniedo (1875-1821)

En la Barcelona modernista de finales del XIX desarrolló José María Llanas sus dos vocaciones: la familiar, licenciándose en Farmacia, y la personal, cultivando la literatura[178]. Cuando en 1896 es destinado a la Farmacia Militar Sucursal de Sevilla, lleva consigo la huella del Modernismo europeo, el conocimiento temprano de Nietzsche, el propósito higienizador de las lacras sociales mediante la ciencia (atento al desarrollo de la sociología criminal y experto observador del alcoholismo en los barrios obreros), y cierta inclinación hacia los aspectos sentimentales de la persona.

Trasladado a Madrid (1898), entra en contacto con lo más granado de la ILE, Francisco Giner de los Ríos y Joaquín Costa, y con los principales estudiosos de la antropología criminal: Rafael Salillas y Constancio Bernaldo de Quirós (1873-1959). En Madrid publica su gran obra: *Alma contemporánea. Estudio de estética* (1899), bien recibida por la crítica literaria. «Convencido de que el Modernismo es, ante todo, un estado de sensibilidad evolucionada y un propósito regenerador de la realidad mediante la ciencia, frecuenta Llanas los medios académicos de la sociología y el gabinete de estudio, antes que la bohemia o la ruidosa tertulia. Solitario y reservado… cumple con su propio ejemplo el plan de vida regenerador de la atonía cerebral moderna: el trabajo, la contención sexual tolstoiana, el activismo patriótico; deportes, en suma, espirituales y físicos, que mantengan en alto un quehacer optimista superador del pesimismo decadente»[179].

Los años de estancia en Madrid fueron los más fecundos desde el punto de vista científico. Publicó con Bernaldo de Quirós y José M.ª, *La mala vida en Madrid* (1901). Es un estudio psico-sociológico del hampa elemental y primitiva del Madrid de fines del XIX, con un Prólogo de Cesare Lombroso[180]. Sobre el mismo tema, pero con distinta ubicación geográfica (Londres, París, Berlín, Roma) habían escrito los primeros criminalistas europeos. El libro de Llanas fue traducido al alemán (1909). Llanas tradujo al español obras en las que se estudia la realidad psiquiátrica y carcelaria, o la situación social de la mujer.

En *La mala vida en Madrid* presentan Bernaldo de Quirós Llanas una galería de los tipos humanos de «mala vida» que abundaban en algunos barrios madrileños: tatuajes, atracadores, espadistas, guapos de casa de

---

[178] Nació en Fonz (Huesca) el 8 de diciembre de 1875, hijo del farmacéutico afincado en la localidad. Tras realizar los estudios de bachillerato en Huesca, cursó Farmacia en la universidad de Barcelona (1891-95). Falleció en Huesca el año 1921.

[179] Broto Salanova, J., Introducción a la obra *Alma contemporánea*, Huesca, IEA, 1991, p. XVII.

[180] Bernaldo de Quirós y José M.ª Llanas, *La mala vida en Madrid*, Edición y notas de Justo Broto Salanova, Introducción de Luis Maristany del Rayo, Prólogo de Manuel Reverte Coma, Huesca, IEA-Ed. Egido, 1998.

juego y de mancebía, hebilleros y tomadores de dos, estafadores, timadores, prostitutas, pervertidos sexuales, vagabundos, alcohólicos. La descripción de estos tipos humanos va acompañada de una explicación sociológica y psicológica sobre el origen y el final de estas personas. Todo ello acompañado de abundantes fotos y estadísticas.

La Antropología criminal tuvo su momento álgido ente los años 1870-1900. Las teorías del «delinquente nato», de Cesare Lombroso, despertaron un interés inusitado, porque se pensó que se habían descubierto las causas de la conducta criminal (factores básicos, atavismo, degeneración, epilepsia). Las investigaciones craneométricas de miles de criminales, unidas a los factores anatómicos, fisiológicos y mentales que se iban señalando, parecían demostrar que el criminal poseía una serie variada de estigmas degenerativos que permitían realizar su diagnóstico y predecir futuras conductas delictivas[181].

Cuando Llanas y Bernaldo de Quirós redactaron este libro, la teoría de Lombroso ya había sufrido alguna transformación, aceptada por el propio Lombroso. Rafael de Salillas, autoridad indiscutible en España como criminalista y antropólogo, les pone al corriente de las nuevas teorías. En el campo de la ciencia había que ser menos dogmático y, por el contrario, había que hacer más trabajo de campo. Salillas creó un Laboratorio de Criminología, con carácter interdisciplinar. Los autores del libro, en agradecimiento a quien les encaminó hacia el estudio del «delinquente español», título de una obra de Salillas, le dedicaron el libro. «Al Señor Don Rafael Salillas: Con nuestra *Mala vida en Madrid* venimos nosotros ahora bajo su bandera, y, al hacerlo, nuestro libro no podría ir dedicado sino a usted, que la sostiene con tanta honra y provecho para nuestra tierra, y que tanto auxilio nos dispersó para llevar a cabo nuestro proyecto».

La investigación científica no impide a Llanas publicar, de tanto en tanto, algunas novelas (*Del jardín del amor*, 1902; *Navegador pintoresco*, 1904; *Pityusa*, 1907) que contienen estudios de delincuencia superior y de tipos de anormalidad evolucionada. Todo ello expresado con un lenguaje moderno, innovador. La vida literaria de Llanas se vio truncada como consecuencia de la enfermedad mental que le aquejó tempranamente[182].

De todas las obras de Llanas, la que ha pasado a la consideración de los críticos literarios y de los historiadores del pensamiento es *Alma contemporánea. Estudio de estética*, publicada en plena juventud. Llanas contaba 24 años. En ella aflora todo el bagaje de lecturas sobre corrientes literarias, artísticas, sociales que había asimilado en los años que vivió en la Barcelo-

---

[181] Reverte Coma, J. M., Prólogo, XXI.

[182] Mainer, J-C., «La crisis de fin de siglo a la luz del "emotivismo": sobre *Alma contemporánea* (1899) de Llanas Aguilaniedo», en *Letras Aragonesas*, Zaragoza, Ed., Oroel, 1989, pp. 97-115.

na de la Reinaxença. Sin embargo, la ambientación es sevillana, pues fue aquí, participando en las tertulias, donde concibió la idea de escribir una obra que resolviera definitivamente el problema de la esencia del arte.

El título de la obra: *Alma contemporánea*, describe la percepción que el autor tiene de su época en lo literario, dominada por un «poético pesimismo, un ocaso que nos habla en lengua misteriosa de infinito… Es el anuncio de la noche de la inteligencia que ha de renacer para vivir el nuevo día» (Introducción). Evidentemente, el cansancio de fin de siglo que Llanas ha percibido es un síntoma del Modernismo: se está en desacuerdo con la producción artística, y al mismo tiempo se busca un nuevo arte, que Llamas denomina «emotivismo».

Llamas ha entrado en un dilema: por una parte está la necesidad de una literatura intelectual, y por otra la complicidad estética con el mundo de las almas crepusculares. El autor de *Alma contemporánea* sintetiza a su manera el grave problema que tenía planteado la estética en ese momento: las relaciones entre ciencia y arte. Sobre la mentalidad positivista de la época pesaban los análisis de Cesare Lombroso (1836-1909), autor de *L'Uomo delinquente*, y de *L'Uomo di genio*, obra ésta en la que traza las semblanzas anómalas de Renan, Rossini, Manzzoni y de una larga lista de escritores, músicos y filósofos. Sus estudios son clínicos y científicos. A imitación de Lombroso la crítica literaria no sólo analizaba las obras literarias desde el punto de vista del placer que producen, sino también la inteligencia que las crea, las circunstancias entre el autor y su obra, entre lo social y lo psíquico. En este contexto científico-literario hay que colocar la obra *Alma contemporánea*, y la «osadía juvenil» de Llanas creyéndose en posesión de la teoría definitiva sobre el arte.

¿En qué consiste el *emotivismo*? Llanas lo explica en los capítulos séptimo «Investigación filosófica de la obra literaria» y octavo «El emotivismo. Bases filosóficas» de *Alma contemporánea*. En los seis primeros capítulos analiza la situación de la literatura en Europa y en España. La literatura es un fenómeno cultural sujeto a las leyes de la evolución, como todo lo humano (Spencer). De acuerdo con las leyes del progreso del conocimiento humano trazadas por Comte, hemos entrado ya en la etapa de la Ciencia. Los españoles, a juzgar por las obras que producen, están aún en la época de la religión. ¿Quiere esto decir que la literatura será superada o integrada por la Ciencia? Algunos positivistas piensan que si lográsemos manipular adecuadamente el cerebro humano, que está infradesarrollado, aumentaría la inteligencia del hombre y su poder de crear grandes obras literarias. Llanas, antropólogo criminalista, cree en esta posibilidad, pero duda de sus resultados por lo que respecta al arte, porque una obra literaria se basa en la emoción, la cual no está sujeta al control del cerebro.

El arte es emotividad; la obra de arte es, ante todo, emoción, no análisis. Esto, que era algo conocido, sin embargo no había sido desarrollado científicamente. Este es el objetivo que se propuso desarrollar Llanas con

su teoría del emotivismo: elaborar una estética con criterios científicos de la psicofisiología.

El punto de partida es el ansia de emociones que sentimos los humanos. El hombre moderno es un ser esencialmente emotivo, busca ansiosamente experimentar emociones y poderlas expresar. O nos emocionamos o nos aburrimos, es decir, nos esclerotizamos. Pero cada persona busca las emociones de distinta manera: unos las buscan en el alcohol y la droga, y otros en la vida activa, en la consecución de algún ideal. Se trata, por tanto, de rehabilitar la emoción ennobleciéndola, hasta constituir con ella «la base de un arte eminentemente sincero, cuya sencillez y naturalidad corran parejas con su grandeza, y en la cual todos los esfuerzos del artista se concentran en el objetivo de interpretar lo bello más elevado y universal tal como le sienten los espíritus más cultos, más delicados y absolutamente artistas de nuestro tiempo o de otro cualquiera de los venideros; reservar a la emoción, en una palabra, no el papel de excitación fugaz y del momento, sino el de manantial fecundísimo de sentimientos e ideas, que puestas en un todo al servicio de lo bello por excelencia, dignifiquen en vez de degradar, de ahí el fin del emotivismo y sus rasgos principales como tendencia, que pongo a la consideración de la gente nueva»[183].

La emotividad es una corriente de vida que se plasma en obras que buscan expresar la belleza ideal. Esta, a su vez, tiene para el hombre un efecto regenerador, porque le lanza a un trabajo de búsqueda y de autorrealización. «Llanas ofrecía con su emotivismo una propuesta regeneradora muy concreta, apoyada en la medicina clínica y en la estética de algunos autores. Es un recetario de farmacopea espiritual», comenta Broto Salanova. En los capítulos anteriormente indicados, explica Llanas las condiciones ideales que tanto en el fondo como en la forma debe reunir la obra literaria para poder ser considerada «moderna»: grandeza, trascendencia, humanidad, concisión, sencillez y absoluta naturalidad.

13. LA RENOVACIÓN DEL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO

La necesidad de renovar la filosofía que se enseñaba en las Universidades se venía arrastrando en España desde finales del siglo XVII, y se acentuó después con el movimiento de los «novatores» (principios del XVIII). A mediados del siglo XVIII los jesuitas cervarienses intentaron armonizar lo esencial de la escolástica con los nuevos descubrimientos científicos de la matemática, de la física y de la biología (eclecticismo). A finales de ese siglo, el atomismo filosófico fue dando paso al empirismo de Locke, al sensismo de Condillac, de Laromiguière y al materialismo de Destutt de

---

[183] LLANAS, J. M.ª, *o.c.*, p. 240.

Tracy. Jaime Balmes (1810-1848), formado en la universidad de Cervera, se adelantó a la reforma de la escolástica, abriendo el pensamiento tradicional a la filosofía de la Modernidad: Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant y filosofía escocesa del «sentido común».

La prematura desaparición del filósofo catalán Jaime Balmes coincide con los inicios de la expansión krausista en España por obra de Julián Sanz del Río (1814-69). Al principio, los escolásticos hicieron frente a las doctrinas materialistas, idealistas y positivistas de principio y mediados del siglo XIX refugiándose en un espiritualismo intuicionista u ontologista, que no siempre fue bien visto por la suprema autoridad de la Iglesia. Por otra parte, aleccionados por la condena papal de la doctrina «ultramontana» defendida por los filósofos tradicionalistas franceses José de Maistre y Luis de Bonald, los escolásticos comenzaron a dirigir su atención hacia los mejores autores de la tradición escolástica, con especial referencia a santo Tomás de Aquino. Este fenómeno de vuelta al pasado no era exclusivo del tradicionalismo español, pues se enmarcaba dentro del movimiento de renovación de la escolástica que se estaba extendiendo por todos los ambientes católicos de Europa a partir de Italia.

Como sucede en todos los movimientos que miran al pasado, existe el grupo de los que tratan simplemente de resucitarlo y el grupo de los que miran al pasado pero teniendo en cuenta el movimiento de la historia. En España hubo un primer «renacer» de la filosofía tomista en el siglo XVI, impulsada por los grandes teólogos dominicos de Salamanca ante los graves problemas morales que planteaba a la conciencia española la conquista y colonización de los indios americanos. El renacimiento tomista del siglo XIX viene impulsado por el temor que suscita el auge de las nuevas filosofías y del positivismo. De los seguidores de santo Tomás, hubo algunos que interpretaron materialmente la filosofía del santo dominico, como si todavía estuvieran en el siglo XIII. Otros, en cambio, actualizaron el sentido filosófico de los principios del tomismo. Entre los primeros destacó el catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense, Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), y en menor medida, el catedrático zaragozano Antonio Hernández Fajarnés (1851-1909), que le sucedió en la cátedra complutense. Entre los segundos sobresalió fray Ceferino González (1831-1895), considerado como un adelantado de la restauración del tomismo, primero desde su cátedra en Manila (Filipinas) y después en España. Así, en el tema del evolucionismo mantuvo una posición abierta a la ciencia[184].

Este dominico mantuvo una estrecha amistad con don Manuel García y Gil (1802-1881), arzobispo de Zaragoza (1858-1881), perteneciente tam-

[184] Ceferino GONZÁLEZ (1831-1895) enseñó en la Universidad de Santo Tomás de Manila. Volvió a España y tomó las riendas de la renovación del tomismo.

bién a la orden de Predicadores. Manuel García fue uno de los jerarcas españoles que más batallaron para que santo Tomás fuera declarado Patrono universal de las escuelas católicas[185].

La renovación del tomismo se dejó sentir de modo especial en Zaragoza debido a la elevación del Seminario Metropolitano de Zaragoza a Universidad Pontificia (1897), con las siguientes Facultades: Sagrada Teología, Derecho Canónico y Filosofía Escolástica. El primer cuadro de profesores de Filosofía estuvo compuesto por los doctores Juan Codera Igües, Miguel Asín Palacios y Alberto Gómez Izquierdo[186].

Antonio Hernández Fajarnés (1851-1909)

Antonio Hernández Fajarnés se formó intelectualmente leyendo las obras de Jaime Balmes, del que fue un gran admirador[187]. Apreciaba especialmente en este filósofo catalán su orgullo de ser español, haber criticado el idealismo alemán, y ser un renovador del pensamiento cristiano en España. Se interesó de modo particular por la filosofía francesa, muy centrada, por aquellos años, en la polémica espiritualismo-positivismo. Esto le llevó a abandonar la polémica española entre escolástica y krausismo, y a centrarse de lleno en la elaboración de una filosofía que contrarrestara la creciente expansión de las doctrinas positivistas. A juicio de Hernández Fajarnés, era más urgente combatir el positivismo que el krausismo, puesto que esta filosofía mantenía la idea de Dios entre sus postulados, aunque la interpretara panteístamente. El positivismo, en cambio, era una filosofía monista y materista, negaba la existencia de las entidades metafísicas y declaraba que el conocimiento científico era el verdadero conocimiento. Movido por esta idea, Antonio Hernández se entregó a la elaboración de unos Cursos escolares que denominó Principios de Metafísica,

---

[185] Gómez, V. T., *El cardenal de Zaragoza Fr. Manuel García y Gil, O.P.* Valencia, Dominicos de Torrent, 1990.

[186] *Erectio Canonica Facultatum Sacrae Theologiae, Juris Canonici et Philosophiae Scholasticae in Caesaraugustano Seminario*, Zaragoza, 1897.

[187] Nació en Zaragoza el 17 de enero de 1851. Realizó sus estudios en el colegio de los escolapios, en el Seminario Conciliar de Zaragoza y en el Instituto de Enseñanza Secundaria de esta ciudad. En la Universidad de Zaragoza cursó la carrera de Filosofía y Letras, doctorándose en 1871. Se licenció en Derecho el año 1880. En 1874 obtuvo por oposición la cátedra de Metafísica de la Universidad de Zaragoza. Fue rector de esta Universidad por espacio de catorce años, hasta que en 1900 pasó a ocupar la cátedra de Lógica Fundamental en la Universidad Central de Madrid, sucediendo a Juan Manuel Ortí y Lara. En Madrid se relacionó con el padre Ceferino González. Falleció repentinamente en Madrid el día 26 de marzo de 1909. Era miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y de la Real Academia Española de la Lengua. Sucedió en el sillón a José María Pereda. Dentro del ámbito político, fue senador por la provincia de Soria y por la Universidad de Zaragoza.

en los que armoniza la ciencia experimental con los principios metafísicos. Este era el camino que, a juicio del catedrático zaragozano, se debía seguir en la «restauración» de la filosofía del «Ángel de las escuelas«, expresión con la que los «renovadores del tomismo» llamaban a santo Tomás de Aquino[188].

Al poco tiempo de ganar por oposición la cátedra de Metafísica de la universidad de Zaragoza, le encargaron pronunciar el Discurso de apertura del Curso 1876-77[189]. En él afloran ideas, preocupaciones y críticas que irá repitiendo en sus escritos posteriores. Entre esta obra y la última que publicó, siendo ya catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, no se nota ningún cambio en cuanto al tono expositivo: ampuloso, oratorio, apologético, con frases alargadas en las que saca a relucir nombres y teorías de filósofos y de científicos, pero sin citar las fuentes de inspiración. Todo lo fía a la memoria, como hacen los oradores. Leyendo sus obras se saca la impresión de que Hernández Fajarnés quiere convencer al lector más por el entusiasmo que por la fuerza de sus razonamientos. Para Antonio Hernández la única perspectiva religiosa, filosófica y científica válida es la cristiana-católica. Cualquiera otra interpretación queda automáticamente deslegitimada y reducida a «sofística positivista». Hernández Fajarnés escribe como un apóstol de la verdad en tiempos de increencia. Por eso da a sus escritos un tono apologético que va en detrimento de su sentido crítico. Llevado de este espíritu reduccionista, Hernández Fajarnés clasifica a los filósofos de su tiempo en ateos (materialistas, positivistas, idealistas, socialistas…) y católicos o seguidores de santo Tomás:

> «No os avergoncéis de pensar con el Catolicismo por evitar los calumniosos epítetos que mortifican las aspiraciones generosas que toda juventud alimenta; llegará para esto, como para otras mil materias ha llegado, el día de la Crítica racional y justa y resultarán eclipsados los sofistas: porque, tenedlo entendido, el Catolicismo no es una agotada realidad del pasado, es y será por mucho tiempo el Ideal de lo futuro: no es un rezagado de los antiguos tiempos, es la avanzada del porvenir; no es la servidumbre después de la libertad, es la libertad después de nuestra propia esclavitud; atrás, pues, los retrógrados que lo persiguen: paso al progreso[190].»

---

[188] Hernández Fajarnés, A., *Principios de Metafísica*. I. *Ontología*, Zaragoza, 1887, XXXII + 368 pp. Id., *Principios de Metafísica*. II. Id., *Psicología*, Zaragoza, 1889, 576 pp. Id., *Principios de Metafísica*. III. Id., *Cosmología*. Zaragoza, 1893, 1033 pp. Id., *Principios de Metafísica*. IV. Id., *Principios de lógica fundamental*, Madrid, XXXI + 694 pp.

[189] *La cuestión religiosa. Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico 1876-1877 en la Universidad Literaria de Zaragoza*. Zaragoza, Universidad, 1976, 84 pp.

[190] *Ibíd.*, p. 84. En varios momentos del Discurso cita frases de D. Antonio Cánovas del Castillo para apoyar sus ideas.

La doctrina positivista de Ernesto Haeckel, profesor de la universidad de Jena y jefe de la izquierda darwinista, fue objeto constante de sus ataques. El catedrático zaragozano no se contentó con rechazar el psicologismo materialista de Haeckel, sino que quiso combatirlo en su propio terreno, en el de la ciencia. Con este fin, Antonio Hernández escribió su primer libro, titulado: *La psicología celular*[191]. Haeckel explica el paso de lo inorgánico a lo orgánico mediante el movimiento celular, el cual sirve para explicar el evolucionismo general. Por su parte, Antonio Hernández niega que la filosofía espiritualista considere al alma como un principio místico y sobrenatural, como critica Haeckel, puesto que es una fuerza natural creada. En cuanto a la teoría evolucionista, Hernández comenta que la filosofía positivista confunde evolución con evolucionismo. La evolución es un hecho innegable, porque todo ser se desarrolla conforme a unas leyes inmanentes, pero el evolucionismo sustituye la causalidad eficiente por una ley mecánica, confundiendo el cómo con el porqué, cuando son cosas distintas. Hernández Fajarnés ve en los postulados de Haeckel afirmaciones gratuitas que no muestran la cientificidad que él quiere dar a entender. Así, por ejemplo, respecto a la teoría celular, Haeckel supone que la vida procede de una célula única, primitiva, de origen mineral, madre de todos los seres. Pero, ¿cuál es el origen de esa célula?, pregunta Hernández Fajarnés. Haeckel responde que procede por generación espontánea. Hernández Fajarnés demuestra la imposibilidad de la generación espontánea con argumentos de razón y apoyándose en la autoridad competente de Janet, Ehrenberg, Balbiani, Quatrefages, Bernard, Tyndall y Pasteur[192].

El filósofo prusiano concluye aplicando su teoría mecanicista a la hipótesis naturalista de Darwin sobre la herencia, la adaptación y la selección natural. Antonio Hernández trae en favor de sus tesis antievolucionistas la autoridad de Agazzi, Laivre y Cubier, contra las cuales, escribe, nunca podrán presentar Lamarck, Darwin o Haeckel una prueba del tránsito de una especie a otra.

Por último, las teorías del filósofo prusiano confluyen en una psicología sin alma, en la que la razón y la conciencia son productos de las células cerebrales. El objetivo final de su pensamiento, escribe Hernández, no

---

[191] ID., *La psicología celular*, Zaragoza, 1883. Segunda edición, Zaragoza, 1884. XXVII + 368 pp. Según se lee en la portada, esta obra era la primera de una serie titulada *Estudios sobre la Filosofía Positivista*. En una hoja interior del libro anuncia lo siguiente: *Del mismo autor. Estudios críticos sobre la filosofía positivista*. A la obra «La Psicología celular», debían seguirle seis obras más de crítica al Positivismo. II: Sensibilidad, inteligencia, voluntad; III: La Biología; IV: La Antropología; V: La Cosmología (Materia, Fuerza, Vida); VI: La Metafísica y el Positivismo; VII: La Doctrina Sociológica del Positivismo. Este plan fue sustituido por el de los *Principios de Metafísica*.

[192] CUEVAS, J., «El positivismo materialista y las obras filosóficas del doctor Hernández Fajarnés», en *La Ciudad de Dios*, 21 (1890), 50-94 pp.

es otro que «despedir con toda cortesía el alma espiritual de los dominios del hombre, encargando a la Ciencia que haga los honores de la casa para que la violencia cometida contra la naturaleza humana aparezca, no como el fin preconcebido de un sistema, sino como una exigencia inevitable de la verdad científica»[193].

Hernández Fajarnés procuró estar bien informado de la ciencia de su tiempo. Otra cosa distinta es el nivel de comprensión que tenía de las obras y de los autores que cita, porque todo cuanto leía lo interpretaba inmediatamente desde la óptica de su metafísica. Hernández Fajarnés no era un anticientífico ni estaba contra el progreso de la ciencia, pero sí vivía obsesionado por dos preocupaciones: salvar la espiritualidad de los ataques provenientes del positivismo, y afirmar a toda costa la primacía de la fe cristiano-católica sobre las demás creencias religiosas, en particular la interpretación luterana. El meollo de su actitud como persona y como filósofo se puede resumir así: no hay verdad al margen de la Verdad, ni ciencia si está desprovista de la Ciencia Metafísica. La ciencia positivista no yerra por lo que tiene de ciencia, sino por desligarse de los principios metafísicos, los cuales constituyen el fundamento de la cientificidad.

Unir ciencia y metafísica, experimentación y fundamentación metafísica, fue el objetivo que se propuso llevar a cabo este pionero de la renovación de la escolástica en España. Si el positivismo, agnóstico o ateo, había reducido la realidad viva y humana a un ciego y mecánico movimiento de átomos, la metafísica tomista podía aportar a los logros de la ciencia experimental una perspectiva explicativa más profunda de esos mismos hechos. En un Discurso leído por Hernández Fajarnés en la Academia Jurídico-Literaria de Zaragoza explicaba a los asistentes al acto el sentido de la «restauración de la filosofía tomista» con estas palabras:

> «La cuestión implicada por el Renacimiento tomista no es abstracción o quimera de filósofos petrificados en la contemplación de antiguos tiempos… Hay que defender la realidad específica de la razón del hombre, como fuente de conocimiento distinto y superior al sensible; la verdad, como criterio y como método, de los principios ontológicos, de la experiencia psicológica y de la experiencia física; la leyes indefectibles de la Lógica y de la certidumbre por evidencia, por demostración o por legítima autoridad, contra el artificioso relativismo positivista, contra la amañada reducción de todo el orden intelectual al puramente sensible, de éste a simples movimientos orgánicamente producidos y transformados, y de todo el mundo cognoscible al ciclo de fenómenos materiales, única realidad admitida en el Universo y sobre el Universo…[194].»

---

[193] *La psicología celular*, p. 362.

[194] Hernández Fajarnés, A., «La restauración de la Filosofía Tomista», en *La Ciudad de Dios*, 42 (1897), pp. 481-493.

Hernández Fajarnés veía en la restauración del tomismo el mejor instrumento para la defensa de la visión espiritual de la vida, oponiendo al positivismo ateo la dimensión metafísica de la persona. «Fue y será siempre cardinal la Metafísica para todas las ciencias; y esta primacía se le devuelve por el Renacimiento tomista, y aun por los más prudentes entre los grandes maestros de las experimentales»[195]. Hernández Fajarnés cita como modelo de científico creyente a Claudio Bernard (fisiólogo), a Pasteur (biólogo) y a Wurtz (químico).

a) La ontología

La primera obra de los Principios de Metafísica está dedicada a la Ontología. Antonio Hernández asigna a este tratado dos objetivos: 1.º Demostración de la existencia de la Metafísica. 2.º Demostración de la Metafísica como ciencia, como doctrina, como método y como verdadera objetividad cognoscible.

Descubrimos la existencia de principios metafísicos cuando reflexionamos sobre nuestros propios conocimientos. La experiencia es la base de los conocimientos humanos, pero no todos los conocimientos humanos tienen base material, como lo prueba la existencia en nuestra mente de ideas y de principios universales, independientes del sujeto que los piensa y del espacio y tiempo en que son vividos. Entre estos principios están los llamados «primeros principios» de la razón, a cuya luz se esclarecen los principios supremos de la realidad. Todo esto nos lleva al establecimiento de dos órdenes de verdad: la verdad metafísica y la verdad física. Ésta tiene su campo de aplicación en las cosas de la naturaleza, mientras que aquella está circunscrita al mundo esencial o ideal, lo cual no significa que no tenga relación con la verdad física, puesto que toda verdad, por el hecho de ser verdad se rige por los mismos principios primeros, que son los «metafísicos», se quiera o no aceptar esto último.

La primera verdad metafísica es: «las cosas son: este es el primer hecho, ésta la primera verdad accesible. El ser, he aquí la primera condición de toda cosa realizada»[196].

Hablando con propiedad, no son los «primeros principios» de la razón y de las cosas lo primero que se hace presente al entendimiento humano, sino el ser, objeto formal de la inteligencia. El ser no se presenta como una cosa sino como aquello que hace que existan cosas, puesto que cada vez que conocemos algo, se hace presente en nuestra inteligencia el ser o un modo de ser. Esto hace que sólo podamos conocer las cosas en cuanto

---

[195] *Ibíd.*, p. 492.

[196] ID., *Principios de Metafísica.* I. *Ontología,* Zaragoza, 1887, p. 44.

son. Así pues, la inteligencia humana es una facultad verídica, el ser es cognoscible y las cosas son inteligibles en la medida que son.

Ser objeto formal del entendimiento significa que el ser es alcanzado por éste y en razón del cual se ocupa de todo lo demás. El ser es la primera verdad evidente, necesaria y la más universal del espíritu humano. «Realidad y verdad» están inseparablemente unidas. La Ontología estudia precisamente el contenido que encierra el ser, analizándolo en toda su profundidad de «ser en cuanto ser»:

> «El ser, no vaga idealidad, el ser real en cuanto ser real, esto es, con los principios que como constitutivos del ser son necesarios, y deben estar comprendidos en cuantos objetos sean y puedan ser calificados de seres, he aquí el objeto general de la Metafísica, la cual estudiándolo por legítima deducción de su fecundo contenido, en ese conjunto de conclusiones reales manifiestas en todo lo existente muestra la esencia, muestra el fundamento de esta misma, muestra la sustancia, las relaciones cardinales del ser por medio de la serie de ideas universales, vivas en la realidad…[197].»

La Metafísica se distingue de los demás saberes por la universalidad de su objeto y la transcendencia real de la verdad o principios. Hasta tal punto esto es así, «que no hay ninguna cuyo principio generador o axioma, explícito o presupuesto, no sea un axioma ontológico, esto es, por excelencia metafísico». Un principio tan universal y necesario como «el ser es» es una verdad primera «cuya existencia hay que acatar antes que nada para que sea posible el conocimiento y la verdad misma, y es indemostrable por su propia naturaleza»[198].

Pero, ¿la Metafísica es una Ciencia? Responder adecuadamente a esta pregunta era sumamente importante para Hernández Fajarnés porque, desde Kant en adelante, la filosofía se había convertido en una «Ciencia transcendental» y la realidad en una idealidad. El ideal de todo conocimiento era convertirse en Ciencia. Según esto, filosofar equivalía a buscar el sistema de las formas necesarias de representar y de conocer. De ahí, pues, la preocupación del catedrático zaragozano por demostrar ante los seguidores del idealismo krausista, que la Metafísica tomista también era una Ciencia deductiva, pero con base en la realidad, no sólo en la conciencia.

Para que haya Ciencia, escribe Antonio Hernández, se necesita, además del conocimiento cierto de las verdades, «un principio al cual se subordinen todas y por el cual todas sean demostradas». A juicio de Hernández Fajarnés, nadie ha replanteado y dado solución adecuada «al gravísimo problema del primer principio de la Ciencia» como el «genio de nuestro malogrado Balmes». A la ciencia una y transcendente correspon-

---

[197] *Ibíd.*, p. 45.

[198] *Ibíd.*, p. 49.

de la existencia de un orden universal absoluto, el cual, según Balmes, se funda en el ser. «En el orden de los seres, escribe Balmes, hay una verdad origen de todas; porque la verdad es la realidad, y hay un ser, autor de todos los seres. Este Ser es una verdad, la verdad misma, la plenitud de la verdad; porque es el ser por esencia, la plenitud del ser»[199]. Esta verdad, no sólo es la primera sino que también es una verdad necesaria, puesto que «el ser excluye al no-ser». El principio de contradicción, por tanto, es el fundamento de todos los principios fundamentales. Ahora bien, si la necesidad, evidencia y universalidad son los caracteres de la Ciencia, la Metafísica los posee en grado sumo, por lo que «la Metafísica es por principio legítima y verdadera Ciencia».

En cuanto al método científico, el de la Metafísica es deductivo, pues «teniendo para cimientos las verdades inmutables, absolutas, por corresponder a las esencias metafísicas, de ellas parte la razón, y de ellas desciende el vigor dialéctico que nos manifiesta el fecundo tesoro en ellas contenido…». Pero la Metafísica no es sólo ciencia deductiva, porque su punto de partida no es un *a priori,* sino un hecho que se presenta a la inteligencia humana con carácter evidente: las cosas son. El hombre entero es el sujeto del saber, síntesis de razón y de experiencia. De ahí que Hernández Fajarnés afirme que «el método sintético-analítico es el propio de la metafísica»[200]. Es sintético, porque a partir del principio absoluto de ser se va determinando su contenido y afirmando lo que debe ser; y es analítico, por la aplicación de esos principios a los hechos reales, «con lo cual ni la verdad se pierde en la región de las abstracciones inútiles, ni se corre el peligro de errar en la apreciación de los principios».

El Positivismo había roto el natural consorcio entre la Metafísica y la Ciencia. La Metafísica realista del tomismo, por su parte, vuelve a restablecer esa unidad. «Guardar intactos los fundamentos de la metafísica, atender generosamente a los hechos científicos, sin atenuarlos, y buscar el misterioso lazo que une los unos con los otros, he aquí el espíritu verdadero de la Metafísica». La verdadera Ciencia, escribe Hernández Fajarnés, «será metafísica y experimental… Los hechos fecundados y demostrados por los principios, los principios fecundados y comprobados por los hechos».

La Ontología de Hernández Fajarnés está dirigida totalmente a refutar la tesis central de la ciencia positivista, la cual reduce todos los fenómenos a movimiento mecánico de la materia. No hay lugar en ella para las esencias, substancias, causas y fines. Hernández Fajarnés funda la superioridad de la Ciencia metafísica en que ésta parte del conocimiento sensitivo pero no se queda en él, como hacen los positivistas, sino que intuitivamente alcanza las primeras verdades de la razón y de la realidad. La Metafísica,

---

[199] *Ibíd.*, p. 51.

[200] *Ibíd.*, p. 58.

por tanto, se remonta del hecho a la causa, de las verdades singulares a los principios o verdades universales, elevando aquellas a la categoría de científicas.

b) La cosmología

La última obra de los *Principios de Metafísica* está dedicada a la Cosmología o tratado del ser físico[201]. Unos años antes de su publicación, Antonio Hernández sacó a la luz un opúsculo titulado *Reforma de la Cosmología*[202], en el que narra su asistencia al Congreso Científico Internacional de Católicos de París (1888). En dicho opúsculo incluye una extensa carta de Mr. de Vorges, diplomático francés y gran conocedor del pensamiento de santo Tomás. Entre otras cosas, el ilustre tomista escribe a Hernández Fajarnés lo siguiente: «En la restauración de la Filosofía tomista, a la hora presente intentada, ninguna parte es más difícil y ninguna necesita ser tratada con mayor prudencia que la Cosmología» (XXVII). Tras exponerle la necesidad de que el cosmólogo conozca tanto la metafísica como la ciencia, el señor de Vorges pregunta a Antonio Hernández: «¿Por qué no ha ensayado V. el escribir esta Cosmología cuyas grandes líneas ha trazado V. tan bien? (XXXII).

En efecto, el opúsculo es una ampliación de la Comunicación que Antonio Hernández presentó al Congreso de Católicos de París, exponiendo las ideas básicas de una Cosmología «tomista». Como ya venía siendo habitual en sus escritos, Hernández Fajarnés comienza su opúsculo alabando la labor restauradora de Jaime Balmes, criticando los postulados antimetafísicos del Positivismo y abogando por el encuentro de la ciencia con la metafísica:

> «Si la suprema investigación corresponde a la Metafísica, a la investigación de las causas determinantes y de qué modo se realizan las propiedades y las energías de las esencias por aquellos principios expresadas, corresponde a las ciencias naturales, en el estudio concreto de los seres del Mundo[203].»

Según Hernández Fajarnés, la Cosmología, ciencia de la razón y de la experiencia, era la ciencia adecuada para enseñar las grandes cuestiones acerca de la Materia, la Fuerza y la Vida:

> «Y no es que queramos invadir los naturales dominios de la ciencia experimental… lo que deseamos es ordenar, coordinar y subordinar para que la Metafísica del Universo responda a los problemas del Mundo y a las necesidades de las mismas ciencias naturales; para que sus respectivas ver-

---

[201] ID., *Principios de Metafísica. Cosmología*, Zaragoza, 1893, pp. 1033.

[202] ID., *Reforma de la Cosmología*, Zaragoza, 1889.

[203] *Ibíd.*, p. 26.

dades se correspondan, y nunca aparezca que hay una concepción del Universo para los metafísicos y otra para los experimentadores[204].»

14. EL PENSAMIENTO REACCIONARIO

Manuel Polo Peirolón (1848-1918)

Nace en Cañete (Cuenca), pero pasa la infancia en Torres de Albarracín, donde la madre poseía hacienda. Manuel Polo es una figura muy ligada a la vida de Teruel de finales del siglo XIX. Hombre de pensamiento tradicional en lo político y en lo religioso, militó en el grupo de carlistas que se agrupó en torno a un sector de la jerarquía católica y que, posteriormente, acabó integrándose en el ala derecha de los canovistas. Fue profesor de filosofía en el Instituto de Teruel, y posteriormente en el de Valencia. En este campo, su aportación más importante se redujo a las manuales de filosofía: *Elementos de filosofía* (1880), *Elementos de ética o filosofía moral* (1882), C*urso completo de filosofía elemental* (1885), *Elementos de psicología* (1889), *Elementos de lógica* (1889), *Elementos de filosofía moral* (1889), *Ética elemental* (1914), *Psicología elemental* (1915). Como ideólogo, fue un escritor incansable: escribió en los periódicos y divulgó ideas a través de folletos y de novelas, destacando *Los Mayos* (1879), cuya segunda edición está prologada por Marcelino Menéndez Pelayo, y *Pacorro. Novela de costumbres serranas* (1905). Rafael Lorenzo ha calificado el pensamiento de Polo de «utopía reaccionaria». Polo es un costumbrista: crea una imagen ideal del mundo rural, con su repertorio de virtudes, que acaba siendo atrayente, porque las gentes no tienen otro sistema de referencia y de contraste de ideas. Estas utopías sólo son posibles en una sociedad cerrada. «Si la imagen de plenitud de libertad era constitutiva de las utopías revolucionarias del siglo XIX, la imagen de plenitud de la verdad y del orden jerárquico lo era de las utopías reaccionarias»[205].

Valero Palacín Campo (1827-1895)

En la provincia de Huesca fue el canónigo magistral de la Catedral, don Valero Palacín Campo, quien capitaneó el movimiento antikrausista y tradicional. Sus escritos son esencialmente apologéticos, oponiéndose en ellos frontalmente a la filosofía de Krause y a la corriente racionalista de Draper. Desde el punto de vista filosófico, destaca su obra: *La verdad, la*

---

[204] *Ibíd.*, p. 40.

[205] Lorenzo Alquézar, R., «Don Manuel Polo y la imagen del campesino teólogo», en *Studium* (Teruel) 1985, pp. 113-136.

bondad y la belleza, afrenta del panteísmo actual o metafísico (1884), una obra escrita con mentalidad polemista. Las cualidades oratorias que poseían el ilustre Magistral, contribuyeron en gran parte a la difusión de sus ideas entre un sector de la sociedad oscense[206].

[206] Otras obras: *Armonía y dependencia entre el Catolicismo y la Razón, que la rechaza; entre su moral y el corazón, que lo repugna*, Huesca, 1870: *Fenómenos del alma*, *El único pensamiento y la única ocupación de Dios*, *El testamento de un demócrata cristiano, Conferencias casuales con un eminente ateo*, Huesca, 1871; *El fondo del orador y el fondo de la elocuencia para la época presente y futura,* Madrid, 1872; *El talento y su misión*, Huesca, 1882; *La grande empresa malograda y su práctico remedio,* Huesca, 1885.

IX. LA APERTURA A LA MODERNIDAD
El siglo xx

1. CRISIS SOCIAL Y POLÍTICA DEL ESTADO ESPAÑOL

De 1898 a 1936, España vive un momento esplendoroso y, a la vez, trágico de su historia. En lo literario tiene lugar la llamada «Edad de Plata», y en lo político, la cruenta guerra civil. Hasta 1931 España se rigió por la Constitución de 1876, pero ésta era ya incapaz para asimilar los cambios de la sociedad española, protagonizados por el movimiento obrero, el reformismo de las clases medias y los movimientos regionalistas. Entre 1902, inicio de la mayoría de edad de Alfonso XIII, y 1917 se asiste al proceso de la crisis de la Monarquía parlamentaria, sustentada en la alternancia de los dos grandes partidos: el conservador y el liberal. El sistema de turno resultaba ya inservible, porque el centro de gravedad de la vida política funcionaba al margen de los dos partidos. Los electores votan cada vez menos en función del «cacique» y más de acuerdo con la ideología de cada cual. De esta forma se va consiguiendo que la práctica electoral refleje mejor la voluntad del electorado. Tras la primera guerra mundial (1914-1918), en la que España permaneció neutral, nuestro país pasó por un momento fugaz de bonanza, pero, al no haber sabido aprovecharlo para introducir las reformas que el país esperaba, se aceleró la descomposición del sistema. El general Primo de Rivera quiso frenarla con el golpe militar de 1923-1930. Sus logros positivos en lo económico y en lo militar, reconocidos por todos, no fueron suficientes para neutralizar el desprestigio reciente de la Monarquía y la gravedad de la crisis financiera. En las elecciones municipales de abril de 1931, el electorado de las ciudades se inclinó por la República, que fue proclamada a los pocos días (14 de abril de 1931). Duró ocho años, los tres últimos en sangrienta guerra civil (1936-39).

Las dos primeras décadas del siglo fueron determinantes para el devenir de los españoles, porque es cuando se produce el desajuste entre la sociedad real (aumento de la población, éxodo a las ciudades, crecimiento de la actividad sindical) y el inmovilismo en el régimen de propiedad campesina. La UGT (socialistas) y la CNT (anarquistas) comparten la dirección del movimiento obrero español hasta 1927, fecha en que hace su aparición

la FAI, inspirada en la mística bakuniana. El fenómeno sindical español fue, a grandes rasgos, semejante al que existía en otros países europeos, aunque en España el anarco-sindicalismo presentaba características propias, debidas a la personalidad cultural de nuestro país. La tendencia a la acción directa, la idealización de las consignas revolucionarias (igualdad, huelga general) por parte de los anarco-sindicalistas españoles, reflejaba la trágica situación del proletariado español, subdesarrollado en lo cultural (analfabetismo), explotado en lo laboral y resentido por no ver satisfechas sus reivindicaciones. Las clases conservadoras españolas fueron más intransigentes ante las reivindicaciones obreras que las de otros países.

En lo político, desde principio de siglo cobra fuerza la tendencia de los Estados europeos hacia su fortalecimiento autárquico y el dirigismo de todas las actividades, como autodefensa frente a los peligros de las guerras exteriores y de los movimientos revolucionarios en el interior. El peso de las «masas» en la vida de los Estados es imparable, y buscan líderes que las dirijan para imponer sus reivindicaciones. La dictadura del proletariado, por parte de los comunistas, y la dictadura del Estado, por parte de los fascistas, son dos respuestas al fenómeno de la «rebelión de las masas», según Ortega y Gasset. En España la dictadura del general Primo de Rivera estuvo motivada por otras causas: la necesidad de orden y estabilidad exigidas por las clases burguesas y los terratenientes, y la necesidad de emprender una reforma de la vida española por vía de urgencia, suspendiendo para ello temporalmente la Constitución. La idea del «cirujano de hierro», esgrimida por los regeneracionistas a finales del siglo pasado, recobra ahora su actualidad en la figura del Dictador.

La Dictadura, basada en el orden y la vigilancia, trajo paz y algunos avances económicos y sociales para las clases campesinas y obreras, pues se llevaron a cabo bastantes obras públicas, pero fracasó en lo político. Por ello, poco a poco fue perdiendo la adhesión de quienes más habían apoyado su advenimiento: la derecha política. La crisis financiera de 1929 aceleró la salida del Dictador. El Rey, que se había visto obligado a reconocer el golpe militar y a entregar el gobierno al general, no había accedido a todas las pretensiones de éste; sin embargo, la caída del general (1929) arrastró consigo, poco después, la de la Monarquía (1931).

2. LA VIDA CULTURAL ESPAÑOLA

La generación del 98 divide en dos mitades la llamada «Edad de Plata» de la cultura española (1875-1936). La primera mitad corresponde a los años posteriores de la Restauración, durante los cuales se recogen los frutos de las semillas sembradas por el romanticismo, con su valoración de lo español, y por el positivismo, que nos incorporó al quehacer científico de los demás países europeos. Son años en los que las ciencias y las artes alcanzan gran prestigio en el exterior. Si la primera mitad (1875-1902) se

caracteriza por una considerable voluntad de trabajo científico (Ramón y Cajal, Menéndez Pelayo, Julián Ribera, Eduardo de Hinojosa), por un esfuerzo de europeización (ILE), por un predominio de la observación y de la descripción en el campo de la creación estética (en la pintura la revelación del paisaje, y en la novela la naturaleza), en la segunda fase (1902-36) persiste el esfuerzo europeizador (Ortega y Gasset) y la explosión del genio creador español en la pintura (Picasso, Dalí, Miró), la música (Falla) y la poesía (generación del 27).

Los españoles se aproximan a Europa por vía de conocimiento intelectual. La Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907), que preside Ramón y Cajal, es el órgano que concede becas a los elegidos para estudiar fuera de España. París suele ser el lugar de destino de muchos artistas españoles, quienes, a la vez que entran en contacto con las nuevas corrientes artísticas, se dan a conocer. España aporta a Europa nombres universales, como Ramón y Cajal, Picasso, Ortega y Gasset, Lorca, Juan Ramón Jiménez, Asín Palacios. No había conocido España en tan corto periodo de tiempo una floración de personalidades tan notable en todos los campos del saber y de las artes. La influencia de estas personalidades a través de sus discípulos y seguidores es la base de la regeneración cultural de España, la cual llega hasta nuestros días. Así, junto a los pensadores ya mencionados, como Ortega y Gasset, estaban García Morente, Asín Palacios, Eugenio d'Ors, Salvador de Madariaga. En pintura, Fernando Álvarez de Sotomayor, Manuel de Benedito, Santiago Rusiñol, Isidro Novilla, Ramón Casas, José M.ª Sert, Eduardo Chicharro, Ignacio Zuloaga, Julio Romero de Torres. En lírica, la generación del 27 (Juan Ramón Jiménez, Dámaso Alonso, Pedro Salinas, Jorge Guillén, Gerardo Diego), a los que hay que añadir dos poetas universales: García Lorca y Vicente Aleixandre. En teatro, Jacinto Benavente, los hermanos Álvarez Quintero y Eduardo Marquina.

3. LA FILOSOFÍA

El positivismo, que tanto había contribuido a la revolución científica e intelectual de la segunda mitad del siglo XIX, comienza a ser cuestionado debido a su dogmatismo y materialismo. Nuevas teorías científicas, como la de la relatividad de Einstein, la teoría del átomo, la teoría del universo finito en expansión incesante, de Eddington, el desarrollo de las ciencias sociales, muestran hasta qué punto el hombre es un ser del que se ignora mucho más de lo que se conoce.

La reacción espiritualista no tardó en llegar. El filósofo francés Henri Bergson (1859-19941) resalta la intuición como órgano de conocimiento vital. La intuición, al no ser espacial, sólo es mensurable por el tiempo, pero no por el de la mecánica, sino por el tiempo interior, la *durée* (*Mate-*

ria y memoria, 1896; *La evolución creadora, 1907*). Mientras la inteligencia organiza todo en forma espacial, la intuición lo hace de forma temporal, libre. Antonio Machado, alumno de Bergson en París, definió la poesía como «palabra en el tiempo», intuición de imágenes vividas, y no cobertura de conceptos. Más tarde se apartó algo de su maestro en este punto.

La primacía de la vida es afirmada por Dilthey y Ortega y Gasset (la vida como realidad radical), y en un plano más espiritual hacen lo mismo Mauricio Blondel (*L'Action*, 1898) y Miguel de Unamuno. Esta reacción espiritualista y vitalista forma parte del fenómeno modernista, de la necesidad de superar la gran crisis metafísica-especulativa del idealismo, ocasionada por el positivismo. Se propone un nuevo sujeto de la experiencia, junto con un nuevo criterio de certidumbre.

Los años finales del XIX y los primeros del XX, son años de inconformismo y de ruptura. En lo social, la burguesía, emprendedora e innovadora, se siente incómoda ante el rígido corsé del orden burgués tradicional. En lo artístico, la imaginación creadora e incondicionada rompe con el modelo naturalista de la época anterior. En filosofía, se vuelve al sujeto trascendental, pero sin las rigideces del kantismo. Por último, en teología se da primacía a la experiencia de la fe sobre el contenido dogmático. En síntesis, el modernismo es básicamente una rebelión formal-expresiva, pero también existencial. Afecta a todos los órdenes de la vida. Se exalta lo vital subjetivo frente a lo objetivo, la espontaneidad frente a lo convencional. No es extraño, por tanto, que autores tan decididamente antihegelianos, como Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, consigan estar en el primer plano de la filosofía desde entonces.

En el plano del trascendentalismo, el filósofo Edmund Husserl (1859-1938) trató de dar a la filosofía un fundamento más seguro que el de la intuición vital (Bergson) o que el del existencialismo (Kierkegaard). Con este fin creó el método fenomenológico para la intuición de las esencias puras o contenidos del pensamiento. Husserl propugna la vuelta a las cosas, pero conocidas en sí mismas, eliminando del conocimiento todo residuo psicológico o existencial del sujeto cognoscente. Este método fue empleado por sus discípulos para abrir campos nuevos a la filosofía, algunos de ellos con planteamientos distintos a los del maestro. Este es el caso de Martín Heidegger (1889-1976), que empleó la fenomenología para estudiar la «existencia» del hombre (*Ser y tiempo*, 1927). Dentro de la corriente fenomenológica, Max Scheler (1874-1928) aplicó el mismo método a la vida emocional, a la intuición de un mundo de esencias espirituales o de valores que sólo son aprehensibles empáticamente, participativamente, no perceptivamente. Los valores valen, no son cosas; por tanto, ni son idealidades (idealismo) ni puros sentimientos (romanticismo-irracionalismo), sino «valencias». Estas comienzan a ser reales para la persona, cuando las descubre, cuando comienza a sintonizar con ellas.

Otra corriente filosófica con muchos seguidores en las primeras décadas del siglo, fue el neokantismo. Supone una vuelta a la teoría del conoci-

miento de Kant, pero ampliándola. Esta escuela en nada contradice las exigencias del positivismo, antes bien las refuerza, mostrando cómo la posibilidad de toda ciencia radica en la unidad trascendental de la conciencia. El neokantismo tiene dos focos principales: Marburgo y Baden. En el primero sobresale Hermann Cohen (1842-1918), y en el segundo P. Natorp (1854-1924). Este busca los fundamentos de las ciencias exactas. Según él, las matemáticas tienen una base a priori que no está sometida a las formas de espacio y tiempo. Aquel se ocupa de la unidad de la conciencia de la cultura en evolución a través del tiempo. El neokantismo culmina en Ernerst Cassirer (1874-1945), quien extiende el concepto matemático de «función», más allá de la ciencia, a todas las actividades humanas. El hombre estructura el mundo y elabora la cultura como despliegue de una espacie de formas a priori, pero no kantianas, como el símbolo, el lenguaje, la sociedad.

En esta misma línea de preocupación por los fenómenos culturales, pero abandonando la referencia a la ciencia, está la escuela alemana de los valores. Distingue entre hechos y valores (Windelband), entre naturaleza y ciencias de la historia (Rickert), entre ciencias de la naturaleza y del espíritu (Dilthey). Guillermo Dilthey (1839-1911) escribe una «crítica de la razón histórica», que tiene por objeto mostrar la historicidad-relatividad de la visión del mundo que predomina en cada época, y el estudio de la misma a través de los pensadores que mejor lo reflejan. El historiador se sirve para ello de una intuición simpatizante (Erlebnis), en oposición al método conceptual de los idealistas hegelianos.

Fuera de Europa, el pragmatismo (una filosofía antimetafísica) se desarrolla en Estados Unidos de América. William James (1842-1910) en psicología y John Dewey (1852-1952) en educación, elaboran un pensamiento a la altura de las exigencias de aquella sociedad: «verdadero es lo que sirve». Este pensamiento, pobre desde el punto de vista especulativo y metafísico, es de gran utilidad en el aspecto educativo.

4. ARAGÓN

Aragón inició el siglo XX con buenas perspectivas de cara al futuro. Con fecha de uno de enero de 1900 aparecía en Zaragoza la *Revista de Aragón*, una publicación con claro signo regeneracionista sobre la vida cultural y económica de la región. La vida de esta revista fue breve pero interesante[1]. De hecho, esta revista está considerada como una de las mejores que han sido publicadas en Aragón. Su desaparición se debió a que los

[1] Con el mismo título existió otra revista entre los años 1878-1880. La nueva *Revista de Aragón* duró seis años (1-I-1900/1-XII-1905). Cf. MAINER, J.-C., *Regionalismo, burguesía y cultura: «Revista de Aragón» y «Hermes»*, Zaragoza, Ed. Guara, 1982.

principales impulsores de la misma cambiaron su lugar de residencia tras haber conseguido plaza de catedráticos en otras Universidades. Los profesores Julián Ribera, Eduardo Ibarra y Miguel Asín Palacios se trasladaron a la Central de Madrid, y Alberto Gómez Izquierdo, a la de Granada. La revista siguió publicándose en Madrid con el título de *Cultura Española* (1906-1909), dando entrada en la misma a la colaboración de figuras de primer orden de la cultura española, como Rafael Altamira y Menéndez Pidal, entre otros[2].

La celebración en Zaragoza de la magna Exposición Hispano-Francesa (1908) para conmemorar el primer centenario de los Sitios, simbolizó para muchos el impulso definitivo que necesitaba Aragón de cara a su industrialización. Esta Exposición era la culminación del proceso de regeneración que había comenzado con la Asamblea Nacional de Productores (Zaragoza, 1899), dirigida por el entusiasta empresario zaragozano Basilio Paraíso Lasús (1849-1930). Los resultados no fueron tan halagüeños como se esperaba. La ciudad de Zaragoza concentró en su área urbana las principales industrias (electroquímicas y electrometalúrgicas) y creció desmesuradamente a costa del estancamiento de los pueblos y ciudades de la región, cuya actividad principal siguió siendo la agrícola. Este fenómeno no fue exclusivo de Aragón, pues con excepción de núcleos urbanos económicamente poderosos (Madrid, Barcelona, Bilbao, Valencia), la vida de las ciudades de provincia era lánguida y sin apenas relieve cultural.

El periodo comprendido entre los años 1878 y 1908, fecha de la Exposición Hispano-Francesa, es considerado como una época de iniciativas regeneracionistas. «Es un regeneracionismo que propone cambios profundos a partir de un conocimiento serio de las circunstancias, que pretende alcanzar a todos los sectores de la actividad pública, desde la Universidad y la Iglesia a las artes, la prensa, la modernización urbana y otros muchos aspectos»[3].

---

[2] En el primer número de *Cultura Española* (febrero, 1906) se lee que: «... en lugar de retroceder, abandonando esas modestas tradiciones científicas, nos atrevimos a tentar empresa mayor; el convertir la Revista, de puramente aragonesa, en nacional» (p. VI). En este número se anuncia la celebración del Congreso Internacional de Ciencias históricas en Berlín (agosto de 1908). Disgustados por la nula asistencia española a este tipo de acontecimientos científicos, los responsables de la Revista invitan a los lectores a la participación en el mismo: «¿Es que no vamos a salir nunca de nuestra atonía? ¿Es que se va a repetir en 1908 el espectáculo de 1903? ¿Es que vamos a renunciar definitivamente a vivir en el mundo, en comunicación internacional con los hombres de cultura, con nuestros compañeros de vocación y de profesión?... ¿Es que tan pobre idea tenemos de nuestras fuerzas para el trabajo, que nos asustamos ante la idea de ir a producirlo fuera? Y aun dado que así fuese ¿no nos importa nada aprender de los otros, si creemos no poder dar frutos de propia labor que interesen a los historiadores extranjeros?» (p. 9).

[3] Fernández Clemente, E., «El regeneracionismo aragonés», *en Historia de Aragón. I. Generalidades*, Zaragoza, IFC, 1991, p. 265; Id., *Zaragoza en el siglo xx (1908-1998)*, Zaragoza, Ayuntamiento-CAI, 1998.

En lo político hay que resaltar el Proyecto de Constitución Federal del Estado Aragonés (1883), la Asamblea Regionalista del Bajo Aragón (Alcañiz, 1897), la Liga de Contribuyentes de Ribagorza (1891), la Cámara Agrícola del Alto Aragón (1892), la Unión Liberal (1900), estas tres últimas estuvieron ligadas a la iniciativa de Joaquín Costa. Basilio Paraíso Lasuén (1849-1930) colaboró con entusiasmo en la Asamblea Nacional de Productores, denominada poco después Liga Nacional de Productores. En lo económico, superada la crisis agropecuaria del último tercio del siglo XIX, originada por la llega a Europa de grandes cantidades de productos agropecuarios procedentes de los países americanos, la economía aragonesa se especializó en la transformación de productos: harina y azúcar de remolacha. Por otra parte, la necesidad de abonos para el campo exigió la instalación de plantas químicas, y los recursos hidráulicos de Aragón fueron aprovechados para crear energía eléctrica. En la mayor parte del territorio aragonés la base de la economía era agraria: producción y transformación de alimentos. La ciudad de Zaragoza y su zona de influencia experimentó un fuerte crecimiento demográfico y de población activa, entorno, principalmente, a sus industrias agroalimentarias y de transformados metálicos. En lo social, las protestas sociales, bastante frecuentes ya a lo largo del siglo anterior, a principios del siglo XX dan lugar a las organizaciones sociales obreras, «tránsito en definitiva a formas más modernas de conflicto social, más organizadas, estables y continuas»[4]. Aunque estas organizaciones tienen lugar aquí «casi un siglo después de Inglaterra, y con varias décadas de retraso respecto a otros países europeos», algunas de ellas, como el anarquismo, adquirió en Zaragoza una relevancia extraordinaria en cuanto a su poder para organizar huelgas.

El fenómeno de las organizaciones sindicales está muy ligado al proceso de industrialización y a la toma de conciencia por parte de los obreros de las situaciones injustas en que vivía la mayor parte de ellos. En este despertar de la «conciencia obrera» pesaba también la memoria de las discriminaciones, agravios y opresiones que las estructuras sociales del Antiguo Régimen fue dejando en la conciencia colectiva de las gentes. El historiador Julián Casanova resalta el carácter anticlerical de las organizaciones sindicales, porque la Iglesia representaba para los obreros «una visión de la sociedad y de las libertades humanas» opuesta a los valores que defienden ellos. Por eso, «el atractivo primordial del anticlericalismo en el periodo que nos ocupa no es simplemente reducir la influencia clerical —como en la Revolución Liberal— sino eliminar a la Iglesia como poder público y como una fuerza socio-cultural en la comunidad»[5]. En España,

---

[4] FORCADELL, C., «Los Movimientos de protesta social en el siglo XIX», en *Historia de Aragón, II. Economía y sociedad*, Zaragoza, IFC, 1996, p. 457.

[5] CASANOVA, J., «Los movimientos de protesta social en el siglo XX», *en Historia de Aragón. II. Economía y sociedad*, Zaragoza, IFC, 1996, p. 475.

este tipo de anticlericalismo ha estado muy unido a la ideología de las organizaciones políticas y sociales calificadas de izquierda (anarquismo y marxismo), habiendo declarado a la Iglesia «su principal adversario».

a) La Universidad

La universidad de Zaragoza contó desde principio de siglo con un buen plantel de profesores en las Facultades de Filosofía y Letras y de Derecho. En la cátedra de Lengua Árabe se sucedieron Francisco Codera y Zaidín (1836-1912) y Julián Ribera (1858-1934); éste tuvo por discípulo a Miguel Asín Palacios (1871-1940). En la sección de Historia sobresalieron Andrés Giménez Soler (1869-1938) y Manuel Serrano y Sanz (1866-1932), a los que hay que añadir Manuel Jiménez Catalán (1874-1941), bibliotecario de la Universidad, y, algunos más tarde, al sacerdote Pascual Galindo Romero (1892-1990), catedrático de latín y gran investigador. En la Facultad de Derecho enseñaron Inocencio Jiménez Vicente (1876-1941), Salvador Minguijón (1874-1959), Juan Moneva (1871-1951) y Miguel Sancho Izquierdo (1890-1985)[6].

Durante los años transcurridos hasta la guerra civil de 1936, la Universidad de Zaragoza fue incorporando profesores prestigiosos. Lastimosamente, a principio del siglo perdió la tradición arabista que con tanto empeño habían creado Codera y Ribera. Primero fue Miguel Asín quien se trasladó a Madrid para sustituir en la cátedra de Lengua Árabe, por renuncia propia, a Francisco Codera. Poco después hizo lo mismo Julián Ribera (1905). Su marcha obligó a suspender la publicación de la *Revista de Aragón*, de la que él era, junto con Eduardo Ibarra, el fundador y el sostenedor[7]. Julián Ribera, valenciano, estuvo muy incardinado a la vida aragonesa. No tenía intención de trasladarse a Madrid, pero la creación de un Centro de Arabistas fue el motivo que le impulsó a dejar la universidad de Zaragoza. Antes de obtener la cátedra de Lengua Árabe (1887-1905) en esta ciudad, trabajó en la preparación de los tres primeros tomos de la *Bibliotheca-Arábico-Hispana* (1882 y 1885), tarea llevado a cabo en el propio domicilio de Codera, convertido en «escuela de árabe, privada y libre». El año 1897 publica en Zaragoza una de sus investigaciones más llamativa: el origen árabe de la institución del Justicia de Aragón. Con este trabajo Ribera buscaba acercar al público las ideas que en la *Bibliotheca* exponía de forma erudita y para los entendidos. La Colección de Estudios Arabes, de la que se publicaron 7 volúmenes entre 1897 y 1903, tenía este fin divulgador. La misma *La Revista*

---

[6] SANCHO IZQUIERDO, M., «La Universidad de Zaragoza en los primeros años del siglo», en *Cuadernos de Aragón*, IV (1970), pp. 45-58.

[7] LÓPEZ, B., «Correspondencia de Julián Ribera a Pascual Manéu: una amistad en una etapa decisiva del arabismo (1899-1904)», en *Sharq-al-Andalus*, 10-11 (1993-94), pp. 499-526.

de Aragón nació con el deseo de llegar al mayor número posible de personas[8].

Una de las preocupaciones de Ribera fue la renovación de la enseñanza universitaria. «Si voy a Madrid será para enseñar de manera distinta a la que tú has visto hasta ahora. … El ideal mío es enseñar sin decir una palabra en discursos: no más que a enseñar a trabajar en la forma que yo trabajo, es decir, a lo que yo sé. Y hablando no se hace más que hablar». Su Discurso de apertura del Curso 1893-94 de la Universidad de Zaragoza versó sobre «la enseñanza entre los musulmanes españoles»[9]. En los años siguientes fue centrando su trabajo investigador en esta dirección: por una parte, quería mostrar el origen histórico de la deformación que sufre la enseñanza universitaria; por otra, estimular el estudio de la cultura musulmana en España, mostrando la contribución de los musulmanes españoles a la cultura universal. Como la verdad de la historia se muestra a través de los hechos, Ribera realiza su trabajo con exquisita objetividad.

La sección de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza pasó por un momento de esplendor, iniciando una tradición de ilustres historiadores que ha llegado hasta nuestros días. Fueron catedráticos Andrés Giménez Soler (1869-1938), Manuel Serrano y Sanz (1866-1932) y Domingo Miral (1872-1942), catedrático de Griego, fundador y director de la revista *Universidad* (1924), de los Cursos de Verano de Jaca (1927), fundador del Instituto de Idiomas, del Colegio de Traductores y del Centro de Estudios Clásicos. Otros catedráticos destacados de esta Facultad fueron José Salarrullana, José M.ª Castro y Calvo[10] y Pascual Galindo Romeo[11]. Fuera del ámbito universitario, pero figura relevante por su contribución al conocimiento y divulgación de Aragón, sus personajes e instituciones, fue D. Ricardo del Arco y Garay (Granada, 1888 - Huesca 1955).

---

[8] FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *Gente de orden*, 4 vols., Zaragoza, Ibercaja, 1995-1997. Esta importante obra, imprescindible para el conocimiento de los años de la Dictadura (1923-1930) en Aragón, contiene abundante información sobre las personas que hemos mencionado.

[9] Cfr. *Disertaciones y opúsculos. Edición colectiva que en su jubilación del profesorado le ofrecen sus discípulos y amigos*. 2 vols., Madrid, 1928. Se recogen trabajos de Julián Ribera y una interesante introducción de Asín Palacios. Sobre la reforma pedagógica escribió *La superstición pedagógica*, 2 vols., Madrid, 1910.

[10] José M.ª CASTRO Y CALVO (1903-1979). Figura polifacética: médico, escritor literario, historiador de la literatura. Toda su obra, escribe Carlos Seco Serrano, es un solo y continuado libro de memorias. Escribió sus obras en la ciudad Condal, de cuya Facultad de Filosofía y Letras fue Catedrático y Decano. Aragón y sus gentes, en especial las de Zaragoza, son la base de sus argumentos. *Mi gente y mi tiempo. Memorias*, Zaragoza, L. General, 1969: *Veinticinco años después*, Barcelona, 1950, sobre la vida de estudiante en Zaragoza (1919-25). Sobre Castro, cfr. *Los 80 años de José M.ª Castro y Calvo*, Ateneo, 1984.

[11] Sobre otros arabistas aragoneses, cfr. FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *o.c.*, t. 4, pp. 526-528.

Giménez Soler ha trascendido por su concepción personal de la Historia, sobre todo, de la Historia de Aragón. La Historia, escribe, se funda en los hechos, pero no es los hechos; es ciencia de variaciones, pero referidas siempre al mismo sujeto, la gente que ocupa un territorio; su fin es conocer ésta; las variaciones no tienen otro valor que el de medios de llegar a este fin. Por el conocimiento de nosotros mismos sabemos cómo hemos llegado a ser lo que somos y podemos enmendar los yerros y persistir en las aciertos. Las únicas constantes de la Historia son las personas y el espacio, y tienen por objeto de estudio la evolución de la Humanidad sobre la tierra. Hablar de Humanidad significa que los hechos históricos son los hechos sociales, los hechos realizados colectivamente y en cuanto están guiados por un ideal colectivo, casi siempre inconsciente, como es la relación de los grupos humanos con su medio físico. Los hombres progresan adaptándose al medio y adaptando éste a sus exigencias. De ahí la variedad de historias, fruto del distinto modo de estar implantados en la realidad geográfica y social. El primer vínculo del hombre es la tierra en que nace y vive.

La Historia no la hacen los reyes ni es fruto de las guerras, sino de los grupos sociales dentro de un contexto geográfico. Esto no significa que no haya más historia que la historia local. La historia de un municipio es incomprensible sin la relación con los municipios vecinos. Los pueblos forman redes de intereses que les obliga a vivir y depender unos de otros. En relación con la Historia de España, historia nacional, negada por los regionalismos excluyentes, Giménez Soler pone el inicio de la misma en la Edad Media, momento en que las gentes crean la base material (acequias, caminos, regadíos), militar (castillos) y cultural (iglesias, escuelas, monasterios) de los municipios, casi los mismos que existen hoy. Estos municipios van formando un tejido inextricable de ámbito regional y nacional. A los políticos no siempre les interesa reconocer esta realidad que ofrecen las tierras de España desde el pasado, y buscan crear entre los pueblos una desvinculación contra la naturaleza de los hechos, haciendo prevalecer el criterio de la lengua, la raza, la religión o la región, olvidando que estas diferencias son posteriores, porque tienen su razón de ser en la voluntad de los hombres. Forman parte de las costumbres de un pueblo, que puede modificarlas. La aportación de la Corona de Aragón a la nacionalidad española fue la continentalidad y la expansión mediterránea.

Pascual Galindo Romeo (1892-1990), catedrático de Lengua y Literatura latinas en las universidades de Santiago, Zaragoza y Madrid, además de ser un experto profesor de la lengua latina, fue un investigador infatigable de la diplomacia pontificia en los archivos de las diócesis aragonesas, navarra y riojana. Una de sus primeras investigaciones versó sobre el Papa Luna (Benedicto XIII), cuya figura rastreó en los archivos vaticano, de París y Madrid[12].

---

[12] *Ibíd.*, t. 3, «La Universidad», pp. 437-465.

La Facultad de Derecho contó con un buen plantel de profesores, la mayoría de los cuales desempeñaron un papel destacado en la vida social zaragozana a través de la prensa periódica, o encabezando asociaciones con claro signo ideológico, religioso o político. En la década de los años 20 fue muy fuerte el grupo social-católico, compuesto por católicos comprometidos, muchos de los cuales se fueron integrando en la Acción Católica Nacional de Progandistas o en la Democracia Cristiana. Los nombres más representativos de estos movimientos son Inocencio Jiménez, Salvador Minguijón, Sancho Izquierdo, José Guallart. Otros profesores actuaban independientemente, pero dentro de una mentalidad liberal (Juan Moneva) o republicana (Gil y Gil). No faltó quien mostrase actitudes conservadoras y aun dictatoriales (Luis del Valle).

Por parte los alumnos, hay que destacar la fuerte implantación que tuvo en los centros de enseñanza media y superior la Federación Aragonesa de Estudiantes Católicos, que, además de contar con el respaldo de los más prestigiosos profesores, presentaba en su programa unas actuaciones que eran bien aceptadas por los demás estudiantes. En su directiva figuraron durante algún mandato los estudiantes Enrique Luño Peña, Luis Legaz Lacambra y Agustín Minguijón. Este murió fusilado por el bando rojo mientras se encontraba en Madrid preparando el doctorado. De los otros dos nos ocuparemos más adelante. Otras organizaciones de estudiantes eran la FUE (1928), un sindicato aconfesional y, en sus primeros años, políticamente neutral, y la Juventud Universitaria de Unión Patriótica, de escasa implantación en la Universidad.

Juan Moneva y Puyol (1871-1951), castellano de la provincia de Valladolid, afincado en Zaragoza hasta su muerte, es una de las figuras más llamativas de la vida cultural y cívica de esta ciudad. Regentó la cátedra de Derecho Canónico, pero su actividad se extendió también al ejercicio de la abogacía y a la participación en numerosas sociedades artísticas, sociales y culturales, de las que fue nombrado socio de número o de honor. La nota más llamativa de su carácter es la independencia de juicio, la firmeza de sus convicciones religiosas y morales, gran rectitud ética y sentido de la justicia, compatible con la grandeza de alma para comprender las situaciones particulares, y su sentido del humor, suave para decir todo pero sin herir más de la cuenta.

b) Labor social y cultural de la Iglesia de Aragón

Merece ser destacada la aportación cultural y social de la Iglesia a la revitalización de la vida regional a principio del siglo. Dos sacerdotes aragoneses figuran entre el grupo de profesores más prestigiosos que ha tenido esta Universidad en lo que va de siglo: Asín Palacios y Pascual Galindo. Otro sacerdote y catedrático, Alberto Gómez Izquierdo, no llegó a enseñar en la universidad de Zaragoza. La elevación del Seminario de San Valero y San Braulio de Zaragoza al rango de Universidad Pontificia (1897) contribuyó a mejorar la enseñanza de sus alumnos. El profesorado del Centro

estaba obligado a poseer el título de Doctor y a redactar sus propios libros de texto, generalmente en ciclostil. Por su parte, las órdenes religiosas, que hasta la «desamortización» habían tenido Centros de estudios en esta región (agustinos, carmelitas, dominicos, franciscanos, mercedarios), no volvieron a fundar nuevas casas hasta bien entrado el siglo XX. Los jesuitas abrieron un colegio para niños en 1871, y los escolapios fueron los únicos que no interrumpieron su presencia en Aragón[13].

En el ámbito del arte, una aportación destacable de la Iglesia aragonesa es la que se refiere a la música sacra, revitalizada en la Iglesia católica a raíz del «Motu propio» *Tra le sollecitudini*, del papa Pío X (22 noviembre de 1903). Hubo en Aragón varios sacerdotes que dieron muestras de gran talento musical: Miguel Arnaudas (1869-1935), Salvador Delfín Azara (1886-1934), Juan Francisco Agüeras (1876-1936) y Juan Azagra (1896).

La actuación de la Iglesia aragonesa en materia social fue de las más avanzadas de España. «El fenómeno social-católico de Zaragoza (es) uno de los principales focos, si no el que más, de ese movimiento en la España de fines del XIX y comienzos del XX»[14]. Dos prelados aragoneses sobresalieron por sus iniciativas sociales: don Vicente Aldea y Sancho (1838-1918), obispo de Huesca y arzobispo de Zaragoza, respectivamente, y don Mariano Supervía, obispo auxiliar de Zaragoza y obispo ordinario de Huesca[15]. El sacerdote diocesano Juan Buj García (1863-1935) fue un entusiasta promotor de organizaciones sociales y caritativas, entre las que se cuenta la que dio origen a la Caja de Ahorros de la Inmaculada.

Por parte de los laicos, la figura más relevante es la del catedrático Severino Aznar y Embid (1870-1959), cerebro del movimiento social-católico español, a la que hay que añadir, en el plano local, al catedrático de Derecho Penal, Inocencio Jiménez Vicente (1876-1941)[16]. La actuación

---

[13] AA.VV., *250 años. Provincia Escolapia de Aragón. El Fundador y las fundaciones*, Zaragoza, Ibercaja, 1994. Cfr. Eloy FERNÁNDEZ CLEMENTE, *o. c.*, T 2 «Iglesia Católica», pp 49 ss; Id., T 3 «La enseñanza privada», pp. 425 ss.

[14] Eloy FERNÁNDEZ CLEMENTE - Carlos FORCADELL ÁLVAREZ, *Aragón contemporáneo. Estudios*, Zaragoza, Ed. Guara, 1986, p. 79.

[15] ESTARÁN MOLINERO, J., «La preocupación social de dos obispos aragoneses en los finales del siglo XIX: Don Vicente Alda y Don Mariano Supervía», en *Teología y tiempo actual. Actas de I Jornadas de Teología de Aragón*, Zaragoza, CRETA, 1995, pp 303-309; ID., «La ideología social de Don Mariano Supervía», en *RAT*, 8 (1998), pp. 85-94; *Orígenes del catolicismo social en Aragón (1878-1901): ideología y práctica*, 2 vols. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, s.f. Sobre el catolicismo social español, cfr. Feliciano MONTERO, *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1889-1902)*, Madrid, 1982; José ANDRÉS-GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa, 1984.

[16] TUSSELL, J., *Historia de la Democracia Cristiana en España*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974; ALZAGA, O., *La primera Democracia Cristiana en España*, Barcelona, Ariel, 1974; URDIOLA GUALLAR, F., «Inocencio Jiménez Vicente: Un semblante social edificado sobre roca», *en Revista Aragonesa de Teología*, 4 (1996), pp. 73-81.

del cardenal aragonés Antonio M.ª Cascajares no parece que pueda incluirse, contra lo que se suele decir, entre los promotores de la Democracia Cristiana en España, al estilo de lo que realizaron Don Luigi Sturzo en Italia, el «Zentrum» en Alemania y «Le Sillon» en Francia: crear un partido inspirado en la doctrina católica pero, al mismo tiempo, sin carácter confesional. Tanto Cascajares como su amigo Francisco Silvela pensaron, seguramente, que el simple hecho de crear un partido político católico era bastante para solucionar todos los males de la patria, pues no acompañaron su iniciativa de propuestas concretas, ni incluían una ideología política y social. ¿Acaso se sentían hombres providenciales?

Severino Aznar (Tierga, 1870 - Madrid, 1959) fue una figura de ámbito nacional e internacional. Desde su cátedra de Sociología de la Universidad de Madrid (1916) desarrolló una eficaz labor de modernización de esta ciencia en España y de intensa acción social católica, escribiendo numerosas obras, publicando artículos, dando conferencias y animando las Semanas Sociales de España, de las que fue por muchos años secretario y brazo derecho del fundador de las mismas, el jesuita valenciano padre Vicent[17]. Propugnaba un reformismo social católico que tendía a reducir al máximo la vida asalariada (*La abolición del asalariado*, 1924), convirtiendo a los jornaleros en propietarios de tierras y a los obreros en autónomos o participando en los beneficios de la empresa. Severino Aznar era contrario a la lucha de clases y a la revolución, contentándose con un reformismo en profundidad.

La acción social de la Iglesia tenía una vertiente tradicional, caritativa, que abarca las necesidades de las personas a través de la ayuda inmediata, gratuita y universal, y la acción social u organizativa, a base de crear Cajas de Ahorros, sindicatos cristianos, Cajas de Previsión, Mutuas profesionales y laborales, Montepíos, Escuelas para obreros, etc. Una obra social, actual, que tuvo su origen en aquel contexto, es la Caja de Ahorros de la Inmaculada (CAI), nacida en el ámbito de la Acción Social Católica. De ahí surgió en 1905 la Caja Obrera de Ahorros y Préstamos de la Inmaculada Concepción, y en 1930 se convirtió en Caja General de Ahorros de la Inmaculada Concepción. El inspirador de esta obra fue don Mariano de Pano y Ruata (Monzón, 1847-1948)[18]. La base doctrinal de la acción social de la Iglesia era la doctrina de los Papas León XIII (*Rerum novarum*, 15-V-1891) y, posteriormente, de Pío XI (*Quadragesimo anno*, 1931), en las que se defien-

---

[17] Algunas obras de Severino AZNAR: *La familia como institución básica de la sociedad*, Covadonga, 1926; *Despoblación y colonización*, Barcelona, labor, 1930. Folletos. *El coto social de previsión*, Madrid, 1924: *El seguro obligatorio de maternidad*, Madrid, 1924*; La incorporación de los obreros del campo al régimen obligatorio de retiro obrero*, Madrid, 1924; *El retiro obrero y la agricultura*, Madrid, 1925*; La previsión social de las clases campesinas*, Madrid, 1928.

[18] RINCÓN GARCÍA, W., *Vida y obra del humanista aragonés Mariano de Pano y Ruata*, Monzón, CEHIMO, 1997.

de el carácter social de la propiedad privada y se rechaza la lucha de clases como medio para resolver los conflictos[19].

c) Aragón y España

El balance de lo que ha aportado Aragón al acerbo cultural de España en la primera mitad de siglo es realmente positivo. En todos los saberes y en todas las artes se hallan dignamente representados los aragoneses. Pero, ¿qué relación y que incidencia han tenido estas individualidades con la vida común de los aragoneses? La mayoría de ellos enseñaron en otras Universidades o emigraron fuera de Aragón, por distintos motivos. Lo hemos visto a propósito de la escuela arabista de Zaragoza (Codera, Ribera y Asín). Ramón y Cajal fue dejando su estela científica en las Universidades de Valencia, Barcelona y Madrid. Eminentes juristas, que después se expandieron por toda España, se formaron en las aulas universitarias zaragozanas. Aun contando con buenas instituciones docentes, como eran las Facultades de Ciencias y de Derecho, Aragón nunca pudo retener en su Universidad a sus científicos, juristas, historiadores, etc. por falta de estructuras económicas potentes, por carecer de ciudades grandes y dinámicas, por no tener una burguesía que se ilusionara con proyectos culturales que redundasen en beneficio de la región.

En una historia como la presente no es posible dedicar un espacio a todos sus protagonistas. A pesar de ello, no podemos pasar adelante sin mencionar a Joaquín Dicenta (1863-1917), relacionado con el grupo *Germinal*. Su drama *Juan José* (1893) —una obra de fondo social sobre una historia de amor y celo— tuvo para la «generación del 98» la significación de la obra de teatro *Hernani* (1830), de Victor Hugo (1802-1885)[20]. El título *Germinal*, que pasó más tarde a la Revista, habla muy elocuentemente de la actualidad rupturista del grupo con las ortodoxias políticas del momento. En esta revista colaboraron, durante algún tiempo, Maeztu, el más germinalista de la generación, y Pío Baroja.

En el campo del periodismo, el zaragozano Mariano de Cavia y Lac (1865-1920), fue admirado y alabado por toda la intelectualidad española de su tiempo. Otro tanto cabe decir de Benjamín Jarnés (1888-1949), narrador y ensayista, que huyó a México al término de la guerra civil. Su amplia producción escrita, que abarca casi todos los géneros, es hoy objeto de estudio y de rehabilitación. Una figura singular de la filología comparada fue el sacerdote zaragozano y catedrático de la universidad de Madrid, don Julio Cejador y Frauca (1864-1927), que sorprendió a propios

---

[19] Fernández Clemente, E., *o.c.*, T 2 «Sociedades benéficas de tipo privado», pp. 191 ss; «El sindicalismo católico», pp. 253 ss.

[20] Pérez de la Dehesa, R., *El grupo Germinal: una clave del 98*, Madrid, 1970; Díaz Plaja, G., *Modernismo frente al noventa y ocho*, Madrid, Espasa, 1979.

y extraños por su enorme erudición filológica e histórica, aunque sujeta a criterios excesivamente personales.

Tras la guerra civil española, fue decisiva la intervención de dos aragoneses: José Ibáñez Martín (1898-1969) y José M.ª Albareda Herrera (1902-1969) en la reestructuración de la Enseñanza Superior[21]. El primero fue ministro de Educación entre los años 1939-1951. Junto con Albareda organizaron la investigación científica española a través de la creación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, estructurado en seis Patronatos con varios Institutos cada uno de ellos. La sintonía entre ambos aragoneses fue total: el ministro decretaba y Albareda ejecutaba. El CSIC puso a disposición de los investigadores españoles un extenso entramado de revistas, laboratorios, bibliotecas, residencias, etc. con ramificaciones en casi todas las regiones españolas.

En calidad de secretario «perpetuo» del CSIC, Albareda impulsó la actividad investigadora en todos los sectores del saber. Su libro, *Consideraciones sobre la investigación científica* (1951), recuerda algo la obra de Ramón y Cajal, titulada *Reglas y consejos sobre investigación científica*. En dicho libro estudia, a lo largo de seis capítulos, la investigación en sí, sus relaciones y sus consecuencias. Está dirigido a los jóvenes con vocación investigadora, a los cuales alienta en su empeño y les ayuda a superar dificultades.

El nombre de José M.ª Albareda es inseparable del de otro aragonés, José M.ª Escrivá de Balaguer (1902-1975), fundador del Instituto Secular *Opus Dei*, cuya acción religiosa y cultural está presente en el mundo entero. Monseñor Escrivá de Balaguer es uno de los aragoneses más universales de este siglo, si no por sus escritos, sí por la cantidad de Universidades, Colegios, Institutos, Residencias, Templos, Editoriales, Revistas dependientes del *Opus Dei*, en cuya creación y funcionamiento intervino el propio Escrivá de Balaguer.

La aportación de los aragoneses a la filología hispánica en la segunda mitad del siglo, es otra de las notas culturales más brillantes de Aragón. Tres aragoneses han sido Presidentes de la Real Academia Española de la Lengua: Pedro Laín Entralgo (1908-), Manuel Alvar López (1923-) y Fernando Lázaro Carreter (1923-). La Escuela de Filología Aragonesa tiene su arranque en el magisterio de don José Manuel Blecua Teijeiro (1914-), historiador de la literatura española y crítico de los textos de autores clásicos[22]. También ha sido muy notable la contribución de la lexicógrafa María Moliner (1900-1981) a nuestra lengua través de su *Diccionario de uso del Español* (1996).

---

[21] GUTIÉRREZ RÍOS, E., *José María Albareda, una época de la cultura*, Madrid, CSIC, 1970; CASTILLO GENZOR, A., - TOMEO LACRUZ, M., *Albareda fue así*, Madrid, CSIC, 1971.

[22] HORNO LIRIA, L., *Autores Aragoneses*, Zaragoza, IFC, 1996. Contiene un estudio sobre la novelística aragonesa desde 1874 a 1974. El resto de la obra son las reseñas bibliográficas publicadas por el autor sobre autores aragoneses hasta 1987.

Si en todos los campos del saber y de las artes han brillado algunas individualidades aragonesas, pensamos que, por lo que respecta a la filosofía, la aportación de los aragoneses es más bien escasa. Don Juan Moneva puso el dedo en la llaga:

> «El arte no es producción de ricos individuales, pero es hijo de pueblos ricos. Aragón es un pueblo pobre, no tiene aún medios para dedicar una obra capital a la belleza de cualquier género. Quienes en Aragón hacen pantanos, canales, carreteras, fábricas, talleres, denuncian saltos de agua, descubren minas, multiplican ganados, acrecen cosechas, no sólo están preparando la riqueza metálica que ha de ir a las cuentas corrientes bancarias, están también dando los medios para la futura bella literatura aragonesa. Pero todo eso es cosa de muchos años.
>
> Hay en Aragón, según queda demostrado en otro lugar, un solo literato, en el sentido puro del concepto; hay ningún filósofo, y existe en Aragón desde hace siglos una enseñanza universitaria cuyo membrete la predica de Filosofía y Letras… Desapareció Hernández Fajarnés primeramente de Aragón; poco después también de la vida, y no ha dejado aquí continuador de su especialidad; mosén Alberto Gómez Izquierdo es aragonés, enseña Filosofía, investiga, concurre a congresos, escribe libros; pero vive en Granada y no piensa volver a residir aquí. Jordán de Urriés, aragonés también, explica Estética en la Universidad de Madrid, también vive, pues, fuera de Aragón; consideró obligación suya aspirar a esa cátedra, la ganó por oposición y la da a conciencia; pero llegó a ella en años muy mayores, ya hace bastante con desempeñarla bien.
>
> El hecho de no haber en Aragón Sección de Filosofía que permita hacer aquí sus estudios, no es obstáculo a que los haga cualquier aragonés que sienta vocación por ellos, Pero Aragón no debe carecer de filósofos, como no debe conformarse con un solo literato. Aragón necesita literatos y filósofos, no muchos pero buenos, para que aprendan, para que, visitando países y asistiendo a Congresos, se informen bien del movimiento científico del mundo en su especialidad; y para que, magistralmente adoctrinados, publiquen obras originales o, cuando menos, eruditas; para ser filósofo o literato no precisa estar incluido en un escalafón de funcionarios; a veces esa inclusión estorba a la producción científica[23].»

La aportación de los aragoneses a la filosofía a lo largo del presente siglo se reduce a individualidades, muy meritorias desde el punto de vista personal, pero con nula o escasa integración en el quehacer universitario y social de la región. La filosofía que se enseñaba en la universidad de Zaragoza hasta la llegada del catedrático José Gaos (1930-1933), fue rutinaria y estuvo encomendada a personas no especializadas en la materia. Como la estancia de José Gaos fue tan breve, no tuvo tiempo de formar discípulos ni de crear una tradición filosófica. Hasta después de la guerra civil no tendrá la universidad de Zaragoza un catedrático con mentalidad auténticamente filosófica: el profesor Eugenio Frutos Cortés.

---

[23] MONEVA Y PUYOL, J., *Zaragoza, artículos periodísticos*, 1953, pp. 319-323.

De los filósofos aragoneses de este siglo, sólo Laín Entralgo ha rebasado el ámbito nacional, aunque él siga considerándose más un historiador de la Medicina que un filósofo. En el campo de la filosofía medieval, quien ha trascendido el ámbito europeo ha sido Miguel Asín Palacios. Aun cuando él se declaraba «arabista», en realidad es más que eso: es un arabista y un profundo historiador del pensamiento hispano-musulmán.

La selección de autores que vamos a ofrecer responde al criterio que venimos aplicando a los siglos anteriores: destacar aquellos autores que más se han significado por su contribución al desarrollo de las ideas filosóficas, o que guarden relación con las mismas. Atendiendo a la cronología, incluimos en el presente siglo a algunos autores nacidos en último tercio del XIX, pero que han desarrollado su obra filosófica, toda o en parte, en el presente siglo. Este es el caso de Miguel Asín Palacios, de Alberto Gómez Izquierdo, del religioso mercedario Bienvenido Lahoz y de José Camón Aznar.

Comenzaremos exponiendo las ideas de tres personajes que, sin ser propiamente filósofos, han contribuido con su obra cinematográfica, literaria y poética a revitalizar el campo del pensamiento, incluso más allá de nuestras fronteras. Es una licencia que no todos comprenderán, pero hemos creído necesario introducir, porque las ideas de estos personajes nacen del subsuelo del hombre aragonés y han dado no poco que pensar a los aragoneses y a los foráneos. Nos estamos refiriendo a Ramón J. Sender, a Luis Buñuel y, en menor medida, a Miguel Labordeta. A continuación vienen dos pensadores sin asignación filosófica concreta: José Camón Aznar y Constantino Láscaris Comneno. Al grupo principal de filósofos lo englobamos bajo el epígrafe de «personalistas cristianos»: Eugenio Frutos, Manuel Mindán Manero, Pedro Laín Entralgo y Luis Legaz Lacambra, éste último en representación de la filosofía del derecho.

Adelantándonos a la pregunta de algunos lectores sobre si actualmente hay más pensadores que los dos señalados aquí, Alfredo Fierro y Andrés Ortiz-Osés, les respondo que sí hay, y que podríamos haber alargado más esta historia, sobre todo por el campo de la antropología. Nos hemos quedado ahí, confiando que otros, en un futuro inmediato, puedan completar y mejorar este esbozo de historia.

Los filósofos estudiados aquí no tienen relación entre sí y casi todos ellos han vivido y escrito fuera de Aragón. No es posible, por tanto, establecer una progresión en el desarrollo de las ideas ni señalar el impacto de las mismas en la sociedad aragonesa. Lo único que les une es el haber nacido o vivido en Aragón. Todos ellos llegaron a la filosofía por distintos caminos y desde preocupaciones teóricas diversas. Así, pues, son filósofos aragoneses, pero su pensamiento no se nutre de una problemática relacionada, total o parcialmente, con las preocupaciones, inquietudes o esperanzas de la sociedad aragonesa. Ni han aportado a esta sociedad ideas revitalizadoras o transformadoras, sino muy indirectamente y sólo en los últimos años, caracterizados por la recuperación de lo aragonés.

5. EL PENSAMIENTO EN LA LITERATURA Y EL CINE

RAMÓN J. SENDER (1901-1982)

Las digresiones antropológico-filosóficas que encierra el corpus literario de Ramón J. Sender es motivo suficiente para que nos detengamos a exponer el mundo conceptual de este escritor aragonés[24]. No queremos entrar en viejas polémicas acerca de las relaciones entre filosofía y literatura, ni deseamos tomar partido acerca de si en literatura debe primar el arte por el arte, o bien la literatura es un arte que trata de esclarecer narrativamente el mundo de la vida aventurándose en el reino de las posibilidades humanas. La razón que nos ha movido a incluir a Sender en esta historia del pensamiento es únicamente filosófica.

Las novelas de Sender tratan de temas socio-políticos, históricos, autobiográficos y alegóricos. Cuando Sender emprendió el camino del exilio ya había recibido el Premio Nacional de Literatura (1935) por su obra *Mr. Witt en el Cantón*. Esta obra no fue fruto del azar, pues desde el año 1924 en que entró a formar parte del equipo de redacción del periódico *El Sol*, de Madrid, Sender venía demostrando que era un narrador habilidoso para describir ambientes, comunicar ideas y despertar interés en los lectores. Tanto José Vived como José Domingo Dueñas han mostrado que el periodismo fue la escuela donde Sender se formó literariamente, empezando esta actividad a la edad de 15 años.

a) Ramón J. Sender, escritor

Consideramos a Sender, por encima de todo, un maestro en el arte de narrar. Esto no obsta para que apreciemos en este escritor comprometido una raíz filosófica, puesta de manifiesto en su preocupación por el hombre, por lo humano en sus niveles más profundos, por el enigma de la naturaleza humana y por el sentido de la existencia.

Los escritores originales crean su propio estilo de escribir. No necesitan imitar o seguir modas cuando tienen tanto que comunicar. Estas personas encuentran su propio estilo sin buscarlo. Sender lo expresó con estas palabras: «Escribir bien es, en definitiva, no más ni menos que decir lo que no puede dejar de ser dicho como y cuando el escritor no puede evitar decirlo», y decirlo con las palabras justas e indispensables[25].

Como cualquier otro escritor, Sender tuvo también sus escritores preferidos entre lo narradores extranjeros y españoles. De los primeros cabe

---

[24] Ramón J. Sender nació el 3 de febrero de 1901 en Chalamera (Huesca), y murió el 16 de enero de 1982 en San Diego (California).

[25] PEÑUELAS, M., «Estilo», en *Ramón J. Sender, In memoriam*, p. 284.

destacar a Stendhal, Dostoyewsky, Tolstoi, y de los segundos a Cervantes, Quevedo, Gracián y Valle Inclán. Todos estos han sido grandes narradores que han profundizado en las distintas facetas del ser humano, mejor aún, de la vida humana en su diario discurrir. Estos escritores han sido catalogados de «realistas» por la atención que han prestado a lo «popular» como expresión de la realidad humana. «Para hacer novela y, sobre todo, para continuar la tradición novelesca del realismo español, hay que desnudarse. Quedarse en pura y simple hombría»[26].

La obra de Sender es muy extensa y abarca casi todos los géneros: periodismo, novela, poesía, teatro y ensayo. Por eso, exigir a un escritor tan prolífico como Sender que todas sus obras tengan el mismo nivel de perfección es sobrehumano. El propio Sender es muy explícito cuando enjuicia su propia obra:

> «Yo tengo libros mejores y peores. Los que hemos escrito mucho estamos en este caso que es, en definitiva, el caso español. El mismo Cervantes no habría perdido nada si no hubiera escrito *Los trabajos de Persiles*, y Lope de Vega algunas de sus comedias. Lo mismo se puede decir más tarde de Pérez Galdós y hoy mismo de Baroja. El *homo hispanicus* se vuelca con lo mejor, lo mediano y lo peor para dejar de sí un testimonio entero que tal vez servirá a los que vengan después. La perfección no es de este mundo[27].»

En sus primeros escritos Sender percibe al hombre encuadrado en las circunstancias políticas y sociales de la España de principios de siglo. Para el joven Sender resultaba inhumano ocuparse de cuestiones formales de estilo cuando el «hombre de carne y hueso» español que tenía ante sí estaba exigiendo justicia para poder sobrevivir. El realismo de Sender, escribe Collard, se define ante todo como una actitud ante la sociedad. Una actitud que se opone de manera radical a lo que Sender llama las «mentiras espirituales de intelectuales» en *Siete domingos rojos* y la literatura de los «fáusticos»[28].

El realismo senderiano no tiene nada que ver con el naturalismo del siglo XIX ni con el costumbrismo. Realismo significa afán de llegar al fondo de la realidad, en este caso, de la realidad humana. El filósofo se afana por definir la realidad, pero el escritor puede ayudarle a desvelarla. En los años en que Sender vive identificado con la causa revolucionaria, «lo humano en general y lo revolucionario», para él son lo mismo:

> «Nuestro realismo no es sólo analítico y crítico como el de los naturalistas, sino que parte de una concepción dinámica y no estática de la realidad.

---

[26] *Ibíd.*, p. 50, n. 17.

[27] Carta Prólogo de Sender a la obra de Marcelino PEÑUELAS, *La obra narrativa de Ramón J. Sender*, Madrid, Gredos, 1971, p. 8.

[28] COLLARD, P., «Las primeras reflexiones de Ramón J. Sender sobre el realismo», en *Jamón J. Sender..., o.c.*, p. 88.

> Nuestra realidad con la que no estamos satisfechos sino en cuanto forma parte dinámica de un proceso en cambio y avance constante, no es estática ni produce en nosotros la ilusión de la contemplación neutra[29].»

A medida que Sender se va alejando de los planteamientos políticos, emplea frecuentemente la palabra «hombría» para describir la realidad humana, lo humano-integral que nos identifica con el Todo. Patrick Collard explica cómo Sender sitúa la sede de la «hombría» en la subconsciencia y le adscribe los ganglios como órganos. La inteligencia o percepción ganglionar es la que une a los hombres y les hace sentir por instinto la solidaridad con el mundo vegetal, animal y mineral. Es algo así como la inteligencia virgen; la que permite la percepción instintiva de lo permanente, lo inalterable en el hombre, incluido lo real absoluto. Sender llama escritores realistas a Fernando de Rojas, Cervantes, Quevedo y santa Teresa, porque se quedan en pura y simple «hombría», y porque tanto en la expresión como en la temática no vacilan en integrar lo popular. Sender pone en la «hombría» lo esencial-humano, pero no es un irracionalista porque nunca prescinde de la razón. Esta nos permite reflexionar sobre la «hombría» y funciona como elemento regulador entre el individuo y la sociedad.

Siendo Sender un escritor preocupado por los problemas del hombre, es lógico que cuanto expresa literariamente lo haga con el estilo natural y sobrio que corresponde a una persona que busca lo natural. Sender no se plantea problemas formales sobre el estilo, ni busca en sus obras aparecer como «estilista»:

> «Mucha gente confunde el estilo con el amaneramiento. Lo que algunos académicos llaman voluntad de estilo es afectación (ganas de impresionar con trucos y morisquetas). No consiste el estilo en la voluntad de aparentar, sino en el conjunto de reacciones interiores que ligadas a la fatalidad del ser se manifiestan en una forma de expresión lo más espontánea posible. El estilo una vez más es el hombre…[30].»

La sobriedad y la sencillez son connaturales a la persona y al estilo de Sender, o como escribe Marcelino Peñuelas, entre el estilo literario y el estilo vital de Sender existe un claro paralelismo. En su vida externa Sender es una persona sencilla, directa y sobria, sin asomos de afectación, de pose o de retórica, pero interiormente es una persona comprensiva, flexible y hasta compasiva. El mejor estilo, se suele decir, es el que no se nota. En este caso se trata de «otra retórica», la de la sencillez y de la naturalidad, de la precisión y de la desnudez. Cuando se tiene mucho que decir, como es el caso de Sender, no hay problemas de estilo porque la forma surge del contenido como el calor del fuego (Flaubert). ¿Acaso fueron

---

[29] *Ibíd.*, p. 92. Tomado de un artículo titulado *La libertad* (31-XII-1930).

[30] SENDER, R. J., *Crónica del alba*, III, «Los términos del presagio».

estilistas Cervantes, Galdós, Dostoyewsky, Tolstoi, Dickens, Stendhal…? Los grandes novelistas, es decir, los creadores de vidas y de mundos, no han sido, ni pueden ser, estilistas. Esto es lo que piensa Sender sobre el esteticismo: «Un esteta y un esteticista son una mentira en pie, un embuste fecundo que pare verdades pequeñas y ociosas»[31]. Sender no es un estilista, pero como narrador es uno de los mejores que ha dado la prosa castellana[32].

Para evitar que la lectura fragmentada de Sender pueda dejar en el lector la impresión de ser un escritor desigual, José-Carlos Mainer recomienda asiduidad y paciencia: «Axioma fundamental de cualquier lector o estudioso de Sender ha de ser, precisamente, que la alta calidad de tales logros, que lo indeleble de ese *Sender touch* tan reconocible por sus fieles, se produce en virtud de la asiduidad por la escritura, como un claro milagro que Sender y sus lectores hemos de esperar de la mano de una larga paciencia. O, mejor aún, que Sender —como Baroja, con el que tantas cosas le unen: el estilo, la arisca ternura, la irrefrenable tendencia a la disgresión, la aparente falta de plan, el nomadeo intelectual— es escritor a lo ancho y no a lo hondo, y que el mejor modo de hacerse a él es leerlo en ese modo dilatado y total en que uno y otro se producen de forma natural»[33].

La recepción de la obra senderiana en España ha sido muy accidentada: fue interrumpida tras la guerra civil, entusiastamente recibida en los años sesenta, desmitificada en los años siguientes y encumbrada a raíz de su vuelta a España en 1974. Tras la muerte de Sender en 1982, todo parecía indicar que la obra senderiana había llegado definitivamente a su fin, pasando a engrosar el depósito de autores del pasado. Contra tal pronóstico, sin embargo, vemos que continúan publicándose antologías de escritos desconocidos de Sender, ediciones críticas de algunas obras suyas, se organizan Jornadas de Estudio y se escriben tesis doctorales[34].

b) Sender y lo aragonés

Sender es un escritor aragonés que ha alcanzado la más alta cima literaria en lo que llevamos de siglo. En sus obras existen repetidas alusiones

---

[31] SENDER, R. J., en «Un esteta en la URSS», en Marcelino PEÑUELAS, *art. c.*, p. 267.

[32] Son muchas las cualidades que encierra la prosa de Sender. Marcelino Peñuelas recuerda «que la Biblioteca Nacional de Inglaterra ha impreso en alfabeto Braille, para ciegos, casi todas las obras de Sender, a petición de los mismos ciegos después de haber leído éstos algunos de sus libros», por la cualidad plástica, o sea, visible y táctil de su prosa. Cfr. *art. cit.*, p. 269.

[33] «Ramón J. Sender», en *Andalán*, 350 (1982), p. 20.

[34] Destacamos las obras colectivas: *Ramón J. Sender. In memoriam. Antología crítica*, dirigida por J.-C. Mainer, 1983, y *Ramón J. Sender. El lugar de Sender. Actas del I Congreso*, Huesca, IEA-IFC, 1997. Cfr. DUEÑAS LORENTE, J., Ramón *J. Sender. Periodismo y compromiso (1924-39)*, Huesca, IEA, 1994; CARRASQUER, F., *La integral de ambos mundos: Sender*, Zaragoza, PUZ, 1994.

a su natural aragonés, pero sin caer nunca en el tópico; al contrario, haber nacido aquí o allá, explica Sender, condiciona nuestro punto de partida pero no nos determina ni nos obliga a identificarnos con una imagen cultural o política, porque lo fundamental es llegar a descubrir lo universal-humano a través de lo particular. Sender sintió lo «aragonés» como un conjunto de valores simples y primarios que, adecuadamente cultivados, le permitieron alcanzar lo esencial-humano que hay en toda persona, como dice el poeta Terencio. Sender fue consciente de sus raíces y de lo que a ellas debía, pero, por encima de todo, su satisfacción estaba en haber sabido crear un mundo estético y moral capaz de proporcionar a sus lectores gozo, comprensión y fuerza de vivir:

> «… Me ha ayudado bastante hasta hoy el repertorio de los valores más simples y primarios de la gente de mi tierra. No del español de la urbe… sino tal vez del campesino de las tribus del norte del Ebro, en la parte alta de Aragón. Soy probablemente… un íbero rezagado. El serlo no representa mengua ni privilegio. Es así, no hay quien lo remedie y a mí no me parece mal. Otros son gallegos. O gaditanos. Estamos pues en que al menos uno ha salvado algunos de los valores de la tribu. Cierta violencia y aun brutalidad es inevitable[35].»

Sender ha dejado una obra literaria que se sigue leyendo y estudiando en español y en otros idiomas. Es el signo de la universalidad de un escritor y el mayor título de gloria para los que se sienten unidos a él por los lazos del paisanaje. Todo lo demás, como explicó el propio Sender, es válido en la medida que ayuda a elevarnos a planos superiores de comprensión de lo humano. Mainer ha sintetizado perfectamente la transposición que hace Sender de lo aragonés a lo antropológico: «Lo aragonés, en fin, se convierte así en una apelación a las raíces irracionales del comportamiento, a la sustitución de la historia por la etnología, al reemplazo de la idea por el mito: algo que, por otro lado, viene a entroncar con otras dimensiones del pensamiento de Sender y que, por otro, no deja de ofrecer sugestiva relación con el descubrimiento de ámbitos antropológicos similares en la América indígena o en el peculiar mundo de Nuevo México o Arizona»[36].

c) El pensamiento antropológico y moral de Sender

La preocupación de Ramón J. Sender por los problemas más intrínsecos del ser humano es superior a cualquier otro contenido que se dé en su narrativa.[37] Su primera novela, *Imán* (1929), es una reacción casi instintiva

---

[35] SENDER, R. J., *Los cinco libros de Ariadna*. Prólogo. Cfr. VIVED MAIRAL, J., «Lo aragonés, en Sender, en Andalán, 350 (1982), pp. 18-19; ALCALÁ, A., «Sender y sus novelas, y su Aragón», en *Ramón J. Sender. In memoriam*, pp. 177-188.

[36] En *Ramón J. Sender. In memoriam*, pp. 7-8.

[37] BÉJAR, M., «Unidad y variedad en la narrativa de Sender», en *Revista de Occidente*, 1982, pp. 117-123.

contra la injusticia social. Sender fija su atención en los seres humanos que parecen insignificantes para la sociedad. Los hechos históricos sirven a Sender de material con el que explorar determinadas zonas «oscuras» del ser humano. En general, es tan fuerte el peso de lo «temático» en las novelas senderianas que llega a prevalecer a veces sobre «estético». Entre los estudiosos de su obra no faltan quienes lamentan esta anomalía y abogan por la sustitución de Sender pensador por la de Sender exclusivamente escritor y maestro en el arte de narrar[38].

En todas sus novelas ha ido dejando Sender abundantes reflexiones sobre su concepción del hombre, de la vida, de la religión, del arte y de la filosofía. No se advierte una evolución en sus ideas, sino una profundización en sus primeras intuiciones antropológicas y morales. Así, por ejemplo, Sender mantuvo a lo largo de su vida la misma actitud frente a la injusticia que sintió de niño; una actitud inconformista contra la injusticia social, el autoritarismo y los aspectos absurdos que presenta la vida humana. El anticonformismo fue uno de los motores de su vida: «La realidad no es optimista, escribe Sender, el conformismo es artificial y falso. Allí donde se intentan (la glosa y el conformismo) producen obras estériles y mediocres»[39].

El inconformismo brota de lo más profundo del ser humano. Precisamente, para evitar que «lo humano» sea confundido con formas humanas históricas y concretas, la mayoría de las cuales están ideologizadas, Sender propuso el nombre de «hombría»: la realidad subconsciente que nos individualiza y al mismo tiempo nos universaliza en el Todo. La «hombría» es como una *ley natural* pero sentida y percibida por nuestros propios ganglios. En L*a noche de las cien cabezas* (1934) dice de la «hombría» que es el hombre «en plena puridad sin la corrupción de la vieja personalidad adquirida y pegadiza» (p. 199). La religión, la sociedad, la economía tienden a hacer de las personas individuos, seres aislados y solitarios; la «hombría», en cambio, es esa corriente de vida que hay en nosotros a través de la cual estamos unidos al Todo. Se trata, por tanto, de un «principio vital», el primero y fundamental del hombre, el cual nos impulsa a obrar en una determinada dirección. Los valores humanos que brotan de la «hombría»

---

[38] Cfr. MAINER, J.-C., «Ramón J. Sender, un año después», en *El Día* (16 de enero de 1983).

[39] SENDER, R. J., *Proverbio de la muerte* (1939), p. 10. «Dentro de la imperfección hoy la gente distingue entre lo positivo y lo negativo. No soy hombre de pensamiento positivo. El pensamiento positivo es conservador y tiende a demostrar a la gente que debe estar satisfecha de su manera de ser y tratar de mejorar en todo caso sin cambiar de dirección. Es decir, a estabilizar e inmovilizar lo existente. Pero, ¿de qué manera? Ganas me han dado a veces de escribir una colección de ensayos titulada "De las ventajas del pensamiento negativo". Pero la verdad es que no hay lo positivo ni lo negativo en el pensamiento sino lo fecundo y lo estéril. Y lo fecundo, aunque parezca a veces destructor, no lo es», en «Carta prólogo de Ramón J. Sender», en PEÑUELAS, M., *La obra narrativa de Ramón J. Sender,* Madrid, Gredos, 1971, p. 8.

son valores «reales» por ser los más humanos. En los momentos de máxima politización de Sender, pensó que la «hombría» era revolucionaria.

La temprana atracción que sintió Sender por los anarquistas españoles tenía su origen en la fuerza de la «hombría». Sender percibió en el grito de esas masas de desheredados una faceta de lo humano-eterno que existe en todo hombre: el deseo de igualdad. Los anarquistas no razonan, sino que exigen y actúan. Obrando así no hacen otra cosa que obedecer un instinto natural, la voz de su «hombría». Por eso sienten que viven una religión, con una fe más absoluta que la de otras religiones que se fundan en la aceptación más o menos racional de la revelación. Es una religión pura, fundada en la entrega total, ciega, a la fuerza del instinto. Sender idealiza en sus años mozos la acción de los anarquistas, presentándolos como mártires de su fe. Cuando se tiene en cuenta su sintonía con la «hombría» de los anarquistas, no extraña que Sender se haya autodefinido como un hombre de preocupaciones sociales más que políticas, y que nos diga que él nunca fue anarquista ni comunista, que lo más que llegó a ser fue un eterno admirador de los anarquistas. El hombre anarquista simboliza la subconsciencia del hombre, el fondo de donde brotan los valores verdaderamente humanos. A Sender le atrae lo que directa o indirectamente confronta, o roza, el sentido trágico de la existencia humana[40].

Anteriormente nos hemos referido al «realismo» de Sender, que aparece identificado en sus primeras obras con la «hombría», la subconsciencia, los valores primarios de la vida, la fe del anarquista y la naturalidad del hombre «popular». Sender permaneció fiel a este realismo. Algunos estudiosos de su obra han acuñado otras expresiones, como «realismo mágico» (Carrasquer), «realismo alucinado» (Bosch) o «realismo trascendente» (Béjar) para referirse a ese realismo interior que, sin embargo, no olvida el mundo exterior, físico que rodea a los personajes. Sender es un maestro en el arte de presentar la realidad desde dos niveles extremos, tal como indica la expresión «realismo-mágico»: el inmediato, áspero y violento, y el imaginativo o poético. Es decir, la realidad vista desde «abajo» o parte dolorosa del vivir, y desde «arriba», en los ambiguos niveles de las evocaciones líricas y del significado último de las cosas. Un escritor con

---

[40] Las declaraciones anticomunistas de Sender no expresan una postura política sino una visión antropológica determinada. Refiriéndose a *Siete domingos rojos*, escribe: «Desde el punto de vista político o social este libro no satisfará a nadie. Ya lo sé. Pero no se trata de hacer política ni de fijar aspectos de la lucha social ni mucho menos de señalar virtudes o errores. No busco la verdad útil —social, moral, política— ni siquiera esa inofensiva verdad estética en torno a la cual se desorientan tantos jóvenes. La única verdad -realidad- que busco a lo largo de estas páginas es la verdad humana que vive detrás de las convulsiones de un sector revolucionario español...». Cfr. PEÑUELAS, M., *o.c.*, p. 86. «Comunismo o fascismo me parecen doctrinas o actitudes muy por debajo del nivel de mis sentimientos de español...», en José Luis CANO, «Un texto de Ramón J. Sender sobre la ideología»: *Ramón J. Sender. In memoriam*, p. 68.

sensibilidad poética, como es el caso de Sender, posee el don de «hacer decantar un estado poético en el lector por su plan novelístico, de tal forma que este plan encierre la vida real elevada a la categoría de arte, a categoría ejemplarmente universal y trascendente»[41]. Esta es la «mágica irrealidad» a la que con frecuencia se refieren los estudiosos de Sender, la cual es fruto de su sensibilidad para la poesía, para trasponer creadoramente las situaciones patéticas, dramáticas o trágicas a un estado de verosimilitud y de ilimitadas sugerencias.

Sin embargo, como advierte el propio Sender, este lirismo es de estructura y no de palabras. Al decir que es de estructura, comenta Francisco Carrasquer, quiere decir ante todo que no es de forma estrictamente literaria, sino de organización de líneas de fuerza de sentido y de interrelaciones vertebradas en un organismo novelístico vivo, con todas las contradicciones, tensiones, acciones y reacciones de la vida real[42]. Precisamente, porque se trata de un lirismo de estructura, en cada lectura que hacemos de sus obras descubrimos detalles antes inadvertidos del significado estructural. Si el lirismo radicara en los efectos del lenguaje, produciría en el ánimo del lector el mismo efecto sensorial o emotivo, pero al ser estructural, quiere decir que radica en el movimiento interior de la narración, en la creación de una atmósfera que sugiere al lector cosas nuevas. Sender buscaba expresamente crear esta situación en el lector, porque para él el hombre es fundamentalmente un ser que siente y que capta el mundo a través de la emoción, y después piensa lo sentido. En el prólogo a *Siete domingos rojos* (1932) Sender escribe que su

> «libro no se dirige expresamente al entendimiento del lector, sino a su sensibilidad, porque las verdades humanas más entrañables no se entienden ni se piensan, sino que se sienten. Son las que el hombre no ha dicho ni ha probado decir porque cumplen su misión en la zona brillante y confusa del sentir. Al final del libro, el lector que se haya abandonado totalmente habrá comprendido o no el fenómeno social o político a que me refiero, pero desde luego habrá *sentido* desarrollarse dentro de sí una evidencia nueva[43].»

El *corpus* senderiano contiene obras que la crítica ha calificado de «filosóficas». Así, en *La esfera* Sender combina en una estructura original la ficción novelesca y el ensayo filosófico, y en *El lugar de un hombre* sondea el

---

[41] CARRASQUER, F., *«Imán» y la novela histórica de Ramón J. Sender*, Amsterdam, 1968. Cfr. Peñuelas, M., *o.c.*, p. 257.

[42] *Ibíd.*, p. 257. En el Prólogo a *Los cinco libros de Ariadna*, escribe: «Este libro de prosa está escrito, como otros míos, *sub specie poetica*... Ya pasada la juventud, pero no el amor juvenil por la vida, me gusta comprobar que mi centro natural es la poesía...».

[43] «La verdad de la obra literaria, escribe Rafael Bosch, no está en las ideas que nos pueda querer comunicar, sino en los sentimientos reveladores que despierta en nosotros para la captación del sentido más profundo de la vida humana, en «La «species poetica» en *Imán*, de Sender», en *Ramón J. Sender. In memoriam,* p. 292.

papel del individuo dentro de la sociedad y dentro el universo[44]. Sender no pretendió pasar por filósofo ni por un intelectual; Sender se consideró un «mitómano» o creador de fábulas, una aptitud que tradicionalmente ha sido considerada inferior a la filosofía[45]. Sender era consciente de que los grandes mitos han influido en la vida de colectiva de las personas tanto o más que las ideas filosóficas. Lo que nos diferencia a los hombres del animal, escribe Sender, es la capacidad «de crear mitos artificiales (no necesariamente históricos) y de subordinar a ellos con éxito formas de acción creadora»[46]. Las grandes creaciones literarias (Hamlet, Quijote, Fausto) son mitos con dimensiones alegóricas de expresión por medio de las cuales los hombres adquieren formas de acción, no sólo conceptual, sino también mental y física. Los mitos han condicionado y siguen condicionando la vida de las personas durante siglos y milenios. Ni los hombres de ayer ni los hombres de hoy estamos libres de la mitomanía, porque es algo arraigado en el inconsciente colectivo (Jung). Las personas necesitamos mitos y, por eso, nos los creemos:

> «El mayor mito de nuestro tiempo es la cultura. Y es un mito que se ha creado a sí mismo, sin necesidad de profetas ni de iglesias. Nació en el pasado al mismo tiempo que las artes bajo una misma designación: filosofía[47].»

Pero, ¿por qué el hombre tiene necesidad de crear mitos? Miguel de Unamuno respondió que con los mitos (la ciencia, la religión, la filosofía) el hombre expresa lo que la razón no puede aceptar: la inmortalidad humana. Sender, por su parte, sustituye la antítesis unamuniana «razón-fe sentimental» por una base más antropológica: «La ideación mítica es una forma de creación en el vacío (el inconsciente colectivo, de Jung). Parece que la más alta tarea de los hombres desde los tiempos más remotos ha consistido en la creación de mitos capaces de arraigar y de extenderse. Es decir que nuestra más alta facultad es la de mentir inteligentemente e interesadamente»[48].

Sender parece dar a entender que el hombre ha tenido miedo a enfrentarse con la cara amarga de la verdad y ha preferido suavizarla cubriéndola con el ropaje de la fantasía. El mito o ficción no miente, simplemente

---

[44] «El propósito de *La esfera* es más iluminativo que constructivo, y trata de sugerir planos místicos en los que el lector pueda edificar sus propias estructuras. Si lo consigue o no es cuestión que cada lector tiene que decidir. Pero no hay duda de que la obra es la expresión de hondas vivencias, intuiciones y reflexiones que han inquietado a Sender toda su vida y que se encuentran, implícitas y diluidas, en otras narraciones», en PEÑUELAS, M., *o.c.*, pp. 196-197.

[45] «Dirigirse a los sentidos, a la sensibilidad y no al entendimiento, al "intelecto", tiene para mí además la ventaja de que nadie podrá llamarme «intelectual» con plena razón». Cfr. Prólogo a *Siete domingos rojos*.

[46] Carta prólogo de Ramón J. Sender, en PEÑUELAS, M., *o.c.*, p. 10.

[47] *Ibíd.*, p. 11.

[48] *Ibíd.*, p. 12.

conjuga el consuelo con el dramatismo de la vida. Como se trata de una dimensión antropológica, el hombre moderno mantiene viva la capacidad de crear mitos, incluso la ha aumentado porque dispone de más medios: cine, televisión, prensa, etc. Naturalmente las mentiras de hoy, comenta Sender no pueden ser tan gratuitas como las del pasado. Nadie aceptará hoy un milagro sin un mínimo de verosimilitud comprobable. Pero a medida que crece el escepticismo, aumentan los instrumentos de convicción. Hoy, los mayores en cuanto a eficacia son las artes y la seudociencia o más bien la ciencia accesible a los legos.

Sender no explica, simplemente constata «nuestra adición enfermiza o saludable —quién sabe— a la mitomanía». Como el mito inventado por el hombre no prospera sin alguna clase de reverencia y de misteriosa adoración, el hombre adora su propia creación y, de ella, revierten sobre él nuevas formas y aptitudes y sugerencias en un camino sin fin. Ese camino sin fin alrededor de un orbe que ignoramos parece ser la base de nuestra diferencia.

Si la «mitomanía» es la dimensión que diferencia al hombre del animal, resulta lógico pensar que el hombre también se sirve de mitos para su propia autocomprensión. En este caso, ¿se trata de miedo o de dificultad para enfrentarse consigo mismo? Sender responde que:

> «Como he dicho otras veces, no hay todavía una definición de hombre, ni siquiera para los efectos legales. El hombre es su propio y único testimonio y lo damos por sabido. Es un valor a la vista, sin reserva que lo avalore. Y está lleno de contradicciones. Por la animalidad decimos que es hombre, por sus errores que es sabio, por sus blasfemias que es religioso. Tal vez en medio de tantas contradictorias hipótesis desde Pitágoras a Platón, y a Descartes, y a Darwin, la que se sostiene mejor es la de nuestra adición enfermiza o saludable —quién sabe— a la mitomanía[49].»

Sender no creó mitos sino alegorías, símbolos apoyados en la realidad histórica, pero con fuerza suficiente para llevar al lector al mundo de lo preconsciente. Las novelas de Sender son «una forma de expresionismo poético» por medio del cual intenta incidir imaginativamente en las realidades humanas más significativas para él»[50]. Los personajes, y no las ideas, son el hilo conductor de las novelas senderianas, pero los personajes ayudados por las alegorías y los símbolos. A través ellos bucea Sender en los fondos de la naturaleza humana para encontrar algo de sentido —vital en primer término y racional en segundo— a la existencia. Ahí reside la clave, móvil o sentido que ilumina los comportamientos y las creaciones aparentemente contrarias[51].

---

[49] *Ibíd.*, p. 12.

[50] PEÑUELAS, M., *o.c.*, p. 62.

[51] Ramón J. Sender ha dejado escrito: «Ahí, en lo metafísico es donde el artista genuino español se revela naturalmente. Pero a través de las cosas, que no son sino pretextos. Lo

Conclusión. La cosmovisión senderiana no está lejos de las ideas sociales, científicas y filosóficas dominantes de nuestro siglo. Por una parte estaría el propio talante del escritor, inconformista por naturaleza contra todo atropello de la persona humana y contra el falseamiento de la realidad; por otra, «los presupuestos teóricos que defendían el apego a valores percibidos como populares o naturales, al lado de una concepción un tanto determinista y etnológica del comportamiento humano y una visión organicista de la sociedad o de los pueblos, en la órbita pues del positivismo sociológico acuñado por H. Spencer o por H. Taine y difundido en España durante el último cuarto del siglo XIX, especialmente por los llamados krausopositivistas»[52]. Aquí pudo tener su arranque la fe total de Sender en los instintos. «Lo humano», palabra muy repetida por Sender, se refiere al fondo de la realidad humana que se halla escondida en una calidad no-racional y fantasmagórica[53]. Parece evidente que la teoría del inconsciente de Freud y las filosofías vitalistas e irracionalistas contribuyeron a afianzar en Sender la creencia en una realidad primordial que se halla más allá del mundo ordenado de la razón.

En sus primeras obras Sender da protagonismo a la «hombría»: lo inconsciente, natural y espontáneo del hombre. Equivale a lo humano-esencial. A medida que Sender «se ideologiza» al contacto con el marxismo, a la «hombría» opone la «persona» o máscara, de cuya oposición resulta una concepción dialéctica del hombre como especie y como individuo, y del hombre proletario (colectivista) contra el hombre burgués (individualista).

Hasta después de terminada la guerra civil predomina en Sender el irracionalismo. «El cerebro es un tumor, una enfermedad, y de él nace la idea de uno sobre sí mismo: la persona»[54]. Pero, un irracionalismo limitado, porque Sender nunca renunció a su libertad de pensar y de enjuiciar, a su ideología libertaria. En la etapa del exilio persiste en Sender lo que Eoff ha llamado «vigoroso primitivismo», cuya afinidad existencialista es más un aspecto que una tendencia ideológica sistemática[55]. Por su parte,

---

que une, pues, a El Greco, a Goya y a Picasso no es su sentido del color, ni tampoco su sentido estructural, sino en el callado, sereno y profundo señorío de una realidad en la que se apoyan para dar el salto al vacío. Lo demás, todo lo demás, no importa. Nada importa nada. Los acontecimientos históricos más graves y sensacionales no importan nada cuando estamos en ese plano tan caro a los españoles «de Creación», entre los cuales estoy yo de buena fe, con merecimiento o sin ellos, y en donde un caracol buscando la lluvia, una niña de ocho años dándonos consejos, una arañita colgada de un hilo diáfano, la mirada de un perro, el silencio de un anciano, el más íntimo reflejo de la luz en un vaso, en la frente combada de un bebé o en los ojos vívidos de una mujer, nos llama al orden. Al orden secreto. Al tremendo orden secreto de una naturaleza que nadie más que nosotros ve», en *Álbum de radiografías secretas*, Barcelona, Ed. Destino, 1981, p. 392.

[52] DUEÑAS, J. D., *o.c.*, pp. 85-86.

[53] EOFF, S., «El desafío de lo absurdo», en *Ramón J. Sender. In memoriam*, p. 95.

[54] *La esfera*, pp. 90-91.

[55] EOFF, S., p. 96.

José-Carlos Mainer ha precisado aún más el ideario senderiano del exilio: crítica violenta del comunismo, acendrada defensa de los derechos del individuo, elogio de un universo arcaico y primitivo y hasta un confuso tinte religioso[56].

Sender ha dedicado especial atención a los aspectos mágico-primitivos de la religiosidad, no entendiendo ésta como una explicación del absurdo cósmico sino como un humano intento de jerarquización de lo desconocido. Pese a su declarado agnosticismo Sender ha hecho del problema religioso el tema fundamental de algunos relatos, como *La esfera*. La identificación, en el plano histórico, con el primitivismo, le lleva a proclamarse a sí mismo «ilergete» en el prólogo a *Los cinco libros de Ariadna*[57].

En síntesis, las novelas de Ramón J. Sender rezuman interés apasionado por lo humano, buscan desentrañar lo que cada ser humano encierra en sí y agudizan la sensibilidad moral del lector.

MIGUEL LABORDETA (1921-1969)

La personalidad poética de Miguel Labordeta ha calado de forma especial entre los aragoneses, hasta el punto de que ha ofuscado a otros poetas aragoneses de su misma generación, como Manuel Pinillos. Desde su fallecimiento en 1969 no han faltado estudiosos de su obra. Para José-Carlos Mainer, Miguel Labordeta es «el lírico más importante del Aragón de la postguerra y uno de los mayores de su promoción española»[58]. La publicación de la primera obra de Miguel Labordeta, *Sumido 25* (1948) coincide con «la recuperación de la razón subjetiva» de los poetas españoles que habían sobrevivido a la guerra civil. Desde la más absoluta soledad comenzaron planteándose las preguntas más esenciales que afectaban a su trabajo de poetas y a su condición de personas. «La poesía lírica fue tierra abonada para estos sentimientos»[59]. En este contexto de soledad, en lo personal, y de penuria cultural y económica, en lo social, hay que colocar la figura poética de Miguel Labordeta. La tertulia del Café Niké, capitaneada por Labordeta desde su creación a mediados de los cincuenta, hasta el fallecimiento del poeta, no sólo fue punto de arranque de la joven poesía zaragozana, sino también un foco vivo para la discusión, que animó la anodina vida zaragozana de aquella década.

La obra poética de Labordeta se ha convertido en un punto de referencia obligado de la literatura aragonesa de este siglo. El motivo de ocupar-

---

[56] MAINER, J.-C., «La culpa y la expiación: dos imágenes en las novelas de Ramón J. Sender», en *Ramón J. Sender. In memoriam*, p. 128.

[57] Prólogo.

[58] *Enciclopedia Temática Aragonesa*, VII, 269.

[59] MAINER, J.-C., «La razón subjetiva: Miguel Labordeta entre las poéticas de 1945-1950», *en Letras Aragonesas (siglos XIX y XX)*, Zaragoza, Ed. Oroel, 1989, pp. 249-283.

nos de este poeta en una historia de las ideas filosóficas se debe a la existencia de una profunda dimensión filosófica en su poesía. Como todo poeta lírico, Miguel Labordeta pone su yo en el centro de sus vivencias poéticas: sus creencias y sus dudas, sus esperanzas y sus desesperaciones o sus desesperanzas, sus amores, sus odios y sus ascos[60]. Pero su yo no está enclaustrado, sino que es un yo que reacciona ante lo que sucede a su alrededor. Es un yo que siente con valor universal. De ahí el carácter existencial de su lírica. Miguel Labordeta, testigo de su mundo y del mundo.

En su obra poética se distinguen dos etapas: desde 1848 a 1951, y desde 1952 hasta su muerte. En la primera etapa, compuesta por las obras: *Sumido 25* (1948), *Violento idílico* (1949) y *Transeúnte central* (1950), se aprecia una profunda indagación del yo, un vivo deseo de dar forma a la propia cosmosvisión, y un creciente despliegue de la solidaridad con los demás. El poeta revela en sus versos deseo de autenticidad y de fraternidad. No es la autoafirmación del yo, lo que el poeta expresa, es decir, su interna realidad, sino su propio existir como persona. El poeta se hace cuestión de sí mismo. Hacerse cargo de uno mismo, con toda su problematividad y circunstancia, es propio del pensamiento existencial. «Dime, Miguel: ¿quién eres tú?». Con esta pregunta arranca el poema «Espejo» (*Sumido 25*). Termina diciendo: «Miguel ¿quién eres? ¡Dime!». A continuación Labordeta extiende la pregunta al todo: «Señor/heme aquí despoblado surgiendo entre los pájaros./… Sí. Decidme: ¿para qué nacimos?». La pregunta tiene un hondo sentido biográfico, surge de la situación social que le ha tocado vivir; pero, al mismo tiempo, la pregunta tiene alcance antropológico («¿Qué soy yo, para que en lo más íntimo de mí mismo tenga a veces que preguntarme quién soy yo?») y metafísico («¿Por qué hay ser y no más bien nada?»).

El horizonte de la «nihilidad» ha hecho su aparición en Labordeta: «¿Quién salvará al hombre de la Nada?» (*Sumido 25*). Inevitablemente, con el tema de la nada surge la cuestión de la «angustia», derivada de la certidumbre que el sujeto posee sobre esa carencia de sentido vital. El hombre es un fracaso de ser, escribe Sartre y repite Labordeta: «Sí hijos míos…/somos sentimientos inútiles/ de larvas de mar/ que compitan sin tregua/ con el tiempo./ Somos abandonados fugitivos/ sin cita con la vida/ no meta con destino piadoso» (*Sumido 25*). La angustia no es un estado subjetivo, sino que forma parte de la misma condición humana («Pues el hombre/ decidme: el Hombre,/ ¿para qué existe*?» (Transeúnte central*), y afecta a todo el cosmos, «absurdo» en sí mismo («El Universo es una burbuja rota/ una gota de maná descendente/ la maravillosa melancolía sin sentido»). La «nada» y la «angustia» revelan la «libertad» radical del hombre. Ésta no es una aspiración o un derecho, sino una situación: la

---

[60] LAÍN ENTRALGO, P., «Análisis espectral de Miguel Labordeta», en *Turia* 1 (1985), pp. 4-12; FERRER SOLÁ, J., *Poesía metafísica de Miguel Labordeta*, Barcelona, EU, 1983.

imposibilidad de no elegir. La libertad es una libertad sin condicionamientos previos. La única lucha humana que tiene sentido es la lucha por la libertad total.

Las constantes existenciales en la obra de Miguel Labordeta no provienen exclusivamente de la ontología sartreriana. Ricardo Senabre ha señalado que la idea del hombre como ser-para-la-muerte, una muerte en vida, aparece ya en el Quevedo de *La cuna y la sepultura*.

Entramos en la segunda etapa, conocida como etapa de la *Epilírica* (lírica de lo externo) y de la *Metalírica* (lírica del yo). Consciente el poeta de la falta de interlocutores para su mensaje, lo proyectará hacia un futuro utópico. Del problema metafísico esencial y existencial de la primera etapa, el poeta ha descendido al problema social, aquí y ahora, pero sin albergar ninguna esperanza humana, a no ser en la propia poesía. La obsesión por la propia muerte, que siente inminente, así como de la disolución del cosmos, ahoga su entusiasmo juvenil por la utopía, por el amor, por el mundo, su ansia de unificación consigo mismo y su oración de trascendencia. «Parafraseando al propio Labordeta, una y otra vez se esfuerza en vano por componer la Totalidad, entendida ésta como armoniosa síntesis de sí mismo con el mundo. Y el esfuerzo de vivir coexiste con las tentaciones de evasión»[61].

Miguel Labordeta figura ya entre los poetas más originales de la postguerra española. «Puede decirse con justicia que, a la luz de magisterio en libertad de su lírica, tan imaginativamente creadora, Aragón empieza a contar en poesía, ya que el florecimiento de las nuevas promociones arranca de él, su máximo excitador. El círculo cerrado de su visión —del Yo al mundo, del mundo al Yo— se abre a esa esperanzada realidad»[62]. Pero, como acabamos de mostrar, la dimensión poética de Miguel Labordeta alcanza también un nivel de expresión filosófica digno de ser tenido en cuenta. Labordeta ahonda a través de su poesía en la caracterización de unas realidades —Ser y tiempo, esencia y existencia, onirismo y enajenación— que se encuentran más allá del mundo físico y de la conciencia vital que a todos nos envuelve.

Luis Buñuel Portolés (1900-1983)

No tratamos de convertir a Luis Buñuel en un filósofo, en un teólogo negativo o en un ideólogo, pero, con la misma razón que hemos llamado a Francisco Goya «pintor filósofo» por su capacidad crítica y su poder para recrear la realidad, admiramos en Buñuel, junto a su capacidad cinemato-

---

[61] Romo, F., *Miguel Labordeta: una lectura global*, Zaragoza, PUZ, 1988, p. 453.

[62] Tello, R., GEA, VII, p. 1976.

gráfica, una cosmovisión rebelde, pasional y atormentada. En ese hombre genial late un deseo radical de verdad, de sinceridad, de enfrentamiento con sus propios miedos[63].

Durante su niñez y adolescencia Buñuel vivió la religión con total dedicación, de acuerdo con las pautas que le inculcaron sus padres en la familia y los jesuitas, más inclinados al racionalismo que al fideísmo, en el colegio. Siendo ya estudiante en Madrid (1917) emprendió el camino contrario, consistente en liberarse de la religión «inculcada» en los años de colegial de los jesuitas. En esos años Buñuel entra en contacto con el movimiento «dada» (1918) que destruía la «mímesis» clásica, la figuración y el misterio de la realidad objetiva. Orden era igual a desorden; el yo al no yo, y la afirmación a la negación. Debido a la división de los máximos representantes de este movimiento destructivo y negativo, André Breton y Louis Aragon se integran en el «surrealismo» (1923), definido como «dictado del pensamiento, al margen de todo control de la razón y de toda preocupación estética y moral». Aprovechando algunos elementos del movimiento «dada» (antiintelectualismo, antiacademicismo, ansias de libertad y automatismo psicológico) el «surrealismo» buscaba un nuevo objetivismo a base de elementos subconscientes, con clara influencia de Freud, de su pansexualismo y de su valoración de lo onírico. Luis Buñuel llegó a París en 1915, y en el «surrealismo» encontró la medicina que podía aliviarle del trauma producido por la crisis religiosa y de sentido que había sufrido en su primera juventud. El «corto» titulado: *Un perro andaluz*, mezcla de «dadaísmo» y de «surrealismo», con alusiones eróticas y anticlericales, fue la carta de presentación del genial director de Calanda en el mundo del cine.

La actitud de Buñuel hacia la religión no puede resumirse en la frase tópica: «Gracias a Dios soy todavía ateo», porque esta frase tiene su propio contexto y no puede desligarse del lenguaje provocador que siempre usaba Buñuel al referirse a estos temas. Si es cierto que Buñuel se declaró ateo en muchas ocasiones, también es cierto que Buñuel no dejó nunca de hablar de religión, aunque fuera agriamente. En este sentido, Buñuel ha proporcionado a la historia del cine algunas de las mejores películas de contenido religioso de los últimos tiempos, aunque éstas tengan carácter crítico, como *Nazarín, Simón en el desierto, La vía láctea, El ángel exterminador.* Buñuel fue siempre un hombre «muy suyo» en lo que afecta a la intimidad. Son los hechos, más que las palabras las que nos descubren algo de la densidad de su vida. Así, a pesar de toda su gesticulación revolucionaria en lo social y en lo erótico, en su conducta fue un hombre profundamen-

---

[63] Salvadas las diferencias, encontramos en las ilustraciones gráficas del pintor aragonés Antonio Mingote (1919) una gran carga de sentido humano, como él mismo se ha ocupado de exponer en su trilogía *Hombres sólo, Hombre atónito* y *Hombre perplejo*, publicados ahora conjuntamente en Círculo de Lectores, Barcelona, 1998.

te «tradicional». Interiormente vivió con intensidad las preguntas eternas del hombre: la vida, el amor, el dolor, las limitaciones físicas, la muerte, el deseo de pervivencia. No le bastaban las respuestas «aprendidas»; por eso prefería volver al caos, a lo originario.

Como suele ser habitual entre los que abandonan la ortodoxia cristiana, se alejan de Dios para encontrar al hombre. Buñuel llevó también la denuncia religiosa a la denuncia social, pero sin proponer soluciones, porque la función del artista no es arreglar el mundo, sino hacer luz sobre el mundo. A su juicio, esa luz o «nuevo orden» no podía venir ya de la sociedad tal como estaba montada, sociedad burguesa, sino de su destrucción. Hay que volver al subconsciente, de donde brota el deseo de lo divino y la sed de igualdad, dejándonos llevar por sus dictados. Esto explica por qué Buñuel siente predilección por los personajes rebeldes con las instituciones religiosas o civiles. Tales personajes se dejan llevar por un sentido moral de denuncia de la situación presente, y de esperanza en un «orden» más humano. Para Buñuel la rebeldía tenía un claro sentido moral, aunque después no se preocupara, seguramente porque no sabía, de proponer la solución adecuada a los problemas cotidianos.

Desde el punto de vista de las ideas, las películas de Buñuel tienen gran interés histórico porque en ellas condensó la sensibilidad social, estética y filosófica de su época. Sus películas son una fuente inagotable de interpretación para el antropólogo, el filósofo, el psicólogo y el teólogo. Si, como suele decirse, el filósofo desempeña la función crítica de la sociedad, Buñuel no sólo desempeñó a su manera esa misma función, sino que también contribuyó a cambiarla con su agudo sentido crítico, poniendo al descubierto a todos los estratos de la sociedad a fin de que reconociéndose a sí mismos fueran más humanos.

6. EL PENSAMIENTO RENOVADOR

Miguel Asín Palacios (1871-1944)

Miguel Asín Palacios nació en Zaragoza en 1871. Hizo sus primeros estudios en los Escolapios y Jesuitas. En 1888 comenzó simultáneamente la carrera eclesiástica y la de Filosofía y Letras. Obtuvo el premio extraordinario de bachillerato y el de licenciatura en dicha Facultad. En 1895 se ordenó de Presbítero y recibió el encargo de explicar en el Seminario Lengua griega, hebrea e Historia de la Filosofía, cátedra que desempeñó hasta 1902. En 1896 se graduó de doctor en Filosofía y Letras en la Universidad Central, con una tesis sobre Algazel, de la que fueron ponentes Menéndez Pelayo y Codera. Esta tesis fue la base y el núcleo de su primer libro sobre Algazel, y en cuyo Prólogo escribe Menéndez Pelayo: «De tal modo me agradó aquel producto, que desde entonces importuné a su autor para que, dando más extensión a su tema, convirtiese la disertación

en libro, incorporando en él el estudio completo de las obras de Algazel y tratando, además, el capitalísimo punto de su influencia en la filosofía de los árabes españoles que veneraron como a maestro a este doctor persa, y en filosofía cristiana de la Edad Media, a la cual, por medio de España también, y a veces por bien raro camino, fue a parar la mejor parte de su pensamiento».

Una vez graduado doctor en Teología en el Seminario de Valencia, fue nombrado por la Santa Sede, Doctor y Juez de Grados, en la Facultad de Filosofía Escolástica, creada en el Seminario de Zaragoza. En el año 1902, y después de brillantes oposiciones, obtuvo en la Universidad Central la cátedra de Lengua árabe. Posteriormente fue nombrado por la Junta de Ampliación de Estudios profesor del Centro de Estudios Históricos (Sección árabe) y, en unión con el señor Ribera, Delegado oficial del Gobierno español en el Congreso internacional de orientalistas de Copenhague. También fue designado para el cargo de vocal de la Junta de Enseñanza de Marruecos.

Asín despertó muy pronto para los estudios históricos en la universidad de Zaragoza, al contacto con su maestro D. Julián Ribera, que atinó a fijar pronto su vocación de manera irreversible. Desde entonces, él fue ya su maestro inseparable durante largos años, y esto, no sólo en la lengua árabe, sino en los métodos de investigación y de crítica histórica y en una más amplia orientación para los estudios filosóficos. Tanto Asín como su amigo inseparable Alberto Gómez Izquierdo, deben a la dirección de Ribera la iniciación filosófica y, el entusiasmo por el trabajo bien hecho y desinteresado. Ribera fue quien dirigió a su discípulo, dentro de la filosofía árabe, hacia las investigaciones filosófico-teológicas, senda casi inexplorada y especialidad para cuyo estudio la preparación escolástica de Asín era condición utilísima. Porque la filosofía y teología musulmanas son casi indescifrables para el que no esté familiarizado con el pensamiento y el tecnicismo escolásticos. Esto se puede comprobar leyendo la monografía *Bosquejo de un diccionario técnico de Filosofía y Teología musulmana*[64]. Julián Ribera dio también a su discípulo la primera idea acerca del libro de Algazel, señalando a este místico y filósofo como el pensador más notable dentro del Islam, aquel cuyas ideas más profundo surco imprimieron en el pensamiento filosófico medieval, sobre todo en España, y lo inició en el examen de los escritos del gran místico murciano Mohidín Abenarabi y de sus relaciones con el doctor iluminado Ramón Llull.

La investigación de Miguel Asín está orientada hacia tres vertientes: 1.ª Exhumar las doctrinas filosóficas de los pensadores musulmanes en España,

---

[64] *Revista de Aragón* IV, t. II (1903), pp. 179-189, 264-275, 343-359. Reproducido en *Obras escogidas* II-III, 71-215. Cfr. José-Carlos MAINER, *Regionalismo, burguesía y cultura: Revista de Aragón (1900-1905)*, Zaragoza, Guara Ed., 1982, pp. 51-95

haciendo ver su íntima relación con los de Oriente. 2.ª Explicar por estas doctrinas y sistemas filosóficos el primer renacimiento de la Escolástica en el siglo XIII. 3.ª Probar los orígenes cristianos de la mística musulmana.

a) Asín Palacios, historiador de la filosofía

Miguel Asín comenzó su carrera docente enseñando Historia de la filosofía en el Seminario-Universidad Pontificia de Zaragoza. Para mejor cumplir su cometido, redactó unos apuntes sobre esta materia, en los que se pueden apreciar ya las virtudes intelectuales que acompañaron a Miguel a lo largo de su vida científica: orden, claridad expositiva y honradez[65]. Fiel al criterio metodológico de ir directamente a los textos, Miguel aprendió con tal perfección la lengua árabe que llegó a hablarla y escribirla correctamente. Lo mismo hizo con otros idiomas modernos. Pero, no basta con saber traducir los textos; hay que saberlos interpretar, saber encontrar la verdad que encierran. Esta idea la aprendió del Cardenal Desiderio Mercier, alma de la renovación neotomista[66].

Miguel Asín define la Historia de la filosofía como una exposición ordenada del origen y desarrollo de los sistemas filosóficos, «entendiendo por sistema el conjunto de ideas y afirmaciones relacionadas entre sí y dependientes de una afirmación fundamental». Curiosamente, Miguel empieza su historia con la exposición de la filosofía en la India, en China, en Persia, en Egipto y entre los hebreos. Pasa después a los griegos, se detiene de forma especial en Aristóteles, al que dedica cuatro lecciones, y al llegar a la Edad Media se detiene en Santo Tomás, explicándolo en seis lecciones. La filosofía de la Edad Media la divide en tres partes: *a)* formación del pensamiento y de la escolástica cristiana; *b)* el pensamiento árabe y judío; *c)* desarrollo de la escolástica cristiana bajo el influjo del pensamiento árabe y judío (siglos XIII-XV). Miguel Asín zanja con este esquema la sospecha de Renán y de otros racionalistas sobre la posibilidad de que no hubiera habido filosofía escolástica cristiana de no haber sido por la aportación de los árabes y judíos:

---

[65] *Lecciones de Historia de la Filosofía adaptadas al programa de dicha asignatura*, Zaragoza, 1899, 3 vols., pp. 799 (velografiadas). Para una Bibliografía actualizada de y sobre Asín Palacios, puede verse: Joaquín LOMBA, «Bibliografía de Don Miguel Asín Palacios», en *Éndoxa*, UNED, N.º 6, pp. 109-129. Se trata de un número monográfico dedicado a Asín Palacios en el cincuenta aniversario de su muerte. La mejor obra sobre la biografía de Asín es la de José VALDIVIA VALOR, *Don Miguel Asín Palacios. Mística cristiana y mística musulmana*, Madrid, Hiperión, 1992. Son interesantes los datos biográficos y psicológicos de un compañero de estudios en Zaragoza, D. Severino AZNAR, en *Impresiones de un demócrata cristiano*. Prólogo de Salvador Minguijón (2.ª), Madrid, 1950.

[66] Miguel Asín tenía en su despacho dos retratos, uno del cardenal Newman (un anglicano convertido al catolicismo) y otro del cardenal Mercier (creador de la Escuela neotomista de Lovaina). Cfr. José VALDIVIA, *o.c.*, pp. 23-24.

> «Algunos escritores, principalmente racionalistas, en su afán de empañar lo posible el brillo y esplendor de la filosofía cristiana, han afirmado que fue tanta la influencia de los árabes y judíos en su nacimiento y evolución, que sin ella no habría existido la filosofía escolástica. Otros, por el contrario, para oponerse con más fuerza a tal opinión, han caído en el vicio opuesto, sosteniendo que la filosofía escolástica *nada* debe a la filosofía árabe y judía[67].»

La respuesta de don Miguel es ésta: el origen de la filosofía escolástica es independiente de la cultura musulmana, pero, a partir del siglo XII, ésta influye en la escolástica cristiana a través de las traducciones de Aristóteles y de las obras científicas de autores griegos y árabes. Sin embargo, como quiera que la filosofía árabe es «una copia de la filosofía de los cristianos de Oriente, especialmente nestorianos, que habitaban en Siria y Egipto», resulta que «al comunicar los mahometanos a los cristianos de Occidente su filosofía, no hicieron otra cosa que trasmitirles o devolverles lo que aprendieron de los cristianos Orientales»[68].

Comencemos por su primera gran obra: *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética.* T. I. Zaragoza, Colección de Estudios árabes, Comas, 1901. XXXIX + 912 pp)[69]. Dedica unos capítulos a estudiar los sistemas nacidos en el Islam al contacto con la filosofía griega, cuyo estudio se cultivaba en las regiones de Siria y Caldea. Otros temas estudiados son: la indiferencia religiosa peculiar del pueblo árabe en el siglo VII; el desarrollo de diversas sectas originadas en Persia, por el influjo de las religiones y doctrinas que en aquel suelo conservaban todavía adeptos; la filosofía helénica, cuyas obras contribuyeron a traducir y propagar los Abasíes y especialmente Alammún, y que dieron nacimiento al primer término peripatético musulmán (*Alfalsafa*), que prescinde de la fe y acaba por negar la resurrección de los cuerpos, admitiendo tan sólo penas y castigos espirituales, según la mayor o menor perfección alcanzada por el hombre en la vida, y sin que importara cosa alguna la religión positiva que hubiera profesado; la ortodoxia musulmana de los *motócalimes*, y, finalmente, la filosofía mística panteísta de los sufíes, que tanto influencia ejerció en el Islam.

El ascetismo de Algazel, la generación de sus obras monumentales *Vivificación de las ciencias religiosas* o *Ihía* y el *Tehafot*, la dogmática y la moral del que se llamó Ornamento del Islam, cuyo valor se aprecia sólo con advertir que *la Summa contra gentes*, de santo Tomás, está en gran parte ins-

---

[67] GONZÁLEZ CARREÑO, J., «La obra filosófica de Asín Palacios», en *Revista de Filosofía* I (IV, n.º 12), 1945, p. 131. Contiene los párrafos de Asín que hemos citado.

[68] *Ibíd.*, p. 132.

[69] Bastantes años después publicó*: El justo medio en el acreencia. Compendio de teología dogmática de Algazel.* Traducción española por Miguel Asín Palacios, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1929. *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, T. I. Madrid, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1934. Siguieron el T. II (1935), III (1936), IV (1941).

pirada en el pensamiento filosófico y teológico del filósofo persa, han sido objeto de un detenido estudio por parte de Asín. Menéndez Pelayo hace suyas las hipótesis de Asín Palacios en este punto: que el fraile dominico Raimundo Martí leyó las obras teológicas de Algazel. En su obra *Pugio Fidei* calcó la primera parte, que es de índole estrictamente filosófica, en el *Tahafot*, de Algazel. Buena parte de esta obra del maestro Martí pasó a santo Tomás, quien la plasmó en la *Summa contra gentes*, compuesta a ruego de san Raimundo de Peñafort. «No está bien que los tomistas lo olviden o disimulen: puede y debe decirse por honra de España y de la gloriosa Orden de los Predicadores».

Por esta vía dominicana española entraron las doctrinas de Algazel en las escuelas medievales, olvidando su procedencia. La argumentación de Duns Escoto contra las pruebas peripatéticas de la espiritualidad del alma es punto por punto la misma de Algazel, comenta el escritor santanderino. Ramón Llull traduce la lógica de Algazel, y tanto de éste como del filósofo murciano Mohidín, toma algunos conceptos fundamentales de su metafísica, gran parte de su tecnicismo y de los medios figurativos y esquemáticos con que procuraba que su doctrina entrara por los ojos. Así pues, rastros de la doctrina de Algazel se encuentran en Alberto Magno, Tomás de Aquino y Duns Escoto. Allí los encontraron Campanella y Leibniz, que en algunos puntos concuerdan con él, aunque lo ignoran. Lo mismo cabe decir de los *Pensamientos* de Pascal, «que explotó a manos llenas el *Pugio Fidei*, de nuestro Ramón Martí».

Al leer los tratados de Algazel traducidos al castellano por Asín, hallamos una gran semejanza con los escritores ascéticos cristianos. En su *Ascética devota purgativa* dice Algazel que la tristeza es el peor enemigo de la oración, que la humillación voluntaria es el camino de la perfección espiritual, que tener el corazón atento sólo en el momento de rezar y olvidarse de Dios habitualmente es mezquina ofrenda, y más mezquina aún rezar con la boca y tener el corazón distraído. Los métodos de combate espiritual son los mismos que enseñan en sus obras los maestros de la ascética cristiana: necesidad de desasirse de las cosas materiales, aun lícitas, para desear las celestiales. Divide Algazel los hombres en cuatro categorías: *a)* los que, teniendo el corazón abismado en Dios, prescinden de las cosas materiales lo más posible. A este grado se llega por un largo ascetismo. *b)* Aquellos que se consagran a Dios y al mundo, aunque predominando en su corazón la idea de Dios. Éstos serán lanzados al fuego, pero se librarán de él tanto más pronto cuanto más haya prevalecido en su corazón esa idea sobre la del mundo. *c)* Aquellos cuyo corazón, aunque ocupado a la vez en Dios y en el mundo, se ha dejado vencer por los atractivos de éste. También éstos se librarán del fuego, si bien tras largo tiempo, porque conservarán el recuerdo de Dios. *d)* Aquellos cuyo corazón está tan engolfado en las cosas del mundo que apenas si se acuerdan de Dios.

Pero, donde la semejanza es mayor entre el ascetismo cristiano y el de Algazel es en la obra mística *Camino seguro de los devotos* (Apéndice III, t. I).

Aquí expone cómo desembarazarse de los obstáculos que le impiden llegar a la beatitud: el mundo, las criaturas, el demonio y su misma persona. Este último es el más difícil, porque no podemos despegarnos de él. En su *Ihía* (t. III) expone cómo con la ayuda de Dios, el alma consigue coronar la cumbre bañada de inmarcesible luz. Hay aún otros capítulos, como el referido a la naturaleza de la visión en los sueños, en el que estudia las ventajas y los inconvenientes de la vida solitaria, donde Asín encuentra huellas de este filósofo en Leibniz y en los psicólogos ingleses[70]. Al comentar Menéndez Pelayo la obra de Algazel, *Vivificación de las ciencias religiosas*, comenta que este hombre merecía ser cristiano, pues de sus ideas se aprovechó la ciencia católica.

Esta obra sobre Algazel bastaba para absorber la vida de una persona. Pero, Asín con su indomable tesón, escribió otras muchas obras que le acreditan como el máximo arabista de España. Comentamos una de las más conocidas*: Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmna* (1914).

Siguiendo el camino apuntado por Menéndez Pelayo, se centra Asín en el estudio de los orígenes del pensamiento filosófico-teológico en la España musulmana. Para ello toma la figura del cordobés Ibn Masarra (m. 931), quien tras un viaje que realizó por tierras de Oriente, volvió a la Península trayendo consigo un sistema de pensamiento «herético» dentro del Islam. Asín describe la situación filosófico-teológica que encuentra este filósofo cordobés en Oriente, donde predomina el pensamiento neoplatónico como efecto de la presencia de los cristianos en esas tierras, antes de que las ocupasen los musulmanes. De una forma imperceptible, los dogmas de la religión musulmana van siendo expresados en el lenguaje conceptual de otras religiones y filosofías, dando lugar en sus formulaciones a verdaderas herejías. Este problema se fue agravando con la incorporación de la filosofía de Aristóteles, esencialmente especulativa y, por tanto, antiantropomórfica. Surgen disidencias dentro del Islam, unas de carácter político y otras de tipo religioso (sectas). Un fenómeno de cierta trascendencia tiene lugar con la aparición de los cenobios o comunidades de personas que buscan la perfección espiritual mediante procedimientos ascéticos: los sufíes. Asín se pregunta por el origen de esta mística, y responde excluyendo el origen hindú (budismo), aunque puede haber aspectos del budismo. La respuesta es que se trata de una «imitación» del monacato cristiano. Primero, porque esta espiritualidad mística es ajena al sentir de Mahoma y del Islamismo, una religión formalista, ritualista y que no contempla la unión mística. Antes de nacer el Islam, las tierras que después ocupó éste habían estado bajo la influencia del monacato cristiano. Sólo así se explica que los seguidores de la doctrina de Mahoma, esencialmente antimonástica, se sintieran atraídos por el ascetismo cristiano.

---

[70] «Psicología de la creencia según Algazel», en *Revista de Aragón* III (1902), pp. 51-56, 116-120, 184-194, 296-301, 358-392.

La filosofía musulmana es trasplantada de raíz desde Oriente a España, y crece aquí como una planta nueva, porque la tradición indígena o hispano romano-visigoda se había roto. A esta solución de continuidad hay que añadir la falta de hábito de los invasores musulmanes llegados a España (incultos, fanáticos) para la especulación filosófica. Ibn Masarra viaja a Oriente, donde entra en contacto con las doctrinas esotéricas y herméticas. A su vuelta a España se instala en Córdoba y se entrega a la vida ascética, aunque no es bien visto por los ascetas más tradicionales. Sin embargo, Ibn Masarra llegó a tener gran influencia entre las escuelas sufíes, quienes siguieron su filosofía, basada en el sistema plotiniano del pseudo-Empédocles. Sufíes famosos fueron Ibn al-Arif y Ibn Arabi. Este último tuvo gran influencia en Oriente y en los pensadores judíos (Yehudah ha-Levi y Gabirol) y cristianos. Ibn Arabi de Murcia devuelve a Oriente lo que antes éste había dado a España. «Por tanto, queda claro para Asín que Ibn Masarra es en el siglo IX el introductor y propagador del sistema del Pseudo-Empédocles en España, imbuido con las doctrinas y prácticas del sufismo que, a su vez, traían de Oriente las teorías neoplatónicas impregnadas de un intenso misticismo cristiano»[71].

Con título provocador para el mundo musulmán: *El Islam cristianizado*, vuelve de nuevo Asín Palacios al núcleo de su interpretación histórica de la vida mística del Islam: el posible origen cristiano de la mística sufí, pero vista ahora a través de la figura de Ibn Arabi de Murcia[72]. Este místico (Murcia 1155/Damasco 1240) recorrió distintos lugares de España, África y Oriente próximo, entrando en contacto con las filosofías y religiones, de las que extrajo los aspectos que más le interesaron. Casi todas las corrientes islámicas están representadas en su doctrina, lo que le hacía ser bien recibida por todos. «¿Existió en el Islam una vida mística propiamente dicha, esto es, con caracteres psicológicos semejantes, en apariencia al menos, a los que ofrece la vida mística cristiana? ¿Cabe acaso en principio suponer como posible su existencia? Y si se admite la posibilidad y la existencia de una espiritualidad en el Islam, semejante a la cristiana, ¿a qué causas deberá atribuirse tal semejanza de caracteres? O en otros términos; ¿cuál será el origen histórico que explique la razón suficiente de su existencia?».

Desde el punto de vista de la crítica histórica, un aspecto novedoso de esta obra es el planteamiento que Asín hace del método comparativista, que le permite llegar a esta conclusión: «existen analogías y hasta identidades de doctrina y vida, ascética y mística, entre el Islam y el cristianismo», las cuales no se basan en la mera coincidencia casual, pues se trata

---

[71] VALDIVIA, J., *o.c.*, p. 114.

[72] ASÍN PALACIOS, M., *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Plutarco, 1931; ID., *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi*. Presentación de Roger Garaudy, Córdoba, El Almendro, 1990,

de analogías tan típicas y tantas en número, que no pueden haber nacido de la sola identidad de ideas y sentimientos religiosos, comunes al fondo del psicología humana»[73]. Lo contrario de lo que afirma Louis Massignon: el sufismo se explica «por evolución autóctona de ciertos gérmenes ascéticos y místicos de Alcoran»[74]. Así pues, mientras Asín habla de «imitación», Masignon cree que se trata de «meras analogías» basadas en las psicología humana. Asín le replica que, siendo tantas y tan estrechas las analogías, parece mucha coincidencia, sobre todo teniendo en cuenta que Mahoma «no puede ser tenido como modelo de perfección ascética y mística», ni Alcoran recomienda ese tipo de espiritualidad[75].

Por eso, desde muy temprano los sufíes se esforzaron por destruir esa antítesis, cristianizando la vida de Mahoma y poniendo en su boca frases de Jesús. La posibilidad de que existiera contacto entre los eremitas cristianos y los musulmanes, ya ha quedado probada en otras obras de Asín. Las semejanzas espirituales entre el ascetismo cristiano y musulmán llega a tal grado de compenetración, que no sólo los musulmanes imitan el ascetismo cristiano, sino que lo hacían de una forma tan perfecta que después son los propios cristianos los que se inspiran en los musulmanes. Lo hemos visto a propósito de Ramón Martí, santo Tomás y Ramón Llull en relación con Algazel. A nadie puede extrañar ya la existencia de analogías, porque «dos cosas análogas a una tercera, de la cual ambas proceden, deben ser análogas entre sí. Pero esta analogía, lejos de imposibilitar la hipótesis de ulteriores influjos mutuos entre ambas espiritualidades, la facilita y hace más verosímil: que los préstamos culturales, como los económicos, no encuentran entre parientes tantas dificultades como entre extraños»[76].

La hipótesis de Massignon choca contra los hechos históricos: las ideas germinales del Corán (de origen judeocristiano) son completadas y vivificadas mediante las doctrinas y métodos espirituales del monacato cristiano. A partir de ahí, sí cabe hablar de una evolución autóctona, independiente, de las ideas místicas del Islam, pero no antes. Incluso se puede afirmar que algunas de esas ideas las desarrollaron los musulmanes con más sistematicidad y profundidad que los mismos cristianos, quienes no tuvieron reparo en imitarlas e integrarlas, pasado un siglo, en su teología y filosofía. Al fin y al cabo, el origen de las mismas era cristiano, aunque lo ignoraran.

Debido al distinto origen de las ideas místicas del sufismo, hubo dos corrientes dentro de éste: la ortodoxa, que afirma la limitación intrínseca

---

[73] *Ibíd.*, p. 7.

[74] MASSIGNON, L., *Essai sur l'origine technique de la mystique musulmane*, Paris, Aubier, 1922, cap. I, II, III.

[75] Frases como: «No existe monacato en el islam» y «el monacato de este pueblo es la guerra santa», se atribuyen a Mahoma. Cfr. ASÍN PALACIOS, *o.c.*, p. 11, n. 6

[76] ASÍN PALACIOS, *o.c.*, p. 12.

del discurso racional para expresar la experiencia unitiva con Dios, a la vez que une inseparablemente la mística a la práctica de las virtudes (Algazel), y la heterodoxa, que da prioridad a la unión extática sobre la primacía de las virtudes, aunque no las rechaza, y la hace consistir en el aniquilamiento de la conciencia, de la personalidad, al estado de nirvana básico, cayendo en un panteísmo (Ibn Arabi de Murcia).

Una vez más vemos aquí el origen de las analogías entre la mística cristiana y la sufí. Pero, ¿de qué tipo de analogía se trata? ¿Analogía literaria o de vida y pensamiento? Porque, cabe imitar la vida de otro y aceptar una fórmula literaria, pero sin haber calado en su significado, como demuestra el hecho de que un mismo símbolo, por ejemplo, es interpretado de distinta manera por dos personas. Sin embargo, vemos que los sufíes, aun o aceptando los tres dogmas del cristianismo (Trinidad, Encarnación del Verbo y divinidad de Cristo), expresan las mismas ideas que los cristianos, y esto no sólo sucede una vez o unas pocas veces, sino muchas veces. No es posible achacarlo a la casualidad o a engaño. «La suma enorme de estos ejemplos reclama del historiador desapasionado e imparcial el reconocimiento ecuánime de que no todos pueden ser falsos»[77]. Estos místicos, escribe Asín, «son cristianos sin saberlo», y no sólo eso, hubo sufíes que se confesaban abiertamente seguidores de Jesús (*isauíes*). También se daba el caso contrario, cristianos «que eran musulmanes, sin saberlo»[78]. Los teólogos cristianos contemplaron esta posibilidad, y concluyeron que Dios no niega la gracia (la ley natural o la gracia sobrenatural) al hombre que sinceramente cree en Él. Tampoco niega Dios los dones extraordinarios (éxtasis, milagros, profecías) a los no cristianos. Tal vez no fueran auténticos milagros o éxtasis lo que se cuenta de los sufíes, pero no es imposible que algunos sí lo fueran, ni implica contradicción por parte de Dios, que favorece la verdad y no el error, porque no todo en el Islam es erróneo. Por otra parte, los caminos de Dios son inextricables. Cabe pensar, por tanto, que Dios, que «se acomoda, en la medida de lo posible, a las circunstancias del medio geográfico e histórico, para realizar los planes tendientes a la salvación de todos los hombres», en este caso llevando a los hombres «del islamismo puro y simple, a un cristianismo parcial, velado por apariencias musulmanas en lo dogmático, pero eficaz en la moral y en la ascética para que las almas vivan más conforme a los preceptos cardinales y hasta a los consejos evangélicos»[79].

La moderna Historia de las religiones interpreta con este sentido amplio la existencia de «gracias gratis dadas» en las demás religiones, y que Dios concede para confirmar la verdad que se encuentra en esas religiones. Al «caer» estas gracias en personas con distinta psicología, mentali-

---

[77] *Ibíd.*, p. 15.

[78] *Ibíd.*, pp. 16 y 19.

[79] *Ibíd.*, pp, 24 y 25.

dad y religión, es lógico que provoque en las personas «actitudes psicológicas específicas y reacciones proporcionadas» a su propia forma de ser y de pensar. Según sea el patrimonio común entre las religiones, así será el grado de semejanza en las reacciones. Como el Islam ha conservado un caudal no despreciable de ideas religiosas y de métodos ascéticos, heredados del monacato cristiano, en la medida que sean vividos e interpretados sinceramente, habrá debido también engendrar en las almas procesos psicológicos, individuales y colectivos, de naturaleza análoga a la de sus modelos cristianos»[80].

Conclusión: Asín Palacios se encontró con dos posturas enfrentadas en lo que respecta a la relación filosofía escolástica cristiana y filosofía judía y musulmana. Los más racionalistas, para empañar el brillo de la filosofía cristiana, hacen depender la existencia de ésta de aquélla. Otros, por el contrario, para oponerse con más fuerza a tal opinión, caen en el vicio opuesto: afirman que la filosofía escolástica nada debe a la filosofía árabe y judía[81]. Asín Palacios mantiene la tesis de que el origen de la filosofía escolástica es independiente de la cultura musulmana, pero, a partir del siglo XII, ésta influye en la escolástica cristiana a través de las traducciones de Aristóteles y de las obras científicas de autores griegos y árabes. Sin embargo, como quiera que la filosofía árabe es una copia de la filosofía de los cristianos de Oriente, especialmente nestorianos, que habitaban en Siria y Egipto, resulta que al comunicar los mahometanos a los cristianos de Occidente sus filosofía, no hicieron otra cosa que trasmitirles o devolverles lo que aprendieron de los cristianos orientales.

En relación a las relaciones de dependencia de la mística árabe de la mística cristiana, la tesis de Asín es la siguiente: «En la historia de las ideas, como en la Naturaleza, no hay solución de continuidad»[82]. En la cultura humana no hay interrupciones definitivas e irremediables; el hilo que se rompe en un momento del tiempo y en un lugar del espacio vuelve a encontrar su punto de sutura, tarde o temprano, cerca o lejos. Lo mismo sucede con las ideas: éstas avanzan pero sin perder el contacto con la tradición. Si la cultura humana es una y diversa, las diferencias no pueden ser absolutas; necesariamente habrá «eslabones» que nosotros desconocemos, pero que si los hallásemos, veríamos la continuidad entre todos los hechos culturales. A la luz de este principio don Miguel fue detectando analogías y coincidencias entre pensadores alejados en el espacio y el tiempo, como entre el converso anglicano Newman (siglo XIX) y el místico musulmán Abenarabi (siglos XII-XIII):

---

[80] *Ibíd.*, p. 27.

[81] González Carreño, J., «La obra filosófica de Asín Palacios», en *Revista de Filosofía* I (IV, 12) 1945, p. 131.

[82] Asín Palacios, M., *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Madrid, Hiperión, 1992, pp. 5-6.

> «Despojado de todo ropaje ocultista y supersticioso, el sistema de Abenarabi ofrece, por su escepticismo místico, un carácter antiintelectualista y fideísta tan marcado, que puede sin violencia alguna compararse y aun identificarse parcialmente con el del ilustre cardenal Newman, tal como se revela, sobre todo, en sus conocidos *University sermons* y en algunos de sus *Parochial and plain sermons*, en que estudia la psicología de la fe y hace la crítica de la razón discursiva[83].»

No resulta fácil la aplicación del método comparativo, porque se requiere ingenio y agudeza para captar ese tipo de relaciones tan sutiles que late entre doctrinas y religiones distintas:

> «La importancia que para la historia de las ideas tienen estas palpables analogías, huelga subrayarla. El tópico vulgar de considerar a la filosofía europea moderna como un fruto espontáneo y original de Bacon y Descartes, sin precedentes ni raíces en el pensamiento medieval, rompe la continuidad que la Historia toda atestigua como indispensable para la explicación científica de los hechos humanos[84].»

El objetivo que se propuso llevar a cabo Asín era arriesgado y, sobre todo, complicado por los efectos que podría provocar entre los estudiosos del pensamiento filosófico y religioso musulmán, puesto se proponía demostrar nada menos que la «cristianización del Islam». De ahí el gran impacto que causó la aplicación de su teoría a la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, una obra considerada en la Europa cristiana como absolutamente original. Don Miguel leyó en la Real Academia Española (1919) un discurso sobre «La escatología musulmana en la Divina Comedia», mostrando que el poema que simbolizaba toda la cultura cristiana europea medieval se había inspirado en modelos islámicos[85]. Esta afirmación de Asín fue el resultado de un lento y escalonado proceso intelectual, según el cual Asín fue pasando de un «vago atisbo», «sospecha» e «hipótesis» a una «convicción moral» de que lo que afirmaba tenía una base científica. Tan llamativa afirmación no podía pasar desapercibida a los orientalistas (arabistas o islamólogos) y a los romanistas (dantistas italianos, principalmente). La polémica alcanzó gran nivel especulativo y científico entre Asín y el islamólogo francés Massignon, dado que ambos argumentaban desde distintos métodos: genetista y comparativista el primero, y el método del paralelismo psicológico el segundo. Las analogías de composición literaria que existen entre los textos cristianos y musulmanes, dice Massignon, se explican por un paralelismo psicológico, porque la psicología humana es idéntica en su funcionamiento en todos los hombres, razón por la cual

---

[83] *Ibíd.*, p. 139.

[84] *Ibíd.*, p. 140.

[85] ASÍN PALACIOS, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica,* 4.ª edic., Madrid, Hiperión, 1984. La anteriores ediciones son de 1919, 1943 y 1961.

ciertos temas son concebidos e imaginados de manera semejante en culturas distintas. Asín Palacios responde acudiendo a la psicología para demostrar lo infundada que estaba la teoría de Massignon. En efecto, según William James, el pensamiento racional es indiferente a la calidad de las imágenes que él mismo pone en juego. Las únicas imágenes que tienen una importancia intrínseca para el curso del pensamiento son aquellas que le sirven como de jalones y le proporcionan sus conclusiones fundamentales. Sea A una experiencia que sirve de punto de partida a varias personas y Z la conclusión práctica que de A se ha de deducir racionalmente. «Para ir de A a Z, uno seguirá una línea y otro otra; uno empleará una serie de imágenes verbales inglesas, otros alemanas, etc.; uno se servirá de otra serie de imágenes tactiles, otro visuales, etc. Si, pues, las imágenes, aun siendo de naturaleza muy heterogénea, conducen todas a una sola y la misma conclusión, tenemos el derecho de decir que todas esas personas han tenido el mismo pensamiento sustancial, aunque cada persona se maravillaría si, penetrando en la conciencia de su vecina, pudiese ver cuán diferentes son las imágenes de ésta respecto de las que ella encuentra en su propia conciencia».

Según esta doctrina, no es fácil ni seguro inferir *a priori*, del paralelismo de la cultura religiosa o mental en dos pueblos o en dos individuos las imágenes o símbolos con que una misma idea será presentada, porque la inteligencia humana se caracteriza por la falta de uniformidad para alcanzar sus fines. Aplicando esta doctrina al caso que nos ocupa, se comprende que, aunque dos idearios escatológicos sean idénticos, las representaciones fantásticas para imaginarlos podrán y aun deberán ser muy diferentes. No existe ese determinismo fatal que Massignon supone entre la idea y la imagen escatológica. Los idearios posibles para resolver el problema de ultratumba, las soluciones que la razón humana puede darle, son muy limitadas en número: cabe, ante todo, negar la vida futura, o afirmarla sólo para el alma o para el compuesto humano; cabe luego afirmar la supervivencia del hombre, pero fundido en Dios, o bien su inmortalidad individual, y esta última, ya sea en esta misma tierra, ya sea en otra semejante, o en el mundo sidéreo o en un mundo espiritual. Póngase ahora enfrente de cualquiera de estas soluciones ideales la riquísima y casi infinita variedad de imágenes que la fantasía individual de un artista, y más aún la de todo un pueblo, puede forjar durante largos siglos de meditaciones y de preocupaciones escatológicas para representarse la vida futura dentro de las líneas generales o límites exigidos por el respectivo ideario escatológico, y se verá qué enorme desproporción hay entre la pura idea y los símbolos que la plasman:

> «Infiérese de estos análisis psicológicos una consecuencia irrecusable para el pleito que aquí ventilamos: ni el paralelismo de cultura, ni el paralelismo de mentalidad o simetría de las ideaciones y razonamientos humanos pueden explicar *a priori* las muchas y estrechas semejanzas islámico-dantescas que afectan a las *imágenes* o símbolos pintorescos con que se representa la vida de ultratumba, aunque las ideas en que ambas escatologías se inspi-

> ran sean muy análogas entre sí. Y la conclusión a posteriori de esta consecuencia es bien fácil de realizar: si las ideas implicasen, como supone Massignon, las imágenes o símbolos que las encarnan, ¿cómo es que antes del Alighieri no se encuentran en las literaturas cristianas de Occidente símbolos o imágenes de ultratumba análogos a los islámico-dantescos, siendo análogas las ideas escatológicas de ambas religiones[86]?»

b) La Península Ibérica, puente cultural entre Oriente y Occidente

Tras haber puesto de manifiesto que en la cultura existe una continuidad, más oculta que aparente, pero que es posible ir desvelando a través de las analogías que presentan las doctrina, Asín pasa a probar que el Islam, singularmente el español, desempeñó la doble misión de recoger la cultura oriental clásica y cristiana y de trasmitirla, acrecida con aportaciones, al Occidente. «La historia del pensamiento filosófico-teológico en la España musulmana es un trasunto fiel de la cultura islámica oriental, sin nexo alguno positivo y demostrado en las tradiciones indígenas»[87]. A juicio de Asín la tradición indígena se había roto sin empalmar con el Islam, porque la cultura visigoda, esencialmente bíblica, no había cultivado el pensamiento metafísico. En la Península, escribe, «la tradición religiosa indígena se había roto». Los visigodos no dejaron huella en el pensamiento de los mozárabes, y los nuevos conquistadores, incultos y fanáticos, tampoco se preocuparon de buscar tales nexos con los nativos. El nexo se restablece con ocasión de la peregrinación de algunos musulmanes hispanos a Oriente, los cuales introdujeron en la Península las prácticas ascéticas y eremíticas de los musulmanes orientales, quienes a su vez las habían aprendido de los cristianos orientales. Ibn Masarra (883-931) es el eslabón entre Oriente y Occidente. Su espíritu se propaga por la Península a través de los sufíes, destacando sobre todos ellos Ibn al-Arif (1088-1141) y Abenarabi de Murcia (1165-1240).

A partir de estos datos Asín Palacios se entrega de lleno a la búsqueda de paralelismos y analogías para demostrar que España fue el puente o eslabón a través del cual las ideas filosóficas musulmanas entraron en contacto con las ideas cristianas de la Europa latina. En un temprano trabajo titulado «El averroísmo teológico de Santo Tomás»[88] don Miguel rompe el esquema histórico, hasta entonces tenido por intocable. Averroes (n. 1126) y santo Tomás (n. 1226), escribe Asín, separados por un siglo de distancia, representantes de dos doctrinas inconciliables (Tomás escribió *De unitate intellectus contra averroistas*) y pertenecientes a culturas diferentes, ofrecen puntos comunes en el común intento por conciliar el dogma con

---

[86] Asín Palacios, M., *o.c.*, pp. 556-559.

[87] Asín Palacios, M., *Tres estudios, o.c.*, p. 20.

[88] *Homenaje a don Francisco Codera en su jubilación del profesorado*, Zaragoza, Escar, 1904, pp. 271-231.

la filosofía. ¿Cómo llegó santo Tomás al conocimiento de las doctrinas averroístas? Pudo ser a través de Maimónides, discípulo del filósofo cordobés y conocido por santo Tomás. Sin embargo, Asín cree que fue a través del dominico español Raimundo Martí, autor de *Pugio fidei*, donde cita varias veces a Averroes y que santo Tomás tuvo en cuenta al escribir su *Summa contra Gentes*[89].

Asín señala varias líneas de influencia. Una va de los musulmanes a los judíos hispanos Ibn Gabirol, Yehudah ha-Levi, autor del *Cuzari*, Moisés ben Ezra, Josef ben Zadic, autor de *Microcosmos,* Samuel ben Tibon y Sentob ben Falaquera. Otra línea va del sufismo hispano al sufismo oriental, y otra linea va del pensamiento islámico andalusí al pensamiento cristiano occidental. Esta línea es doble: por una parte está la filiación Averroes, Raimundo Martí y santo Tomás (influjo aristotélico-musulmán), y por otra parte está la filiación avicebroniana o masarrí que llega a Domingo Gundisalvo, Guillermo de Alvernia, Alejandro de Hales, san Buenaventura, Duns Escoto, Rogerio Bacon y Raimundo Lulio. Estos filósofos representan una tendencia, dentro de la escolástica cristiana, más emparentada con los neoplatónicos que con los aristotélicos, más iluminativa que abstraccionista.

c) La mística en la Península Ibérica

Queda aún un tema que suscitó, y sigue suscitando, muchos comentarios: el referido a las relaciones o filiaciones entre la mística de los *sadilies*, los *alumbrados* y *san Juan de la Cruz*[90]. En los tres, la doctrina paulina de la «renuncia» es la base de esta mística. Esta doctrina llegó a la Península procedente de Persia, siendo adoptada por Ibn Al-Arif de Almería e Ibn al-Arabi, quienes la difundieron por la Península y el Norte de África. Un místico rifeño la trasmite a al-Sadili, fundador de la escuela que lleva su nombre y que produjo en los siglos XIII-XV un buen número de pensadores que sintetizaron la doctrina de la renuncia. Uno de estos fue Ibn Abbad de Ronda, morisco muy cercano geográfica y cronológicamente a la escuela carmelitana. Según el maestro Asín, este morisco habría sido el eslabón entre la mística Sadili y la de san Juan de la Cruz. Asín destaca estos puntos comunes: la doctrina paulina de la renuncia, algunos tecnicismos (purgación, vacío, desnudez, libertad, apretura, anchura, etc.) y el uso del mismo simbolismo.

Asín Palacios no pudo terminar este trabajo. Una discípula suya, Luce López-Baralt, ha continuado profundizando en las filiaciones literarias sanjuanistas, siguiendo las huellas marcadas por Asín, pero su conclusión

---

[89] MENÉNDEZ PIDAL, R., *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Madrid, 1956.

[90] En la obra titulada *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, antes citada, Asín dedica la última parte al estudio de este punto: «Un precursor hispanomusulmán de san Juan de la Cruz», pp. 243-326.

ha sido negativa: «Contrariamente a la tesis que el maestro Asín sostuvo en un momento, y a la luz de la evidencia de los textos aljamiados, no nos parece que los cripto-musulmanes, culturalmente moribundos en el siglo XVI, fueran los transmisores del misticismo sufí a san Juan de la Cruz»[91]. Sin embargo, esto no supone negar valor a la hipótesis de Asín Palacios: «Con todo, y teniendo en cuenta lo preliminar de nuestras investigaciones, salta a la vista que San Juan sobresale en el contexto literario europeo por la hondura y la extensión de sus préstamos literarios islámicos»[92].

Toda filosofía, si es realmente original, suscita aceptación o rechazo. Esto mismo sucede respecto de la filosofía de la cultura de Asín Palacios y de sus dos tesis básicas: las huellas del Islam en la cultura cristiano-europea, y el Islam cristianizado, sobre el origen cristiano del sufismo. Cuando Asín Palacios expuso con abundantes pruebas literarias, filosóficas y teológicas la filiación musulmana de obras cumbres del pensamiento europeo, y la filiación cristiana de la mística musulmana, el escándalo fue mayúsculo por ambas partes. Pero, las pruebas aportadas por don Miguel eran tantas que difícilmente había lugar para negar sus tesis. Como no se trata de mostraciones científicas sino de pruebas teológico-literarias, la discusión sigue abierta.

d) Asín Palacios en la historia del pensamiento español

Hemos visto la figura de Asín Palacios arabista, teólogo, historiador comparativista y gran conocedor del pensamiento filosófico cristiano. Pero falta aún enmarcarlo en el contexto regeneracionista en que vivió. Asín no es una figura intelectual aislada. Su vocación científica y toda su obra responde a un propósito claramente regeneracionista, semejante al de Ramón y Cajal en medicina y Alberto Gómez Izquierdo en filosofía. El movimiento regeneracionista se identifica con los 25 primeros años de la Restauración, aunque los frutos se recogen a principios del siglo XX. Los maestros de Asín, Codera y Ribera, estaban imbuidos de preocupación regeneracionista. *La Revista de Aragón* nació con espíritu regeneracionista, y lo mismo hay que decir de la revista Cultura Española, que la sustituyó. El regeneracionismo fue fundamentalmente un movimiento político, pero también tuvo una veta científica y otra literaria. La veta científica, sobre todo, fue esencialmente europeísta, en el sentido de que trató de retomar el diálogo de España con los demás países europeos en el terreno de las ideas y de los descubrimientos científicos, que había interrumpido hacía tres siglos. ¿Acaso no fue eso lo que hizo Asín con sus provocadoras tesis sobre el Islam cristianizado y el puesto de España en la transmisión de las ideas islámicas a Europa? Asín Palacios es una de nuestras referencias culturales más europeístas en el terreno de la filosofía islámica medieval.

---

[91] LÓPEZ-BARALT, L., *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, Hiperión, 1990, pp. 396-97.

[92] *Ibíd.*, p. 397.

Asimismo, la obra de Asín está relacionada en el «problema de la ciencia española», desencadenado por Menéndez y Pelayo a raíz de su réplica al krausista Gumersindo de Azcárate (abril 1876), quien negaba que España hubiera aportado algo importante en materia de ciencia a Europa. De ahí arranca la propuesta del escritor santanderino de crear un Plan de Estudios para recuperar la historia intelectual de España. Ese Plan contemplaba crear 6 cátedras para el doctorado: Historia de la teología en España, de la ciencia jurídica, de la medicina, de las ciencias exactas, de la filosofía y de los estudios filológicos.

Asín profesó gran admiración hacia Menéndez y Pelayo, a quien dedica grandes elogios en el discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas (29 marzo de 1914), y cuya vacante venía a cubrir. «Menéndez y Pelayo, verdadero genio constructor en estas materias históricas, crítico sagacísimo y profundo de los sistemas heterodoxos y de las teorías estéticas, artista consumado en esa operación casi divina de la síntesis mental, única que constituye la ciencia».

Asín coincide con el santanderino en el juicio sobre las lagunas que ofrece la historia del pensamiento ibérico en los siglos medios. Atinó en sus juicios, escribe Asín, sobre la influencia de los hispano-musulmanes en el Renacimiento, a pesar de que hay muchos extranjeros que lo niegan, como Simonet, quien arrastró al mismísimo cardenal Ceferino González. Menéndez y Pelayo fue de los pocos, quizá el único erudito español que, sin ser arabista, por genial adivinización o porque sabía mirar con ojos de águila los hechos históricos, a distancia y desde arriba, no vaciló en reconocer a nuestros pensadores judíos y musulmanes el mérito que realmente tienen en sí mismos y su influencia en la historia general del pensamiento[93].

Asín Palacios renovó la historiografía filosófica medieval hispana, abrió nuevas rutas a los investigadores y contribuyó a que los españoles recobraran el sentido de la altura y singularidad de nuestra tradición filosófica.

Alberto Gómez Izquierdo (1870-1930)

Alberto Gómez Izquierdo nació en Samper del Salz (Zaragoza) el año 1870. Después de iniciar su formación escolar en Andorra (Teruel), ingresó en el Seminario diocesano de Zaragoza, simultaneando los estudios eclesiásticos con los de Filosofía y Letras en la universidad de Zaragoza, hasta conseguir el doctorado. Ordenado sacerdote en 1894, fue por algún tiempo cura ecónomo de La Puebla de Alfindén (Zaragoza), y a partir de 1896 profesor de filosofía del Seminario Conciliar de Zaragoza, elevado a Universidad Pontificia en 1897. Aquí permaneció hasta que ganó por opo-

---

[93] Asín Palacios, M., *Obras Escogidas*, Madrid, 1946, pp. 2-3.

sición la cátedra de Lógica de la universidad de Granada, cátedra que ocupó hasta su fallecimiento en esta ciudad (7 de febrero de 1930). Gómez Izquierdo fue discípulo y admirador de Hernández Fajarnés y compartió la misma preocupación renovadora del tomismo, pero desde una perspectiva más amplia. Esta es la razón por la que Alberto apenas cita a Hernández Fajarnés en sus obras. Quienes le conocieron de cerca cuentan que fue un hombre viril y de gran entereza, que alguien podría interpretar como manifestaciones de un espíritu seco y despegado; pero quien sabía penetrar hasta lo íntimo del corazón, veía a través de aquella franqueza un tanto áspera, el ánimo noble y franco y, en el fondo, verdaderamente cariñoso y afable. Por eso lograba conquistar la amistad sincera, profunda y perseverante de quienes lo conocían.

a) Historiador de la filosofía

Alberto Gómez Izquierdo publicó sus primeros comentarios de historia de la filosofía en la *Revista de Aragón*[94]. Su primer libro publicado, *Historia de la filosofía del siglo XIX* (Zaragoza, 1903), es una temprana muestra de su orientación neo-tomista: apertura a las novedades científicas y filosóficas, y conciliación de la ciencia con los principios de la fe. El Prólogo de esta obra está escrito por el cardenal Mercier, alma de la renovación del tomismo en la universidad de Lovaina, quien se felicita porque ambos comparten las mismos puntos de vista filosóficos. Frente al dogmatismo estéril y repetitivo del peor escolasticismo, el cardenal Mercier se pregunta: «¿Ignórase por ventura el esmero con que santo Tomás y todos los grandes escolásticos procuraron vivir en la atmósfera de su época, pensando y aquilatando cuidadosamente el pro y el contra de las ideas, que las oscilaciones intelectuales de su siglo les traían de continuo?»[95]. Y responde: «el error va siempre al lado de la verdad»; por eso, toda la filosofía que tiene conciencia de su valer, ostenta junto a su parte dogmática una parte crítica correspondiente. El ilustre purpurado recomienda evitar excomuniones y condenas de las filosofías, porque sabemos lo difícil que es llegar al conocimiento de éstas, además de que frecuentemente son estudiadas con prejuicios:

> «Reconocer lo que haya de verdadero en un sistema erróneo, no es sólo cuestión de lealtad, sino que es también la única manera de ponernos en contacto con las ideas opuestas. Además; es preciso que las ideas nacidas en el fondo del progreso de la ciencia y de la filosofía modernas sean algo más

---

[94] MAINER, J.-C., *Regionalismo, burguesía y cultura: Revista de Aragón (1900-1905) y Hermes (1911-922)*, Ed. Guara, 1982, pp. 51-95. Mainer señala que Gómez Izquierdo firmaba con el pseudónimo de «Dr. Grafilinks». Julián Ribera también firmaba sus artículos con pseudónimos.

[95] GÓMEZ IZQUIERDO, A., *Historia de la filosofía del siglo XIX*. Prólogo del Cardenal Desiderio Mercier. Zaragoza, 1903, p. XII.

> que la movediza arena de una imaginación caprichosa. Nada de eso. Nuestra edad reclama el apoyo de la ciencia, y sobre el terreno de los hechos ha levantado sus reales la filosofía moderna. La psicología y la cosmología han encontrado en ella un medio favorable, gracias al cual han progresado en una medida cuyo término no se puede todavía vislumbrar[96].»

El verdadero escolástico necesita conocer la filosofía moderna y sus métodos para poder entablar un diálogo fecundo con ella. El Cardenal Mercier añade que «a la escolástica sólo se le ha tomado en consideración desde el día en que se ha mezclado con las corrientes modernas y en la medida en que ha discutido los problemas que se agitaban en torno suyo»[97]. Movido por este espíritu renovador, Gómez Izquierdo escribió su *Historia de la filosofía del siglo XIX*, esencialmente descriptiva, escrita con claridad y gran poder de síntesis. Una historia de la filosofía, escribe Alberto, debe ser como un mapa de ciudad: las vías principales están señaladas con caracteres más gruesos que las vías secundarias, y el nombre de las alturas y de los ríos destacan sobre los otros detalles de la ciudad. Aunque el estudio del mapa no puede reemplazar nunca a la visión directa, sí facilita en grado sumo, sin necesidad de molestar con preguntas a los transeúntes, el conocimiento de la ciudad.

Una historia de la filosofía de estas características tiene por objeto informar y despertar el interés por el conocimiento de la filosofía; posteriormente será necesario acudir a las «propias fuentes de la filosofía»[98] para admirar los detalles de ornamentación que los autores han empleado en la construcción de los sistemas filosóficos. La historia de la filosofía no es un tributo de homenaje y de admiración a la memoria de los filósofos, ni una estéril contemplación de lo que nuestros antepasados hicieron, «sino un estímulo para imitar su conducta, mejorándola»[99]. En este punto, Alberto trae a la memoria la labor científica de Santiago Ramón y Cajal, quien tuvo por divisa de su investigación elevar la ciencia española al nivel de la ciencia europea. Desde este punto de vista, la restauración del tomismo en España era un forma de contribuir al regeneracionismo de la nación desde la vertiente de la filosofía. Tanto Gómez Izquierdo como Asín Palacios actuaron movidos por esta preocupación colectiva:

> «… así también ante el bajo nivel en que forzosamente ha de aparecer la filosofía española en presencia de la de otros países de Europa y aún de América, si los pasados desastres han dejado en nuestro espíritu un átomo

---

[96] *Ibíd.*, p. XIV-XV.

[97] *Ibíd.*, p. XIX.

[98] *Ibíd.*, p. 5. Gómez Izquierdo advierte que para la información bibliográfica ha utilizado preferentemente la historia de la filosofía de Ueberweg-Heinze, *Geschichte der philosophie, Viertel. Das neuzelinte Jahrhundert*, Berlín, 1902; más la *Histoire de la philosophie* de E. Blanch, Paris, 1896.

[99] *Ibíd.*, p. 6.

> de pundonor nacional, ha de brotar en nosotros con brioso empuje el vivísimo deseo de levantar nuestra filosofía a mayor altura en el concierto internacional de las ideas. No olvidemos que aún sigue cumpliéndose de un modo inexorable aquella ley formulada por el poeta en frase concisa y enérgica: *mens agitat molem*[100].»

El criterio metodológico empleado por Gómez Izquierdo es el genético, basado en «el influjo recíproco de las ideas entre sí». Hasta la primera mitad de este siglo, escribe Alberto, la filosofía estuvo condicionada por las críticas de Locke y de Hume a las leyes del pensamiento. Primero, David Hume, por influjo positivo y por reacción, determina el empirismo de la escuela escocesa y el criticismo kantiano, origen del *idealismo germánico*. Segundo, el materialismo del siglo XVIII tiene sus continuadores en el naturalismo de Cabanis, Lamarck, Gall, etc. y en el positivismo de Augusto Comte. Tercero, el carácter de novedad peligrosa para los dogmas católicos que distingue a la filosofía contemporánea, lleva por reacción a los apologistas al tradicionalismo y al ontologismo. Cuarto, el influjo de la escuela escocesa y las intemperancias del materialismo y positivismo en Francia, dan lugar al espiritualismo ecléctico francés[101].

A partir de la segunda mitad de siglo se nota un cambio de orientación en la filosofía como consecuencia del cansancio y del desprecio hacia toda especulación metafísica, originado por el agnosticismo de la *Crítica de la Razón Pura*. Añádese a esto el espectacular progreso de la ciencia y de sus «maravillosas aplicaciones a la industria» que contrasta con el lento y casi imperceptible progreso de la metafísica, que pone en entredicho su utilidad, «pues no todos tienen la necesaria alteza de miras para reconocerla», y se comprenderá por qué los filósofos se inclinan por las filosofías que ofrecen más puntos de enlace con las ciencias de la observación, y proclamen como único método científico el método experimental:

> «De suerte que si a principios de siglo, para decidir en las contiendas filosóficas, se apelaba en última instancia a los principios absolutos de la razón independiente de toda autoridad religiosa, en nuestros días, los hechos y la experiencia son el árbitro supremo y el criterio único para resolver las cuestiones que a la filosofía incumben[102].»

Esquematizando las filiaciones filosóficas de la segunda mitad del siglo XIX, resulta el siguiente cuadro: 1.º La filosofía inglesa retrocede hacia el idealismo fenomenista de Hume, representada por Stuart Mill, Spencer, Bain, etc. 2.º El idealismo germánico tiene sus continuadores en la metafísica pesimista de Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche, el neo-criticismo de Lange, Renouvier, etc. 3.º Por reacción al idealismo de Hegel, aplican a

---

[100] *Ibíd.*, p. 6. La frase es de Virgilio: «Las ideas mueven el mundo» (*Eneida*, VI, 727).

[101] *Ibíd.*, p. 12.

[102] *Ibíd.*, pp. 191-92.

la psicología el método experimental algunos filósofos alemanes, como Lotze, Fechner y Wundt. A este último se debe la creación de laboratorios psicológicos que se extienden por Europa y América. Otros, exagerando esta dirección e influidos por el positivismo de Comte y el evolucionismo de Darwin, sostienen el materialismo (Haeckel, Büchner, Vogt, Moleschot, etc.). 4.º El eclecticismo de Cousin despierta en sus discípulos, que son una gran parte del profesorado oficial francés, la afición a la historia de la filosofía, y lo que en ellos gana la investigación histórica, lo pierde la especulación personal. 5.º La filosofía católica, abandonando la dirección tradicionalista y ontologista del periodo anterior, alentada por la Encíclica *Aeterni Patris*, emprende la «restauración» escolástica en dos direcciones: la 1.ª se limita a exponer y comentar las obras de santo Tomás; la 2.ª pretende ampliar la síntesis escolástica con las conclusiones bien establecidas de la ciencia y filosofía contemporáneas (Escuela de Lovaina). El lector se preguntará por qué nuestro autor ha dejado fuera de su historia de la filosofía del siglo XIX al pensamiento anarquista, socialista y marxista. Creemos que no se debe tanto a su discrepancia con tales doctrinas, cuanto al carácter sociológico de las mismas[103].

Una parte importante de esta *Historia de la filosofía* está dedicada a la «restauración» del movimiento neo-tomista, al que dedica cerca de 200 páginas. Alberto se identificó con la corriente restauradora más moderna: la Escuela de Lovaina, fundada por el cardenal Desiderio Mercier (1851-1926). El pensamiento cristiano, escribe Alberto, «movíase con rumbo muy incierto y tras de muy distintas y aun opuestas concepciones filosóficas, de manera que no puede hablarse de un sistema filosófico-cristiano, sino que los pensadores católicos, o bien aceptan los nuevos sistemas nacidos en el campo heterodoxo, introduciendo las modificaciones que cada uno cree necesarias para no ponerse en contradicción con sus creencias religiosas, o bien se atrincheran en la negación sistemática de todas las nuevas creaciones de la razón humana, o bien continúan con la tradición espiritualista de los cartesianos»[104]. A esta desorientación filosófica hay que añadir el «olvido de las relaciones entre la filosofía y la doctrina revelada hasta el punto de establecerse una profunda separación entre ellas»[105]. Había pensadores cristianos que llevados de su racionalismo abrazaban cualquier doctrina filosófica porque, a su juicio, nada tenía que ver la filosofía con la revelación y el dogma cristiano, objetos de creencia. Por otra

---

[103] «Prescindimos de la ciencia moral y jurídica, porque esta rama de la filosofía ha adquirido tal desarrollo y extensión, que merece capítulo aparte. Por esta razón se nota una tendencia muy marcada a separarla del árbol filosófico, para formar, con la sociología en sus múltiples aspectos, un grupo distinto, bajo la denominación de ciencias sociales», en *o.c.*, p. 12, n. 1.

[104] GÓMEZ IZQUIERDO, A., *Historia de la filosofía del siglo XIX*, p. 419.

[105] *Ibíd.*, p. 420.

parte, las numerosas tentativas de conciliación entre la doctrina revelada y los varios sistemas filosóficos, no sólo no alcanzaron su objetivo sino que fueron condenados por los Papas[106].

Después de estas tentativas fracasadas no se atrevieron los pensadores cristianos a intentar de nuevo una conciliación de los modernos sistemas con la doctrina revelada, y volvieron la vista hacia el pasado, fijándose en aquella síntesis filosófica que había sabido armonizar el dogma con la filosofía, y que no era otro que la de santo Tomás. Italia fue el origen de este movimiento de restauración de la escolástica, iniciado por el padre jesuita Sordi, seguido por Cayetano Sanseverino[107] y ayudados por los cardenales Riario Sforza (Nápoles) y Joaquín Pecci (Perusa), que fundaron las primeras Academias dedicadas a santo Tomás. A pesar de todo este movimiento tan briosamente iniciado en favor de la doctrina tomista, las Universidades no se mostraron muy dispuestas a seguirlo. Pero, los esfuerzos de Cornoldi, Travagliani, Battaglini, Tongiorgi y Palmieri en pro del tomismo encontraron eco en el Papa León XIII, quien dejó aclarado en su primera Encíclica que la filosofía debía tender a allanar el camino a la revelación, «como nos han enseñado, con su ejemplo y sus escritos, el gran san Agustín, el doctor Angélico y todos los otros maestros de la sabiduría cristiana»[108].

León XIII publicó la Encíclica *Aeterni Patris* el 4 de agosto de 1879, y en ella pondera la importancia de la filosofía para la interpretación de la fe y para la salvaguarda frente a quienes la atacan. Para que la filosofía esté dispuesta a dar preciosos frutos, es preciso que ésta no se aparte del camino que le trazaron los Santos Padres, y que respete las verdades del orden sobrenatural, respetando su plena independencia en las demás materias. Más que de una sumisión de la filosofía a las exigencias de la fe se trata de que ésta se deje iluminar por la luz sobrenatural, lo cual redundará en bien de la propia razón. Entre los autores escolásticos que mejor conciliaron las exigencias de la fe con la razón, está santo Tomás de Aquino (siglo XIII), cuya doctrina, se dice en la Encíclica, puede servir de modelo de síntesis cristiana para los pensadores cristianos de finales del siglo XIX. Si santo Tomás se sirvió de la filosofía de su tiempo para la explicación del dogma, algo parecido pueden hacer los pensadores cristianos de este siglo con la filosofía del suyo, uniendo lo antiguo con lo nuevo. La Encíclica fue acompañada de importantes resoluciones prácticas, como el nombramiento de distinguidos tomistas en las cátedras de las Universidades romanas, la creación de una Academia Romana bajo el título de santo Tomás de Aquino, y el inicio de una nueva edición de las obras de santo Tomás y de sus mejores comentaristas: Cayetano y Silvestre Ferrara.

---

[106] *Ibíd.*, p. 412.

[107] *Ibíd.*, p. 421. Cfr. SANSEVERINO, C., *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, Napoli, 1862.

[108] *Ibíd.*, p. 430.

En su recorrido histórico de la «restauración» de la escolástica en los distintos países europeos, Gómez Izquierdo señala que «a pesar de que el magisterio infalible de la Iglesia ha tenido buen cuidado de declarar terminantemente que *rationis usus fidem praecedit et ad fidem ducit* (el uso de la razón precede a la fe y conduce a la fe) los escolásticos italianos han seguido el camino inverso, y en vez de tomar como punto de partida la razón para llegar a la fe, toman las verdades reveladas como apoyo de sus investigaciones filosóficas»[109]. Gómez Izquierdo ve en esta postura una subordinación de la filosofía al dogma, con lo que aquella pierde su verdadera naturaleza. La armonía entre la revelación y la ciencia, escribe, ha de respetar la realidad misma de las cosas y el orden que el Ser supremo ha establecido. La filosofía, escribe Alberto, se fortalece con el ejercicio, por lo cual necesita estar en contacto con las novedades filosóficas. La falta de crítica histórica es la que echó a perder a la escolástica clásica. Algo semejante está sucediendo a los neo-escolásticos italianos, que se amparan en lo dicho por Cayetano Sanseverino y los primeros neo-escolásticos y se aíslan de la filosofía contemporánea.

Respecto del neo-escolasticismo francés, más reducido pero más creativo que el italiano, Alberto cree que está influenciado por el espiritualismo cartesiano, del que toma algunas doctrinas, «como la de la evidencia convertida en criterio de verdad, ciertas hipótesis sobre la percepción y origen de los conceptos universales, algunas ideas acerca del influjo de la voluntad en el juicio, etc.». También ha dejado su influjo en la neo-escolástica, pero como reacción. A la negación de la metafísica por parte de los positivistas, los neo-escolásticos desarrollan la ontología y defienden el carácter científico de la metafísica. Los neo-escolásticos franceses se han distinguido por la forma de exposición, clara y sin tecnicismos; por la independencia interpretativa de los textos de santo Tomás, de acuerdo con el lema «vetera novis augere» (vigorizar lo antiguo con lo nuevo); por el cultivo de la historia de la filosofía y por la labor divulgadora de las ideas filosóficas a través de revistas y de otra clase de publicaciones.

En Alemania, la «restauración» del escolasticismo fue resultado del movimiento católico impulsado por el barón de Ketteler para la defensa de los ideales sociales y políticos, gravemente inculcados por el primer *Kulturkampf* (1837). La unidad político-social fue decisiva para que los católicos alemanes limasen sus diferencias filosóficas y se inclinasen por las tesis fundamentales de la filosofía tomista. En esta labor sobresalió el jesuita padre Kleutgen[110], que supo exponer con claridad los principios escolásticos y, sobre todo, supo aplicarlos a muchas cuestiones de la filosofía moderna. A Kleutgen siguieron otros jesuitas, famosos porque fueron los animadores de la llamada *Philosophia lacensis*, los padres Pesch (m.

---

[109] *Ibíd.*, pp. 454-55.

[110] Autor de *Philosophie der Vorzeit vertheidigt* (1860-63).

1889), Honteim y Th. Meyer[111]. De estos tres autores, el padre Pesch fue el más fecundo en monografías y el de mayor influjo en el pensamiento neo-escolástico europeo. Gómez Izquierdo, que leyó con detenimiento sus obras, le achaca excesivo apego al escolasticismo medieval, hasta el punto de seguir en sus exposiciones el mismo plan que santo Tomás. Sin embargo, «su obra es uno de los repertorios de lógica escolástica más copiosos y mejor informados»[112]. Pesch tuvo por lema: «novi errores impugnandi sunt veritate antiqua» (los nuevos errores han de ser impugnados con la verdad antigua).

El movimiento de «restauración» de la escolástica fue muy intenso en Bélgica. Antes que León XIII promulgase su Encíclica *Aeterni Patris*, el dominico padre Lepidi había publicado *Elementa philosophiae christianae* (1875-79), sobre la lógica y la ontología escolástica. A los pocos años, el abate Van Weddingen escribió una obra en la que estudiaba la cuestión que tanto ha preocupado a partir de la crítica de Kant, sobre «las bases de la espontaneidad y de la reflexión»[113]. Este filósofo es de los que no se contentan con restaurar el pensamiento medieval sin rectificaciones y enmiendas, sino que quiso completarlo y modernizarlo. La Universidad Católica de Lovaina y el cardenal Desiderio Mercier son las principales referencias del movimiento neo-tomista, «puesto que la restauración del escolasticismo por ellos iniciada, ajústase a un programa nuevo y presenta fisonomía propia e independiente al compararla con las otras direcciones que ha tomado la restauración escolástica dentro del catolicismo, logrando de esta suerte reunir en torno suyo una buena porción de colaboradores entusiastas que participan de los mismos ideales y aspiraciones, y formar por ende una escuela filosófica en el sentido riguroso de la palabra»[114].

Gómez Izquierdo concluye con una valoración de lo que ha supuesto para el pensamiento cristiano la «restauración» de la filosofía tomista. En Bélgica, como en los demás países, los católicos vivían aislados del mundo científico, unas veces por culpa propia al no saber dialogar con el pensamiento moderno, y otras veces debido a prejuicios sobre la oposición entre la ciencia y la fe. Esta era la realidad: a una parte estaban los creyentes, a los que se supone una piedad ciega, y a otra parte estaban los no creyentes, que se arrogaban el monopolio del pensamiento libre y del saber. Tras un certero análisis sobre las formas tradicionales de enseñar y de aprender en los centros católicos, el cardenal Mercier propuso algunas medidas: *a)* cultivo de la ciencia por sí misma, sin fin apologético directo;

---

[111] Escribieron: *Institutiones philosophiae naturalis*, 2 vols.; *Institutiones psychologicae*, 3 vols.; *Institutiones Theodiceae sive Theologiae naturalis*; *Institutiones juris naturalis*, 2 vols.

[112] *Ibíd.*, p. 501.

[113] *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme* (1875).

[114] GÓMEZ IZQUIERDO, A., *ibíd.*, p. 534.

b) aceptación de los hechos comprobados por las ciencias especiales; *c)* inclusión de las ciencias de observación en la filosofía: *cosmología* (ciencias físico-matemáticas), *psicología* (ciencias naturales o biológicas), *criteriología* (ciencias históricas), *filosofía moral* (ciencias sociales, económicas y políticas). La *Historia de la Filosofía Medieval* se convirtió en objeto de especial atención por obra del discípulo de Mercier, Mauricio De Wulf[115].

b) Historiador de la filosofía española

Al final de la obra que estamos comentando, Gómez Izquierdo añadió una página (Advertencia) para justificar su silencio sobre la filosofía española del siglo XIX:

> «La extensión y detenimiento con que nos proponemos tratar de nuestra filosofía y de nuestros filósofos, no encajaban bien dentro del plan que hemos seguido hasta el presente. Por esto hemos creído mejor tratar en volumen aparte del pensamiento filosófico español contemporáneo, de sus vicisitudes, de sus méritos y deficiencias, de la labor realizada por los maestros que actualmente desempeñan las cátedras de nuestras Universidades e Institutos, del rumbo que, a mi juicio, convendría seguir en este orden, etc. etc.[116].»

A pesar de que en repetidas ocasiones había anunciado la inmediata publicación de una «Historia de la filosofía española», ésta nunca fue publicada, habiéndonos privado de un interesante punto de vista sobre el estado de la filosofía española de fines del siglo XIX. En artículos sueltos fue publicando parte del trabajo que tenía terminado, pero es poco para que nosotros podamos emitir ahora un juicio global sobre el mismo.

En primer lugar, se observa en estos escritos de Gómez Izquierdo una gran inquietud, compartida también por su amigo Asín Palacios, por resaltar las aportaciones de los filósofos españoles. Igualmente, Gómez Izquierdo está preocupado por la marcha del pensamiento filosófico español, al que trata de aportar un trabajo serio de investigación propia. La publicación de la *Historia de la filosofía española*, de Adolfo Bonilla San Martín (1908), fue para Gómez Izquierdo un acontecimiento digno del mayor aplauso, porque con esa obra su autor puso de manifiesto el error de quienes pensaban que «nuestro pasado filosófico no había sido más que un eco o resonancia del pensamiento extranjero»[117]. Sin embargo, la obra contenía algunas deficiencias, y así lo hizo constar Gómez Izquierdo. En cuanto al origen de la filosofía en España, el aragonés señala que en nuestra patria el nacimiento de la filosofía se debe al cristianismo, aun cuando éste sea «una doctrina religiosa sin cosmogonía ni metafísica». Gómez

---

[115] MERCIER, D., *Cours de philosophie*. Vol. I. *Logique*, Louvain, 1879; vol. II. *Ontologie ou métaphysique genérale,* 1894; vol. III. *Psychologie*, 1892; vol. IV *Criteriologie genérale*, 1894. La Lógica y Psicología fueron traducidas al español.

[116] GÓMEZ IZQUIERDO, A., *o.c.*, p. 571.

[117] ID., «Historia de la Filosofía Española», en *Cultura Española*, 2 (1908), p. 585.

Izquierdo lamenta la poca o nula importancia que el Sr. Bonilla concede al obispo zaragozano Samuel Tajón, cuyas *Sentencias* encierran doctrinas metafísicas mezcladas con los comentarios a la Sagrada Escritura. Tampoco está de acuerdo Gómez Izquierdo con la famosa tesis del «senequismo español», una especia de constante histórica que atravesaría nuestra filosofía desde Séneca hasta los krausistas. Otro error que, a juicio de Alberto, comete el Sr. Bonilla es que no «individualiza» suficientemente las doctrinas filosóficas, dejando de señalar en cada autor lo que es original o es mera repetición. Tampoco explica los criterios seguidos para dividir nuestra historia de la filosofía en periodos, tendencias y métodos.

En segundo lugar, Gómez Izquierdo se ocupó de elevar y de renovar el pensamiento filosófico español destacando aquellas personalidades filosóficas que, a su juicio, más habían contribuido a esta tarea durante los siglos XVIII y XIX. La figura que reúne mayores méritos es el filósofo catalán Jaime Balmes y Urpia (1810-1848). Este sacerdote de Vic se formó filosóficamente en la universidad de Cervera durante uno de los periodos más pobres, desde el punto de vista intelectual, de nuestra historia, como fue la primera mitad del siglo XIX. «Nuestro hombre no podía encontrar en aquella Universidad otra cosa que no fuera un comentario puramente verbal de Jacquier, Goudin, Hamel y otros manuales del mismo estilo»[118]. La única producción filosófica «propia» que hubo en España durante el primer tercio de ese siglo provenía de los jesuitas españoles que vivían en Italia tras la expulsión llevada a cabo en el siglo anterior: Eximeno, Andrés, Millas, Ludeña, Hervás y Panduro. Ahora bien, estos jesuitas dependían de la filosofía vigente en Italia: el sensualismo de Locke, Condillac y Genovesi. En la España de principios del XIX no había otra filosofía que no fuera el sensualismo, divulgado a través de las obras de estos jesuitas, o de pobres resúmenes de obras pertenecientes a los llamados «ideólogos» franceses. En estas circunstancias tan críticas para la vida intelectual de España, el genio de Balmes «como si todas las energías de la raza se hubieran condensado en él, reacciona vigorosamente contra todos los obstáculos. Asimila cuanto de positivo encuentra en el pensamiento europeo y se esfuerza por avivar en sus compatriotas el fuego sagrado de la filosofía» (p. 2). Balmes toma de las doctrinas espiritualistas de Descartes y Leibniz algunos aspectos con los que ampliar las bases de la escolástica, «nuestro sistema tradicional», y reforzar los fundamentos del dogmatismo que comenzaba a tambalear, minados por la *Crítica de Razón Pura*».

La idea motriz de la filosofía de Balmes es esencialmente apologética, encaminada a la defensa del catolicismo frente a otras corrientes religiosas (*El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 1842-44), y frente a quienes desvinculaban el destino de España de la religión católica (*El pensamiento de la Nación*). Su proyecto filósofo de mayor envergadura fue *Filosofía Fundamental*, en la que escribe:

---

[118] ID., «La philosophie de Balmes», Extrait de la *Revue de Philosophie*, París, 1913, p. 1.

«Estamos amenazados de tener que mendigar al pensamiento extranjero lo que podríamos pensar por nosotros mismos. La *Filosofía Fundamental* no es copia ni imitación de alguna filosofía extranjera, sea alemana, francesa o escocesa; su autor ha querido contribuir a que tengamos una filosofía española» (p. 4). Balmes no tuvo tiempo de dar a esta obra la necesaria configuración sistemática. A pesar de ello, la obra encierra muchos aciertos. *El criterio* (1845), en cambio, gozó de mayor estima entre los lectores del filósofo catalán, convirtiéndose en una obra popular.

Del filósofo Balmes aprecia Gómez Izquierdo los aspectos filosóficos que le señalan como un «precursor» de la «restauración» de la filosofía escolástica, entre los que destaca: 1.º La teoría de las tres verdades primitivas e indemostrables que sirven de fundamento al problema crítico. 2.º La crítica a la ciencia trascendente del panteísmo alemán. 3.º La importancia científica del principio de causalidad y de sus relaciones con el de contradicción. 4.º El punto de vista sobre algunos problemas muy polémicos: certeza, evidencia, extensión, tiempo y espacio. 5.º Haber destacado la importancia de la Historia de la filosofía, y haber discutido las ideas de otros con imparcialidad y con grandeza de espíritu, viendo en todo filósofo un investigador de buena fe que busca solucionar los grandes problemas que la humanidad se va planteando (pp. 68-69).

En otro pueblo de la provincia de Barcelona, llamado Berga, nació otro impulsor de la «restauración» del pensamiento escolástico: Antonio Comellas y Cluet (1832-84). Autodidacto, como Balmes, Comellas eligió un riguroso retiro para entregarse al estudio de un problema muy polémico en aquellos años, como era el de las relaciones entre la religión y la ciencia. ¿Por qué se ocupó Gómez Izquierdo de este teólogo y filósofo que apenas salió de las montañas que rodean su pueblo natal? Seguramente porque se trataba de un sacerdote y filósofo, porque era un catalán preocupado por la filosofía de España, y porque fue una persona humilde, rigurosa y honrada en sus trabajos. Si algo detestó en su vida Gómez Izquierdo fue el pseudo-saber y la falta de sentido moral que demostraban muchos que pasaban por ser filósofos a base de copiar o de imitar a otros. Comellas «jamás se olvida de contrastar sus opiniones con las de sus contemporáneos, trayendo a discusión doctrinas y opiniones que por aquella época eran en absoluto desconocidas en España… Y toda esa labor crítica no está fundada en referencias de quinta mano, como suele ocurrir en muchas ocasiones en que el crítico de un sistema no ha leído ni las obras del más prestigioso de sus defensores; Comellas procede en esto con total escrupulosidad, que ni siquiera utiliza las traducciones, sino que acude a los textos originales, llegando a veces hasta las minucias del exegeta»[119].

---

[119] Id., «Un filósofo catalán (Antonio Comellas y Cluet)», en *Cultura Española*, 4 (1907), p. 1113.

Son bastantes los aspectos concretos de la filosofía de Comellas con los que Gómez Izquierdo no está de acuerdo, pero ello no impide que el aragonés sienta por el filósofo catalán una admiración personal muy singular. Comellas enseñó durante diez años en el Seminario de Solsona, ciudad en la que publicó una disertación latina titulada: *Discurso sobre el misterio de la Santísima Trinidad* (1867). En el año 1880 publicó *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*, su obra más original y de más vigor de pensamiento. En esta obra el filósofo catalán busca equilibrar los derechos de la fe, evitando caer en el misticismo, y los derechos de la razón, respetando la singularidad de la revelación. Con esta obra Antonio Comellas se unió al coro de pensadores escolásticos que salieron en defensa de la postura «oficial» de la Iglesia católica que, a su juicio, había sido atacada por William Draper en su obra: *Los conflictos entre la ciencia y la religión* (1876). De las réplicas provenientes de los pensadores tradicionales (Ortí y Lara, Miguel Mir, Tomás Cámara, Juan M. Cornoldi, Joaquín Rubio y Ors, José Mendive), «la de Comellas y Cluet es la que ofrece más altura teórica y muestras de originalidad dentro del común corte escolástico»[120]. En lugar de limitarse a refutar los argumentos de Draper, Comellas desarrolla todo un estudio comparativo de la ciencia y de la fe, mostrando sus armonías y su mutua cooperación[121].

La veta apologética de Comellas se sustenta en una original teoría de la ciencia que dio a la luz unos meses antes de su fallecimiento: *Introducción a la filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia* (1883). «Es un estudio crítico del método, de fuentes del conocimiento, de los criterios de verdad y motivos de certeza, el análisis, en una palabra, de las bases y elementos de la ciencia», escribe Gómez Izquierdo. Sirviéndose de la división triádica del idealismo alemán (tesis, antítesis y síntesis) Comellas expresa el orden del Universo y sus relaciones. Gómez Izquierdo concluye su estudio señalando el conocimiento de primera mano que poseía Comellas de los autores que cita, su imparcialidad (no estaba afiliado a ninguna escuela) y la preocupación por mantenerse dentro del aristotelismo-escolástico, sin renunciar a su libertad. «Sin que llegue la originalidad de su pensamiento a crear todo un sistema filosófico, sin que pueda siquiera decirse que dio una solución enteramente nueva a las cuestiones que estudió, aparece bien claro el sello de su personalidad, ya en la manera de plantearlas, ya en la exposición de sus fundamentos, ya en la organización sintética que ha sabido darles»[122].

Otros filósofos estudiados por Gómez Izquierdo fueron los aragoneses Andrés Piquer Arrufat, médico, y Miguel Asín Palacios, arabista y amigo

---

[120] NÚÑEZ, D., «La religión y la ciencia», en *Mundo científico*, 116 Marzo 1996, p. 256; ID., «Ciencia y religión en el siglo XIX español. La polémica en torno a Draper», en *Actas del VI Seminario de H.ª de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, 1990, pp. 399-414.

[121] GÓMEZ IZQUIERDO, A., «Un filósofo catalán...», p. 610.

[122] ID., *Cultura Española*, 4 (1907), p.1099.

suyo. Del famoso médico aragonés alaba su personalidad intelectual, pues «al apartarse de las enseñanzas tradicionales lo hizo conservando toda veneración al dogma y a la moral, que en su tiempo empezaban a ser maltratados por espíritus más superficiales»[123]. Otras cualidades de Piquer señaladas por Gómez Izquierdo son: el conocimiento directo de lo autores antiguos y modernos, el aprecio de los autores españoles, su poderosa mentalidad, la atención prestada a la experiencia, la ecuanimidad y la búsqueda de soluciones armónicas (eclecticismo). Andrés Piquer ha pasado a la historia «por sus afanes en renovar la filosofía de su tiempo y por su relevante espíritu científico» (p. 233).

Miguel Asín Palacios, a quien su maestro Julián Ribera calificó de persona de «sólida instrucción filosófica y robustez de espíritu (no endurecidas por intransigencias ni banderías)», es uno de los filósofos españoles que más ha hecho por elevar el nivel de los estudios arábigos en nuestro país, habiendo dedicado especial atención a los místicos hispano-musulmanes. Gómez Izquierdo dedicó un estudio a destacar las aportaciones de Asín al esclarecimiento de un aspecto fundamental del renacimiento de la filosofía del siglo XIII: las conexiones entre musulmanes y cristianos. Asín, escribe Gómez Izquierdo, estudia la filosofía de Algazel, ha señalado las dos direcciones de la filosofía hispano-musulmana: la dirección mística (Abenmasarra, Abenarabi, Abenházam), la dirección peripatética (Avempace, Abentofail, Abentumlus) y las influencias de la filosofía hispano-musulmana en la filosofía cristiana (Averroes-santo Tomás, Abenarabi-Ramón Lulio-Turmeda). Sobre las relaciones entre Averroes y santo Tomás, Asín defiende que el santo dominico conoció la filosofía del pensador cordobés a través del dominico catalán Ramón Martí, autor de *Pugio fidei adversus mauros et iudaeos* (Puñal de la fe contra los moros y los judíos). Esta tesis fue rechazada por el padre Getino, dominico, y por los historiadores Manser y Mandonnet. Gómez Izquierdo defiende la postura de Asín alegando, entre otras razones, «que para juzgar el trabajo de Asín hay que ser arabista»[124].

El trabajo renovador de Asín no hubiera sido posible sin el magisterio de quienes le precedieron en este empeño: el aragonés Francisco Codera y el valenciano Julián Ribera. «Cultivando cada uno su propio campo —Codera la historia política, Ribera las instituciones sociales y Asín las ideas filosóficas y religiosas de la España musulmana— los tres compartieron el mismo método de trabajo: no aceptar teorías e hipótesis, aunque cuenten en su apoyo con el prestigio de los siglos, sin revisar todo lo hecho en

---

[123] ID., «Andrés Piquer y Arrufat», en *La Ciencia Tomista*, t. IV, n.º 11 (1911), p. 216.

[124] ID., «Estudios de Asín Palacios sobre la filosofía musulmana», en *La Ciencia Tomista*, X, septiembre de 1914 a febrero de 1915. La redacción de la revista incluyó una nota (p. 302, n.º 2) poniéndose a favor del padre Getino y en contra de los argumentos de Gómez Izquierdo en la cuestión referida a las relaciones entre Averroes y santo Tomás.

historia musulmana; poner de relieve la implantación de los musulmanes en todos los órdenes de la vida española, y desvanecer los prejuicios seculares de los españoles contra los musulmanes. Una vez más, Gómez Izquierdo recuerda a los españoles la necesidad de trabajar para elevar el nivel filosófico de España, contrarrestando de esta forma nuestra secular tendencia al mimetismo, a las traducciones y a los resúmenes.

c) Historiador de la lógica

La filosofía era para Gómez Izquierdo una actividad pura, la más clara expresión de la esencia racional-espiritual del hombre. «La vocación científica es una tendencia natural del espíritu humano; es un ideal que brota de las entrañas mismas de la razón, es una fuerza que recibe su impulso de nuestras facultades de conocer»[125]. Como toda vocación, la vocación filosófica exige esfuerzo para desarrollarla: «la vida de la verdad es una parte del reino de Dios, y ya sabemos que éste exige violencia, y sólo los esforzados lo conquistan»[126]. La vida filosófica exige, por tanto, al filósofo en lo corporal un hábito de vida ascética, y en lo intelectual, un diálogo permanente con los demás filósofos, porque «en el camino de la ciencia, el que se aísla, se condena al olvido y a la muerte por infecundidad»[127]. Fiel a estos principios, Gómez Izquierdo no se contentó con ser un mero contemplador de las teorías de otros filósofos, sino que después de estudiarlas y de exponerlas las sometía a una crítica inteligente y austera.

A juicio del aragonés, las partes de la filosofía que más sufrieron los envites del criticismo y de la ciencia moderna fueron la metafísica y la lógica. El positivismo se había convertido en un método universal de explicación de toda la realidad. Gómez Izquierdo no rehuyó el invite encerrándose bajo el caparazón del escolasticismo, sino que estudió a fondo cómo afectaban las nuevas corrientes filosóficas de signo idealista y psicologista a la lógica[128]. El desprecio a la metafísica, escribe Gómez Izquierdo, ha llevado consigo que las actividades generalizadoras y sintéticas de la razón hayan sido sustituidas por el establecimiento de generalizaciones entre hechos particulares. Como la curiosidad y la observación de los hechos experimentales no cesa, la filosofía es cada vez menos metafísica y más científica. «Hoy no basta para caracterizar a un psicólogo llamarle espiritualista, materialista o monista… La psicología se ha subdividido en muchos departamentos: psicología del niño, del animal, de los pueblos,

---

[125] ID., *La vocación científica en los seminarios*, Granada, 1913, pp. 8-9.

[126] ID., *Discurso leído en la solemne apertura del curso Académico de 1920-1921*, Granada, 1920, p. 45.

[127] ID., *La vocación...*, pp., 19-20.

[128] ID., «Novísimas aplicaciones de la lógica», en *Cultura Española*, 1 (1906), pp. 195-208, y 2 (1906), pp. 542-553.

de las muchedumbres, de los sentimientos, de los místicos». Lo preocupante de todo esto es que la lógica se ha visto afectada, porque cada saber exige un método propio:

> «Esa disciplina que desde Aristóteles venía considerándose como definitivamente organizada y con un objeto bien marcado y preciso, alejada de lo afectivo y volicional, consagrada exclusivamente a señalar los requisitos y condiciones de los actos de la razón pura para adquirir conocimientos verdaderos y ciertos, se nos presenta hoy, allá precisamente donde más podría extrañarnos su presencia, en el piélago desordenado y caprichoso de la volición y de la sensibilidad[129].»

El año 1906, Gómez Izquierdo ganó por oposición la cátedra de Lógica Fundamental de la universidad de Granada[130]. Al año siguiente publicó un volumen titulado *Nuevas direcciones de la lógica* (Madrid, 1907), en el que amplía los aspectos tratados en escritos anteriores. Gómez Izquierdo comienza señalando el origen de dos grandes ataques que se han hecho a la lógica: el idealismo, que somete los hechos a los leyes del espíritu, y el positivismo, que sólo reconoce a la experiencia de los hechos como fuente de saber (p. 240). Ambas filosofías tienen en común querer cambiar el sentido de la lógica que, desde Aristóteles, había permanecido invariable, anteponiendo sus conveniencias personales a toda una tradición. En el Prólogo explica los criterios metodológicos que serán la base de su exposición: 1.º Separar la exposición de las doctrinas del juicio personal que le merecen. 2.º Evitar generalizaciones, como etiquetar a un filósofo dentro de una corriente filosófica y después aplicar a su caso lo que es común a todos. 3.º Señalar qué reforma, a su juicio, conviene introducir en esta materia. A continuación enumera las cinco interpretaciones de la lógica que va a exponer y a valorar: 1.ª *Lógica idealista* (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher y Krause. 2.ª *Lógica positivista*: a) formalista: Hamilton, Mansel; b) inductiva: J. S. Mill, Bain, Spencer, etc.). 3.ª *Lógica de las ciencias o Metodología* (Sigwart, Wundt, etc.). 4.ª *Lógica extrarracional o de los sentimientos* (Lapie, Rauth, Ribot). 5.ª *Lógica tradicional: los escolásticos.*

La solución dogmática, representada por los aristotélico-escolásticos y llamada así por oposición a la solución crítica y positivista, que es agnóstica y relativista respectivamente, comienza a tener en cuenta un aspecto olvidado por los sumulistas medievales: el examen de los fundamentos de

---

[129] *Ibíd.*, pp. 196-97.

[130] El Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, don Antonio GARCÍA ALIX, reorganizó los estudios de Filosofía y Letras en el marco de la inquietud pedagógica auspiciada por el regeneracionismo, dividiéndolos en tres secciones: Estudios filosóficos, literarios e históricos, estableciendo dos cursos comunes para las tres secciones. En el primer curso se incluye la asignatura de *Lógica Fundamental* en sustitución de la Metafísica, que pasa al curso de Doctorado. Gómez Izquierdo ironiza con la palabra «Fundamental». «Seguramente no fue un filósofo, sino algún funcionario administrativo o no sé quién» la persona que aplicó a la lógica semejante denominación. Cf. *Discurso leído...*, pp. 44-46.

la certeza, de la objetividad de nuestros conocimientos; igualmente, los escolásticos conceden ahora más atención a la inducción en el estudio científico de la naturaleza. Los escolásticos entienden por criteriología el examen de nuestras facultades de conocer (sentidos, conciencia, razón, entendimiento, evidencia, primeros principios) a los que reconocen, dentro de determinadas condiciones, como criterio seguro de verdad.

Aquí radica la diferencia entre la lógica escolástica renovada y la lógica del idealismo y del positivismo. Los idealistas convierten la lógica en un análisis de las etapas, procedimientos y conexiones con que se desarrolla la idea hasta constituir la vida total del pensamiento. La noción clásica de idea, de juicio y de razonamiento cambia totalmente de valor y de significado en la lógica idealista. Los positivistas, por su parte, inciden en la investigación psicológica del razonamiento para explicar dónde nace la creencia o ilusión en la universalidad y necesidad de nuestros juicios. Al mismo tiempo conceden a la inducción una importancia total. A juicio de Gómez Izquierdo, idealistas y positivistas olvidan el estudio de las facultades de conocer, imprescindible para la constitución de la lógica, pues ésta no sólo tiene una función normativa (indicar los medios y las condiciones necesarias para la adquisición y demostración de la verdad) sino también la función de ayudarnos a que «pensemos bien», un arte que se adquiere mediante el buen ejercicio de nuestras facultades cognoscitivas y de su educación. No se debe olvidar que tenemos dos clases de juicios: los inmediatos o intuitivos y los mediatos o discursivos. Los primeros son la base de todos los demás juicios. «Imagínese qué significado podrían tener los principios de la mecánica, las leyes de la física, sin la percepción de los cuerpos» (p. 243). Los lógicos idealistas y los positivistas han atendido exclusivamente a los juicios mediatos o discursivos, despreocupándose de la fuente de los mismos. Por eso, añade Gómez Izquierdo, la criteriología o análisis de las fuentes de conocimiento debe ir acompañada de otro análisis: el de las debilidades de nuestras facultades de conocer. No es propiamente un análisis psicológico, aunque tampoco lo excluye, sino un estudio práctico de los errores que solemos cometer al emitir nuestros juicios. Entre estos errores están las ilusiones de la percepción, los espejismos en la observación de nuestros sentidos, las equivocaciones en la interpretación de los sentimientos ajenos, la confusión de lo recordado con lo actualmente percibido, etc.

Como se puede apreciar, Gómez Izquierdo está haciendo una defensa de la «lógica natural», base de todos los razonamientos y de todas las ciencias. Esta lógica tiene carácter general, por lo que no debe ser confundida con la lógica aplicada de las ciencias particulares. Tampoco se identifica con la criteriología (análisis del valor objetivo de nuestros conocimientos), ni se ocupa del problema de la certeza (la adhesión de la inteligencia a lo conocido), porque se apoya en la evidencia de sus principios. La lógica natural tiene una función propedéutica: es instrumento necesario de la ciencia, es la encargada de ayudarnos a conseguir la verdad en todos los órdenes del pensamiento, «es el código de la razón, como la ética lo es de

las costumbres» (p. 264). La lógica natural es el «arte de juzgar rectamente», y como sucede con todo «arte» o método, puede ser enseñado. Los medievales redujeron este arte a un artificio lingüístico, formal, desvinculado de la realidad. Para no caer en el «ergotismo» o disputa vana del formalismo medieval, es imprescindible no perder el sentido realista de la lógica natural, pues sin ella no es posible ningún saber. Tanto Ramón y Cajal como Julián Ribera insistieron en la importancia de esta lógica para los científicos[131].

Pasaron veintiún años hasta que Gómez Izquierdo volvió a publicar otro libro sobre lógica[132]. En esta obra el autor da más predominio a lo temático que a lo histórico, pero manteniéndose dentro del esquema neotomista. La novedad más importante de este libro se refiere a la incorporación que hace de la filosofía objetivista de finales del siglo XIX representada por Bernard Bolzano (1781-1848) y Franz Brentano (1838-1917), quienes, a su vez, influyeron en Edmund Husserl (1859-1938). La terminología de estos autores está muy presente en todo el libro (intencional, correlato, vivencia, hechos de conciencia, intuición de esencias, etc.). Además de la fenomenología, Gómez Izquierdo se sirve también de la moderna lingüística (Saussure) y muestra su admiración por los filósofos españoles que mantenían afinidad con la fenomenología: Ortega y Gasset, Zaragüeta y Javier Zubiri[133]. Esta obra, escribe en el Prólogo, no es un «tratado» de Lógica, porque quiere conservar su libertad en cuanto a la forma y a los temas que desea incorporar. No se trata de un libro novedoso, pero advierte al lector que encontrará algún aspecto nuevo o que los tratadistas de lógica no suelen tener en cuenta:

> «En cambio, quizá encuentre, aun tratándose de temas muy manoseados y discutidos, ya algún aspecto nuevo, por pasar a primer plano lo que siempre quedaba atrás, en la oscuridad de la penumbra, ya algún horizonte nuevo, porque se ha cambiado el punto de vista corriente, ya, en fin, aclaraciones o rectificaciones a doctrinas que, a pesar de su crédito social, no tienen la debida fundamentación[134].»

---

[131] RAMÓN Y CAJAL, S., *Reglas y consejos sobre la investigación biológica*, Madrid, 1899. Julián Ribera publicó varios artículos de pedagogía en *Revista de Aragón* y en *Cultura Española* durante los años 1904-1906. Más tarde publicó *Lo científico en la Historia*, Madrid, 1906; *La superstición pedagógica*, 2 vols., Madrid, 1910.

[132] GÓMEZ IZQUIERDO, A., *Análisis del pensamiento lógico*. Vol. I. El concepto y la palabra, la definición y la división, Granada, 1928. En el ínterin, escribió unos pocos artículos, como: «Algunas consideraciones psicológicas sobre la palabra y la significación» y «La cita en la teoría del pensamiento», en *Anales de la Facultad de Filosofía y Letras de Granada*, 1925, pp. 59-86 y 1926, pp. 85-103. También escribió el artículo «Valor cognoscitivo de la «intentio» en Santo Tomás de Aquino, Granada, 1924.

[133] Sobre la correspondencia epistolar de Gómez Izquierdo con Zubiri, cfr. VALDIVIA VALOR, J., *Don Miguel Asín Palacios*, Murcia, Hiperión, 1992, pp. 38, 55 ss.

[134] ID., p. 6.

El concepto. Pensar equivale a expresar o significar algo para el sujeto pensante. Por tanto, en todo juicio hay tres elementos: el sujeto, el predicado y la relación. Cada uno de estos tres elementos pueden ser analizados fuera de la función que desempeñan en la operación lógica. Así, se puede extraer el concepto «hombre» de la proposición «el hombre es mortal». Esto es posible porque entre el concepto y el objeto existe mutua relación, siendo éste correlato de aquel. Existen tres clases de conceptos: los que expresan una esencia, los que expresan una cualidad y los que expresan una relación. Tras reconocer la existencia de los conceptos, queda por ver cómo surgen en la mente y cómo los usa en la operación lógica. Gómez Izquierdo analiza la «percepción» y la «representación» como fuentes de nuestros conceptos. En la percepción se nos ofrece el objeto percibido por sí mismo; pero ¿qué sucede con el concepto de ser? Gómez Izquierdo sostiene, contra lo que afirma Husserl, que en toda percepción sensible el significado de la palabra «ser» tiene su correlato en la realidad (pp. 73-74). El acto conceptual consiste en la aprehensión o posición espiritual de cosas vistas, reconociéndoles un valor de ser o modo de ser.

La palabra. Pensamos las cosas y las decimos. No importa tanto saber si es antes la palabra o el pensamiento, cuanto conocer las relaciones entre el pensamiento y la palabra. La psicología, la gramática y la estética tienen sus respectivas soluciones en esta cuestión; por eso interesa conocer la solución que ofrece la lógica. Gómez Izquierdo acude a la teoría de la «proposición en sí» que ofrece Bolzano (p. 120) en su obra la *Teoría de la ciencia*, en la cual se inspiró más tarde Husserl, autor de la lógica pura o fenomenología, que no es otra cosa que «una doctrina de las condiciones ideales de la ciencia» (p. 123)[135]. De Bolzano aprende Husserl la existencia de proposiciones, de juicios y de verdades en sí de carácter objetivo, como la matemática pura, que son independientes del sujeto que las piensa aunque necesiten de éste para que se nos den. De Brentano aprende el carácter intencional de la conciencia, pero la sustrae de la experiencia psíquica para llevarla a la esfera de la pura validez lógico-objetiva, de la que habla Bolzano. Mediante la distinción entre *noesis* (acto psíquico de pensar) y *noema* (contenido objetivo del pensar) Husserl se centró en el descubrimiento y análisis de un mundo de esencias o *unidades objetivas de sentido.* Así, «2 x 2 = 4» es una unidad objetiva de sentido independiente de todo sujeto y de sus peculiares disposiciones[136]. Gómez Izquierdo suele usar la expresión «unidad de significación» (p. 127).

---

[135] Bernard Bolzano nació en Praga (1781-1848), Fue sacerdote, matemático, metafísico y filósofo de la religión. Franz Brentano (1838-1917), sacerdote y filósofo, desarrolla el carácter intencional de la conciencia o experiencia en general.

[136] Husserl desarrolla estas ideas en sus obras *Investigaciones lógicas. I, Prolegómenos a la lógica pura* (1900); *Investigaciones lógicas. II, Investigaciones sobre la teoría y la fenomenología del conocimiento* (1901).

Las esencias o unidades de sentido necesitan para ser aprehendidas un peculiar acto de conocer: la «intuición de esencias», pues sólo se dan aquéllas en la inmanencia de la conciencia. Las esencias de la filosofía clásica, en cambio, son esencias independientes de la conciencia. En la obra: *Análisis del pensamiento lógico,* Gómez Izquierdo sólo tiene en cuenta las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la obra en que el padre de la fenomenología deja atrás el punto de vista empirista de la lógica y se centra en la lógica pura, orientada a obtener «la visión evidente de la esencia de los modos de conocimiento» que entran en juego en todas las operaciones lógicas y cognoscitivas. A la psicología empírica contrapone la «psicología descriptiva», a la que también llama «fenomenología pura» (p. 126). Gómez Izquierdo no menciona la obra fundamental de la segunda etapa de Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), que se caracteriza por el desarrollo de una fenomenología pura «trascendental». El filósofo aragonés se limita a resaltar el papel de la conciencia en la comunicación humana. Concluye este apartado con una exposición sobre la naturaleza de los signos y de las clases de signos, con especial atención a los signos lingüísticos.

La definición. La definición nace de la respuesta a la pregunta. El proceso cognoscitivo nace con la observación y el deseo de captar la esencia de lo observado (la pregunta quiditativa definicional). Esta pregunta es lógicamente anterior a otras preguntas (del cómo, del por qué, del para qué), que son preguntas por las determinaciones posibles del objeto. Tanto la pregunta quiditativa como la respuesta representan dos momentos distintos del concepto, pues la definición, según escribe Gómez Izquierdo, es inseparable del juicio; es un juicio, pero en el que no se incluye la afirmación o la negación.

El autor dedica un largo apartado al análisis de la pregunta, vista desde la posición de los idealistas y de los realistas. Para los primeros, con anterioridad al pensamiento sólo existe una «X», es decir, nada objetivo que no sea el propio pensar. El pensamiento es la medida de lo real y de lo ideal. Los realistas, en cambio, mantienen la prioridad del objeto con sus determinaciones frente al sujeto. Esta postura respeta mejor el proceso del conocimiento: comenzamos aceptando lo que percibimos, y después lo juzgamos. Primero capto las cosas en cuanto «son», y después pregunto por el ser de esas cosas o por sus manifestaciones. Así pues, al formular la pregunta definicional se nos hace presente inmediatamente la noción de ser en su máxima universalidad y simplicidad, la cual acompaña siempre a todos los actos del pensamiento.

La división. Pensar es distinguir. El todo es el punto de partida para el análisis de la división, porque cualquier objeto presenta la forma de todo. Por eso se han podido tomar las ideas de todo y de parte como puntos de mira para distinguir la marcha del pensamiento, y el análisis y la síntesis constituyen los dos métodos fundamentales del saber científico. «Distinguir para saber», es el lema del saber, porque así como el todo es el sím-

bolo de la confusión para el pensamiento, la división le aporta claridad. Ahora bien, la división es distinta cuando se trata de la «abstracción», de la división lógica o de la división matemática.

Conclusión. De la lectura de sus obras deducimos que Gómez Izquierdo poseía una mente clara, ordenada y aguda. Su mejor cualidad fue haber sabido estar al día de cuanto se producía en Europa en materia filosófica. A juzgar por las referencias que tenemos, Gómez Izquierdo fue un brillante maestro en el aula y un activo impulsor de actividades culturales en la Facultad de Filosofía y Letras de Granada, de la que fue Decano, y en el Real Colegio de San Bartolomé y Santiago, del que fue director por muchos años.

La vida académica de Gómez Izquierdo chocó con dos obstáculos: la poca salud física y la falta de apoyos a la hora de opositar a la cátedra de Lógica Fundamental de la Universidad Central de Madrid. Respecto a lo primero, Alberto murió en plena madurez (59 años), víctima de una larga enfermedad. Durante los veranos solía acudir a reponer sus fuerzas a Santander, lo cual le permitió entablar amistad con Menéndez Pelayo. La enfermedad cortó la trayectoria filosófica que tan brillantemente había iniciado en Zaragoza. Sus escritos fueron disminuyendo cada vez más, y lo que es peor, carecían de originalidad, aunque se advierte en ellos el deseo de su autor de estar al día en el conocimiento de las nuevas corrientes de pensamiento.

En cuanto a lo segundo, su contrincante de oposición, don Julián Besteiro (1870-1940), se llevó los votos del tribunal (1912)[137]. A pesar de este contratiempo, Alberto se esforzó por exponer la filosofía de los krausistas con objetividad y con honestidad. En ningún escrito suyo se puede encontrar una palabra contra ningún krausista. En este sentido, Gómez Izquierdo mantuvo una alta estima por todo lo español. Este sentimiento se aprecia también en relación con Ramón y Cajal, cuya obra sobre el método de la investigación científica lo definió como un modelo de lógica natural y científica.

Bienvenido Lahoz Laínez (1887-1979)

La personalidad intelectual de Bienvenido Lahoz presenta características singulares por lo avanzado de sus planteamientos filosófico-teológi-

---

[137] Don Manuel Mindán Manero, a quien agradezco la ayuda prestada para escribir lo concerniente a Gómez Izquierdo, comenta lo siguiente: «Normalmente se la debieron dar a D. Alberto, puesto que tenía más años de servicio y varias obras publicadas, pero una cacicada de la Institución Libre de Enseñanza, se la dio a Besteiro». Por las mismas fechas, el filólogo aragonés Julio Cejador se pronunciaba en los mismos duros términos contra la monopolización de la cultura y de la Universidad que estaban llevando a cabo los institucionistas. Cfr. *Historia de la lengua y de la literatura castellana*, 14 vols., Madrid, 1920-1922.

cos[138]. Sus intuiciones fueron más allá de la renovación neoescolástica, lo cual fue para él motivo de permanente incomprensión por parte de los teólogos, que no captaron el sentido innovador de sus propuestas filosóficas. El padre Lahoz esquivó la dicotomía «positivismo-espiritualismo, agnosticismo-teísmo» en que había embarrancado el pensamiento filosófico de final de siglo, proponiendo valientemente soluciones armonizadoras entre la fe y la ciencia, entre la filosofía moderna y la fe cristiana, de forma tal que las antinomias se tornasen síntesis conciliadoras[139]. Dentro de lo que era el pensamiento tradicional español a principios de siglo, Lahoz resulta bastante atípico. En este sentido, Lahoz presenta un gran parecido con Amor Ruibal en cuanto a su apertura al pensamiento moderno. En lugar de negarlo o de huir del mismo, Lahoz trató de comprenderlo a fondo y de ver los aspectos positivos que encierra. De ahí salió su gran idea de la primacía de la introspección y del conocer sobre el ser. A juicio de Lahoz, Descartes se queda en el umbral del método introspectivo, sin llegar a la «mente» (el substrato último y más profundo del yo) ni a su íntima estructura. De Kant hay que superar la antinomia entre el fenómeno y el número[140].

El punto de partida del filosofar de Lahoz radica en la sustitución del camino óntico o primacía del ser de los griegos y de los escolásticos, por la del sujeto o de la introspección. Según Lahoz, el mundo de las cosas no brinda las certidumbres que el pensamiento racional precisa, por lo que es preciso volver al interior del hombre, a su «mente». Esta es la base de su «realismo introspectivo»: «Todas las elaboraciones racionales subsisten en la mente que las produce y de la que son determinaciones». Y agrega: «De esta suerte creemos que puede el alma moderna encontrar dentro de sí, de su riqueza personal y concreta, el sistema de Filosofía con que victoriosamente supere el agnosticismo espiritual y teológico». La razón alegada por Lahoz para desechar la vía tradicional del ente es porque éste no es un concepto-límite. El ente es expresado, concebido y meditado por la

---

[138] Bienvenido Lahoz Laínez, religioso de la Orden de la Merced, nació en Cervera del Rincón (Teruel) el día 21 de marzo de 1887, y falleció en Barcelona el 28 de diciembre de 1979. Este religioso, dotado de grandes facultades intelectuales, antepuso su labor humana y apostólica en favor de los reclusos y prisioneros en las cárceles a su afición preferida: la filosofía. A pesar de ello, Lahoz supo sacar tiempo para escribir algunos artículos de revista y redactar los apuntes de clase «ad usum privatum».

[139] Una información sucinta sobre los escritos de Lahoz puede verse en LÓPEZ QUINTÁS, A., *Filosofía española contemporánea*, Madrid, BAC, 1970, pp. 476-81; DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC, Madrid, 1991, pp. 571-73; MUÑOZ DELGADO, V., «Originalidad y modernidad del pensamiento cristiano del padre Lahoz», en *Obra Mercedaria*, 97 (1971), pp. 30-32.

[140] Bienvenido Lahoz dejó escritas varias obras «ad usum privatum». De las obras publicadas destacamos *El destino humano en el realismo introspectivo. Un nuevo orden racional. Solución a los problemas filosófico-teológicos más candentes*. Madrid, revista *Estudios*, 1963, 347 pp. ID., *Lahozismo, resumen y reivindicaciones*, Barcelona, Casals, 1965.

mente y sin ella no tiene sentido alguno. Este ente neutro no puede dar origen a ninguna fundamentación racional, porque los conceptos solamente tienen sentido en orden al hombre que los valora y están residenciados en la mente. Por eso, lo introspectivo en filosofía supera al saber ontológico, cosista, objetivista, dando lugar a una orientación antropológica, donde la persona es el centro del saber humano y del saber revelado[141].

¿Qué camino hay que seguir para conocer la «mente» o substrato último del yo, base de nuestros conocimientos? La vía idónea es el lenguaje, por ser la expresión natural de la interna constitución de la «mente». El análisis fenomenológico del *substratum* de todas las lenguas, como expresión de la mente humana en cuanto tal, nos descubre en el hombre tres personas, tres subsistencias expresadas por el *yo, tú, él*, en singular, o mejor aún, en plural *nosotros, vosotros, ellos*. La mente y el lenguaje, como expresión de la misma, son ahora el punto de partida de todo saber. La trinidad racional y humana iluminará todos los problemas; ese fundamento será de fecundidad inmensa cuando nos demos cuenta, por revelación, que esa trinidad es un *ejemplado*, porque el hombre, precisamente en cuanto trinidad, es imagen y semejanza de Dios Trino[142].

El método introspectivo y personalista propuesto por Lahoz para hacer frente al método óntico de la tradición griega y escolástica, chocó con la resistencia del pensamiento teológico tradicional, muy apegado a la filosofía griega. Las ideas de Lahoz sobre la incompatibilidad del mensaje cristiano con la filosofía griega, que convierte a Dios y a los hombres en seres impersonales, no encontraron eco en los medios filosófico-teológicos de su tiempo. Recordemos que tampoco había sido bien vista la crítica de Amor Ruibal a la filosofía griega. En este sentido, tanto el filósofo gallego como el filósofo aragonés fueron en su tiempo dos «quijotes» luchando por liberar el mensaje cristiano de las adherencias culturales griegas. Ambos son dos adelantados a su tiempo, precursores de la «descosificación» de la teología y de la «desmitificación». La historia ha venido a dar la razón a Lahoz, porque la filosofía ha recuperado el carácter antropológico que había perdido. Fue una pena que Lahoz no hubiera podido desarrollar a fondo sus intuiciones, porque en ellas encontramos rasgos comunes con importantes filósofos de nuestro siglo. Así, López Quintás señala la semejanza de Lahoz con Th. Haecker: ambos parten del hombre como semejanza de Dios y entienden el espíritu humano como «analogía trinitatis», encontrando en el lenguaje el puente para la trascendencia. Por otra parte, Lahoz y F. Ebner subrayan el carácter originario de la intersubjetividad, negando la preeminencia del yo sobre el tú y él. Vicente Muñoz va más lejos aún y relaciona a Lahoz a con los filósofos del sentido «trialógico» del pensamiento humano (Perlman, Olbrechts-Tyteca, E. Nicol), y

---

[141] MUÑOZ, V., *o.c.*, p. 31.

[142] *Ibíd.*, p. 31.

con los filósofos analíticos (Oxford y Cambridge), en cuanto que uno y otros toman el lenguaje como punto de partida del filosofar.

Bienvenido Lahoz, nuevo «quijote que con tanto tesón desfacía los entuertos de la filosofía clásica y descubría antinomias en la *Summa Theologica* de Santo Tomas», fue una persona que encontró en la reflexión filosófica el sentido de su vivir, pero de un vivir en el que el yo es al mismo tiempo un tú, y el nosotros es un vosotros. Al descubrimiento de nuestro yo en sus múltiples relaciones interpersonales se llega por un proceso de interiorización muy parecido al de san Agustín, pero perfeccionado de psicologismo y de esencialismo aristotélico. Lahoz completa la visión agustiniana, limando sus defectos a la luz del personalismo de la tradición trinitaria de la patrística griega.

7. PENSADORES ECLÉCTICOS

José Camón Aznar (1898-1979)

Este zaragozano es uno de los escritores españoles más polifacéticos del siglo XX: historiador, crítico de arte, filósofo, teólogo, poeta, dramaturgo. Camón Aznar fue en vida un hombre intelectualmente exuberante, vital, apasionado de la verdad y muy religioso. Aunque desarrolló su vida profesional fuera de Aragón, Camón se sintió y pensó en aragonés, quiso a Aragón y lo sirvió con devoción[143].

Nacido en el seno de una familia de clase media —su padre, D. Leonardo, era Procurador— encontró en ella los grandes estímulos de su vida: libros para alimentar su fantasía y su inteligencia, y un ambiente espiritual profundamente sentido de parte de su madre, D.ª Celestina. Realizó los estudios primarios y secundarios en el Colegio de los Escolapios de Zaragoza. Camón recuerda de aquel colegio la disciplina y el buen aprovechamiento en Humanidades. Por insinuación paterna Camón comenzó la carrera universitaria de Derecho. A pesar de los buenos profesores que tuvo: Gil Gil y Gil, Juan Moneva y Javier Comín, aquellos estudios le resultaban terriblemente prosaicos, por lo que decidió cambiarlos por los de Filosofía y Letras, obteniendo la licenciatura en Historia del Arte, Arqueología y Epigrafía al final del curso 1921-22. En esta Facultad tuvo de profesores a Domingo Miral, catedrático de Arte y de Griego, y a Giménez Soler, catedrático de Historia. Posteriormente se trasladó a Madrid para

---

[143] José Camón Aznar nació en Zaragoza el 4 de octubre de 1898 y falleció en Madrid el día 14 de mayo de 1979. Cfr. *Homenaje a Camón Aznar*, Zaragoza, Museo e Instituto de Humanidades «Camón Aznar», 1980; Pardo Canalis, E., *Bosquejo humano de Camón Aznar*, Madrid, Instituto de España, 1980; Camón Aznar, J., *Perfil autobiográfico*, Zaragoza, Museo e Instituto, 1984.

realizar los cursos de Doctorado, bajo la dirección de dos grandes maestros del arte español: Elías Termo y Manuel Gómez Moreno. A la edad de 29 años (1927) gana el concurso oposición a la cátedra de Teoría de la Literatura y de las Artes, de la universidad de Salamanca. Aquí permaneció hasta 1936, en que fue separado de su cátedra por el Gobierno Militar de la Nación. La causa alegada fue haber colaborado con el Gobierno anterior. Un dato destacado de su estancia en Salamanca es la amistad con Miguel Unamuno, quien prologó una obra suya titulada *El Héroe. Tragedia clásica* (1934). Terminada la guerra civil, Camón fue trasladado forzosamente a la cátedra de Arte de la universidad de Zaragoza, donde permaneció hasta 1942, año en que le es levantada la sanción académica y se le permite opositar a la cátedra de Arte Medieval de la Universidad Complutense. Sucedió en la cátedra a quien había sido su maestro, el profesor Manuel Gómez Moreno. Aquí permaneció hasta su jubilación (1967), haciendo compatible durante tres mandatos la docencia con la jefatura del decanato de Filosofía y Letras (1958-1967). Camón perteneció al CSIC, fue correspondiente de las Academias de San Carlos, de San Jorge de Barcelona, de la de Bellas Artes de Lisboa y académico de Honor de la de Nobles y Bellas Artes de San Luis (Zaragoza). Fundó la *Revista de Ideas Estéticas* (1843) y *Goya* (1950).

Camón Aznar prefirió la escritura a la tribuna. Sus discípulos recuerdan de él que sus clases magistrales en la Universidad eran secas, eruditas, fundamentalmente informativas. Ello respondía a su peculiar modo de entender la enseñanza universitaria. El profesor, decía Camón, está para informar a los discípulos. Sólo se está seguro, hasta donde ello es posible, de poseer la verdad de los hechos, que es lo transmisible. Después, los oyentes pueden sacar las consecuencias y los prejuicios doctrinales. Por eso, a los que le criticaban que no había creado un discipulado, respondía que los maestros que lo tienen es porque ellos mismos tienen ánimo de discípulos.

La palabra «creación» aparece profusamente repetida en los escritos de Camón. Dentro de su concepción filosófico-religiosa de la realidad, la vida es permanente creación, y la creación de Dios es una creación continuada. Sólo creando, tiene nuestra vida una finalidad idónea, una justificación en sí misma. Así se explica que Camón no diera descanso a su pluma y que siempre estuviera creando: unas veces revitalizando las ideas ya sabidas, presentándolas desde otras perspectivas, y otras veces lanzando atrevidas hipótesis. La obra escrita de Camón es amplia y variada, tanto en cuanto al número de trabajos como en cuanto a los temas tratados. Aunque profesionalmente fuera el Arte el objeto principal de su enseñanza e investigación, Camón fue desde joven un gran aficionado a la lectura de Cervantes, Galdós, Unamuno, Ortega y Gasset, Gómez de la Serna, Azorín, Pío Baroja y Valle Inclán. Otro tanto cabe decir respecto de los filósofos clásicos y contemporáneos: Aristóteles, Platón, san Agustín, santo Tomás, Duns Escoto, Ockham, Espinosa, Kant, Fichte, Bergson, Husserl y Teilhard de Chardin.

En la primera etapa de su vida profesional (1927-36) Camón publica libros relacionados con la historia y la crítica de arte*: La vida de Cristo en las obra maestras de la pintura* (1930), *La vida de la Virgen en las obras maestras de la pintura* (1930*), Guía de Salamanca* (1932), *El arte del Renacimiento en España* (1933*), La Lonja de Zaragoza, sus construcciones* (1933). A partir de 1940 los temas se extienden a la teología, la filosofía y la estética. 1.º Religión: *Dios en San Pablo* (1940), *Del eros griego a la caridad paulina* (1944), *Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz* (1972), *Habla el águila* (1974), *Jesucristo. Reflexiones sobre los relatos evangélicos* (1998). 2.º Filosofía y estética: *El arte desde su esencia* (1940), *El arte ante la crítica* (1955*), La idea del tiempo en el impresionismo* (1956), *El ser en el espíritu* (1959), *El tiempo en el arte* (972*), Filosofía del arte* (1974), *Cinco pensadores ante el espíritu* (1975), *Aforismos del solitario* (1982). 3.º Historia del Arte: cuatro tomos de la *Summa Artis*, de Pijoan y Cossío (XXII-XXV, 1966-70), *Las artes y los pueblos primitivos de España* (1953), *Dominico El Greco* (1950*), Picasso y el cubismo* (1956), *Los Ribalta* (1957), *Velázquez* (1964), *Miguel Ángel* (1975). 4.º Biografías y dramas: *El rey David* (1952), *El papa Luna* (1959), *Divina tragedia* (1960), *Lutero* (1969), *Ariadna* (1969), *Gómez de la Serna en sus obras* (1972)[144].

a) Camón Aznar, historiador y crítico de arte

A juzgar por los títulos de sus obras, Camón Aznar ha sabido aunar en su persona las tres facetas: la de historiador del arte, la de crítico de arte y la de filósofo. «Su espíritu no ha quedado detenido en una fase erudita, porque, aun en su ejercicio analítico singular, su contemplación ha tenido siempre un sentido profundo y trascendente»[145]. En Camón Aznar el tránsito del crítico de arte a filósofo del arte fue algo natural, porque las dos facetas estaban profundamente arraigadas en su persona. Camón pasa de la una a la otra con total naturalidad, sobre todo a partir de su primera publicación de filosofía estética: *El arte desde su esencia* (1940). La faceta de filósofo del arte se fue acentuando en los años siguientes, fruto de lo cual fue la fundación de la *Revista de Ideas Estéticas* (1943), «publicación de una importancia extraordinaria y que realmente faltaba por completo en España, donde casi se puede decir que después de don Marcelino Menéndez y Pelayo y de su historia de las ideas estéticas, nadie se había preocupado de semejante cosa»[146]. En el primer número de dicha revista Camón publica un artículo titulado: «*Para una Estética Musulmana*», «recomendado miles

---

[144] DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía en España*, II, Madrid, CSIC, 1983, pp. 67-71. Cfr. «Publicaciones más importantes de José Camón Aznar», en *Homenaje a Camón Aznar, o.c.*, pp. 161 ss.; SANZ SANZ, M.ª Merced Virginia, *Bibliografía de José Camón Aznar. Publicacions desde 1925 a 1984*, Zaragoza, Museo e Instituto de Humanidades Camón Aznar, 1998.

[145] LEÓN TELLO, F. J., «Observaciones sobre el concepto del arte de Camón Aznar», en *Homenaje, o.c.*, p., 164.

[146] GAYA NUÑO, J. A., «Camón Aznar, historiador del arte» en *Homenaje, o.c.*, pp., 128-29.

de veces por mí. Una verdadera maravilla, una preciosidad, y preguntaréis: ¿pero qué es? ¿estética o historia del arte? Evidentemente, es un ensayo versando sobre estética, pero que mal se puede hacer, redactar ni pensar sin una solidísima preparación de carácter erudito que como siempre Camón se cuida mucho de esconder…», comenta Gaya Nuño.

Eliminada la parte de exageración que encierra la frase de Gaya Nuño —España ha tenido en este siglo tres grandes críticos de arte: Eugenio D'Ors, Ortega y Gasset y Camón Aznar—, quedémonos con el meollo: Camón hace historia, juzga y crea, sobre todo crea. Esto significa ser crítico de arte: emplear la crítica como función creadora; adentrarse en el acto creador del artista y expresarlo estéticamente, de tal modo que el lector experimente la forma y se integre en la corriente vicencial de la creación artística.

Los tres niveles de la crítica se dan inseparablemente unidos en Camón Aznar. De ahí que los lectores de Camón se pregunten a veces: ¿qué ha sido antes Camón Aznar, historiador, crítico o filósofo? La respuesta nos la da el propio Camón, cuando dice que «el pensamiento occidental justifica a veces con decenios de retraso las intuiciones estéticas»[147]. Es decir, que ha sido el arte el que ha descubierto al hombre determinadas verdades, antes que el razonamiento filosófico.

La crítica de arte no es posible llevarla a cabo sin una buena base filosófica, porque es la filosofía la que nos muestra en qué consiste la esencia «arte». A juicio de Camón la Fenomenología es la filosofía que mejor puede realizar este cometido, aislando lo esencial del arte de todo residuo psicologista, sociologista o empirista, que tanto suele pesar en la consideración de algunos historiadores del arte. Por su carácter abstracto y desintegrado, el arte contemporáneo se ha convertido en un campo óptimo para la captación fenomenológica de lo que constituye el arte en su pura esencialidad. Camón sintetiza este proceso a partir del cambio que introduce la pintura impresionista.

El estilo impresionista supone una escisión en la historia del arte, porque se pasa de un arte integrador a otro en el que predomina la abstracción y la desintegración. En el arte anterior convivían dibujo y color, formas cuyos relieves proyectaban sombras y luces, a fin de integrar un mayor verismo en su comprensión total. El proceso desintegrador comienza con el impresionismo: la luz deja de ser un elemento más de la expresión y se constituye en un elemento autónomo. «Los reflejos no están incorporados a las formas, no son el homenaje de la luz al relieve sólido, sino al revés, su mismo titilar lleva consigo el nacimiento del mundo plástico»[148]. A la desintegración de la obra de arte por medio de la luz, la atmósfera, la

---

147 CAMÓN AZNAR, J., *El tiempo en el arte*, Madrid, 1958, p. 185.

148 ID., *El Museo de los Impresionistas*, Madrid, Aguilar, 1972.

perspectiva, la tercera dimensión, el tiempo y hasta el color de tipo naturalista le sigue la desintegración abstracta. Los pasos de este proceso desintegrador lo van marcando los distintos «ismos»: fauvismo, cubismo, surrealismo, futurismo, expresionismo. En conclusión: la desintegración abstracta supone que la obra emerge conclusa desde la conciencia, desvinculada de la naturaleza. Aquí está la razón de por qué Camón acude a la Fenomenología para decirnos en qué consiste la esencia «arte»: por la centralidad que esta filosofía concede a la conciencia. El arte contemporáneo, acabamos de verlo, en lugar de sustentarse en la naturaleza tiene su raíz en la conciencia del artista.

El sistema estético de Camón se sustenta en la Fenomenología. Frente al idealismo y al cientificismo, esta filosofía se presenta como una nueva visión de las cosas en sí mismas, entendiendo por ello no la materialidad externa de las mismas sino su esencialidad o sentido constitutivo, que sólo se da en la conciencia. El punto de partida de la fenomenología es el carácter intencional de la conciencia. La tradicional división entre sujeto cognoscente y objeto conocido es superado por la unidad de la conciencia. Esta tiene carácter intencional, es decir, la conciencia dice relación a los modos como los objetos se dan a la misma. Ni los objetos se convierten en parte de la conciencia, ni ésta se convierte en parte del mundo, pero el sentido que damos a los objetos proviene de la conciencia. Para Husserl la conciencia es una corriente de experiencias vividas, cada una de las cuales tiene su esencia y a las cuales el objeto trascendente se da en forma más o menos adecuada. En las experiencias vividas distingue Husserl el aspecto subjetivo constituido por los actos que trata de asir el objeto (percibir, recordar, imaginar, valorar, etc.), llamado «noesis», del aspecto objetivo o «noema», que es lo percibido, lo recordado, lo imaginado, etc.

Camón declara haber encontrado en esta filosofía la orientación definitiva para su estética: «Esta incorporación de la realidad al yo mediante su síntesis en la vivencia, tan característica del análisis fenomenológico es el método peculiar de la creación artística actual. La teoría husserliana se despliega grandiosa con un incidente parecido con la estética de nuestros días. Es lástima que Husserl desdeñara ejemplificar sus teorías con datos estéticos, quizá en los numerosos textos que dejó inéditos, y que con gran lentitud se van publicando, aparezca alguna reflexión de sus ideas sobre la creación artística. Porque pocas convienen con tanta precisión sobre la actitud del artista de hoy, como las que en su teoría hacen coincidir las vivencias de la realidad con estados de conciencia»[149].

De acuerdo con este planteamiento Camón llama a su sistema «vivencial». La esencia estética es una vivencia, y la aprehendemos mediante la intuición esencial. «La estimación del arte nos lleva, como primer postula-

---

[149] ID., «La fenomenología y el arte», en *Atlántida*, II, 10-VII/VIII-1964, p. 2.

do, a aislarlo de toda valoración histórica y subjetiva. A la obra de arte se la considera en sí misma, intuyendo su esencia y describiendo esta esencia con los rasgos más puros y universales»[150]. Otra consecuencia del planteamiento fenomenológico es la desaparición de la tradicional división entre materia y forma. Camón defiende la unidad intrínseca del objeto artístico. La intuición expresiva del artista queda objetivada en lo formal y concreto de la obra, como un todo absoluto. La obra estética, repite Camón, es expresión. «No es una entidad conceptual que se fragua en un medio físico, sino que emerge y se desentraña consustancializada con él, sin que pueda intuirse ni en su génesis ni en su evolución; independiente de esta materia la expresión no se puede juzgar sino invivir»[151].

No hay distinción entre materia y forma ni entre materia y expresión. El objeto artístico constituye un universo cerrado y absoluto. Esencialmente considerado, el arte no es plasmación de ideas puras, ni imitación o mejoramiento de la naturaleza, sino creación. El artista se expresa a través de la obra. Por eso llamamos a los grandes artistas «genios», porque sus obras son más fruto de una inspiración original que de un trabajo mecánico, por muy perfecto que sea éste. «La perfección técnica no es asunto de «métier», es un factor expresivo más con que el artista cuenta para revelar las vivencias»[152]. La originalidad y la singularidad son características de la obra de arte. Cada obra empieza y acaba en sí misma, porque sólo es expresión. «Entre la cueva de Altamira y Picasso no puede hablarse de una línea de carácter progresivo», escribe Camón, porque la creación es algo irrepetible, aunque sí son posibles muchos actos de creación, pero cada uno será distinto. Con este principio, cae por su base el racionalismo estético, que se ha basado en la concepción de la belleza como proporción armoniosa, plasmación de la belleza ideal e imitación de la naturaleza, aunque fuera para mejorarla. La belleza natural y lo sublime clásico han perdido su sentido para el artista moderno. En su lugar ha sido colocada la capacidad expresiva del artista, incluso en el arte denominado «realista». «La fase de la creación artística se encuentra en la misteriosa concordancia entre las posibilidades de transformación de las cosas y las necesidades expresivas de nuestra personalidad»[153].

Camón Aznar ha sido un pionero de la aplicación de la fenomenología a la estética. Esta filosofía permite intuir la creación artística desde su esencia. Pero, Camón sólo emplea de la fenomenología una pequeña parte, lo que él llama «conciencia vivencial», y que resume de la siguiente manera: «Aparece primero la percepción sensible de una experiencia

---

150 ID., *El arte desde su esencia*, o.c., p. 11.

151 *Ibíd.*, pp. 61-62.

152 *Ibíd.*, pp. 17-18.

153 *Ibíd.*, pp. 129-130.

inmediata que transforma al objeto real y vivo en una forma o esencia que pasa a formar parte del contenido de la conciencia. Ello presupone su vivencia y su conversión en ente absoluto y universal, con autonomía del mundo natural. Y, en segundo lugar, esta vivencia se convierte en representación. Esta representación es una estructura a la vez inmanente y espiritual, radicante en la conciencia y, sin embargo, convertida en realidad experimental. Esta reducción de las cosas a sus esencias crea la verdadera ontología del mundo, sobre todo desde nuestro punto de vista en el aspecto plástico»[154].

Pasemos de la fenomenología del arte a la crítica de arte. Camón Aznar distingue tres momentos: 1.º *La crítica formal*: crítica descriptiva o investigadora de los sistemas y leyes que presiden el formalismo artístico desde un punto de vista estilístico. 2.º *La crítica histórica*: sitúa la obra de arte geográfica y cronológicamente con todas sus consecuencias estilísticas. 3.º *Crítica esencial*: llamada también «vivencial». Busca la esencia de la obra de arte. Este momento es el fundamental de la crítica, y exige por parte del crítico una gran cultura artística y una gran sensibilidad, además de la base filosófica que acabamos de exponer. «Este crítico tiene que sentir realizada en su intimidad la creación artística con tanta autenticidad como en la creación plástica»[155]. Ante una obra de arte, el crítico que la contempla trata de intuir su esencia, y después la explica, pero no de cualquier manera, sino creadoramente. El crítico de arte debe «crear páginas tan substantivas como los cuadros interpretados y que en la historia se mantengan con tanta perennidad y justificación estética como las obras plásticas»[156]. La crítica de arte es, pues, una recreación o reexpresión artística en forma literaria de la misma obra de arte.

El crítico de arte se encuentra ante un hecho singular: la vivencia de algo es distinta en cada artista, pero cada uno percibe su esencia. «Este es el misterio del arte, que en definitiva, es el del alma humana. Todos podemos percibir el mundo en una intuición vivencial de sus esencias»[157]. Al ser distinta la intuición, también lo será la representación. He ahí el origen de la infinitud de las formas artísticas. La crítica de arte tiene que habérselas con este estado de tránsito perpetuo o de superación permanente del artista para aprehender la forma en su totalidad, posibilitando que cada obra sea un todo independiente, aunque con destinos múltiples. Al hilo de una referencia de Camón al arte abstracto de Kandinsky y Mondrian, el crítico zaragozano recurre a la fenomenología para mostrar que en las obras de arte las formas, por muy dislocadas que se presenten, tienen siempre como esqueleto las limitadas formaciones de la naturaleza:

---

[154] Camón Aznar, J., *La fenomenología y el arte*, *o.c.*, p. 363.

[155] *Ibíd.*, *El arte desde su esencia*, *o.c.*, p. 63.

[156] *Ibíd.*, *El arte ante la crítica*, *o.c.*, p. 43.

[157] *Ibíd.*, *El arte desde su esencia*, *o.c.*, p. 92.

«La misión del artista consiste en adaptar estas formas a estados de conciencia. Cuando la vocación expresiva del artista encuentra su medio más apto de realización en las formas naturales, surge el clasicismo»[158]. Por el contrario, cuando la conciencia se encuentra consigo misma como referente, surgen diferentes maneras del arte expresionista, en el que prácticamente desaparece la referencia a la naturaleza para que sólo quede la forma expresiva. Camón es de la opinión de que en la obra de arte se realiza la unificación de la subjetividad y de la objetividad. La intencionalidad del artista (subjetividad) no es independiente de la percepción sensorial; al contrario, el mundo de las artes plásticas es el mismo mundo sensorial, según es percibido por cada artista. La creación artística no es un puro creacionismo o voluntarismo, sino una subjetivación de las percepciones. «Cuanto mayor sea el número de impresiones captadas, más integrada y cósmica será la creación que conformen»[159].

El mundo del arte constituye un mundo específico («tercer mundo»), distinto de la naturaleza y de la pura subjetividad. Es un mundo que tiene su propia génesis, la creación artística, y sus propios objetos, las esencias estéticas. Esto no impide que pueda apoyarse también en la naturaleza. Así, el realismo y el naturalismo, si son obras de creación, forman parte de ese «tercer mundo» que conforma el mundo del arte. En cambio, Camón no es partidario de incluir las obras de arte abstractas que no tienen relación con la naturaleza percibida ni con los modos culturales del momento. Son un «arte-otro». Entre Rembrandt y Espinosa, y entre Goya y la Ilustración existen modos mentales homogéneos que permiten adentrarnos en su pintura, pero entre Kandisky y Sartre no existe relación formal ni conceptual. El cubismo es un caso distinto; a juicio de Camón es el arte que mejor cuadra con la fenomenología. «Es la versión gráfica de la fenomenología, con cuya doctrina coincide también el tiempo»[160]. Otro tanto cabe decir del arte que Camón califica de «endógeno», el arte que no pierde su relación con la naturaleza. Este arte «brota de la intimidad, tiene su expresión quizá más evidente y adecuada en el formalismo, en la pintura paisista»[161]. El crítico de arte ha de tener en cuenta que la forma estética ha brotado de una conciencia, fuente inagotable de energía creadora. Subjetividad, originalidad y genialidad son los componentes esenciales de la obra de arte y de la personalidad del artista, y todos juntos forman un todo unitario. La genialidad del artista no está en relación con su libertad para deformar la naturaleza, sino con su capacidad para sorprender en la naturaleza formas que puedan ser invalidadas por los demás y, sobre todo, formas en las que puedan encarnarse las trascendencias. Con

---

158 *Ibíd.*, p. 105.

159 *Ibíd.*, p. 116.

160 *Ibíd.*, *Filosofía del arte*, p. 42.

161 *Ibíd.*, p. 17.

su fenomenología del arte Camón no sólo ha descrito la esencia del arte moderno, sino que también ha puesto la base de su metafísica. «El método descriptivo de la fenomenología concuerda con el sistema representativo del arte moderno, que atiende preferentemente a la vivencia del objeto antes que al objeto mismo»[162].

El afán de convertir todo en forma de conciencia ha llevado a muchos artistas modernos a un subjetivismo absoluto, solipsista y sin trascendencia hacia otros. Esta actitud es semejante a la que ofrece la filosofía existencialista atea, que elimina toda esencia o referencia objetiva. A juicio de Camón esta actitud sólo puede conducir a la desesperación, a la nada (Heidegger, Nietzsche). Sin embargo, no se trata de rechazar el arte abstracto, sino de aprovechar sus virtualidades, revalorizando el aspecto subjetivo-creador del mismo, descubriendo a través de él la fuente de donde brota su fuerza creadora. Si el artista moderno ha convertido la materia en expresión de sí misma, por ser adaptable a cualquier expresión, Camón reinterpreta la materia reconociéndola como una realidad viva («hilozoísmo»), embrión de infinitas formas que no están sujetas a las leyes de la causalidad de la naturaleza, sino de la capacidad expresiva de cada criatura. Desde este punto de partida son asumibles todas las creaciones del arte moderno. La materia puede dar de sí infinitas formas porque no carece de sentido, y la forma creada por el artista es un forcejeo de su alma por expresar y materializar estéticamente su anhelo de infinitud. En definitiva, lo que Camón quiere decir es que, si no existiera un mundo «esencial», tendríamos que conformarnos con un arte «deshumanizado».

b) El teocentrismo

Camón Aznar definió su filosofía en *El ser en el Espíritu* (1959) como un sistema teocéntrico. Dos años antes de la aparición de esta obra había publicado *El tiempo en el Arte* (1957), una reflexión sobre el tiempo que le llevó a profundidades metafísicas y antropológicas insospechadas. Como fondo filosófico de la misma aparecen Henri Bergson y Martin Heidegger, con sus filosofías de lo eterno y de la Nada, respectivamente.

Hasta ahora, comenta Camón en *El tiempo en el Arte*, el tiempo sólo ha sido un elemento más del «ambiente» externo que rodea a una obra. Con gran sentido de la anticipación, el filósofo zaragozano mostró que el tiempo es algo esencial a las formas estéticas. «Las creaciones griegas se pueden explicar por ese tiempo circular, repetido y distante como una estrella y que lleva en su seno la desesperanza de la vuelta eterna. En tanto que el tiempo cristiano es el de nuestra redención personal, entrañado con nuestra intimidad. Esta distinta versión del concepto del tiempo origina, por un lado, las formas inmutables, perfectas y puras del arte griego, con la

---

[162] *Ibíd.*, pp. 156-57.

belleza y el pesimismo de su limitación temporal, y por otro, las formas cristianas, con su futuro que es el de nuestro mismo ser y con la almendra de anhelo y de gravitación al infinito que determina la renovación incesante y fatal de nuestra cultura» (pág. 7).

Este comentario, más que de un crítico de arte es propio de un filósofo del arte. En efecto, el tiempo es básico en la ontología moderna. Por esta razón Camón busca paralelismos entre el arte y la filosofía. «Hasta puede explicarse el desconcierto de las formas artísticas de hoy por el subjetivismo absoluto que predican algunas teorías, como la de Heidegger». Camón vio en la teoría de Bergson el horizonte metafísico de la pintura moderna, aunque en su filosofía no hiciera alusiones a las artes plásticas. El filósofo francés separa el espacio (mundo exterior) del tiempo (mundo interior), e identifica la vida y la duración. La vida es el tiempo mismo. En esta idea está condensada la pintura «impresionista», en cuanto es un estado transitivo del alma y de la Naturaleza.

Desde antiguo el tiempo ha sido objeto de estudio filosófico. Camón rechaza las interpretaciones objetivistas del mismo (relación del tiempo con el movimiento) y las trascendentales (fundar el tiempo en algún a priori del entendimiento o de la sensibilidad). En su sistema teocéntrico el tiempo es vivencia. Coincide, por tanto, con el anhelo que siente todo ser humano de recuperar el centro de su origen, que no es otro que Dios. La vivencia de ese anhelo funda el tiempo. Vista desde el hombre, la temporalidad coincide con nuestra ruta hacia Dios; y visto de Dios, el tiempo es la espera de Dios.

¿El teocentrismo es una filosofía, una religión o una teodicea? Si nos atenemos al nombre, el teocentrismo es un saber que pone explícitamente a Dios como centro de todo. En este sentido, el teocentrismo está más cerca de la religión que de la filosofía. Sin embargo, en la intención de Camón el teocentrismo es una metafísica, es decir, un saber sobre las nociones comunes del ser, tal como ha explicado en *El ser en el Espíritu*. Por otra parte, al tratarse de una metafísica abierta a la trascendencia y a la revelación, el teocentrismo es también una teodicea o teología natural, aunque algo distinta de la tradicional: trata de llegar al conocimiento de Dios por vía exclusivamente racional y de dar respuesta a los grandes problemas que afectan al hombre: el dolor y la muerte. Así pues, el teocentrismo es una síntesis de intuiciones tomadas del cristianismo (el dolor como presencia de la divinidad en el mundo, el anhelo de infinitud de las almas, etc.), más otras intuiciones provenientes de la filosofía y de la ciencia (el tiempo como vivencia, la energía como fondo de la realidad, etc.) Una síntesis integradora de ideas de procedencia tan dispar sólo es posible porque Camón coloca por encima de la razón razonadora a la inteligencia apoyada en la fe.

El punto de partida del teocentrismo no es la duda o la existencia de las cosas, sino una intuición absoluta, a la que no se llega por un proceso lógico sino de fe. La fe «teocéntrica» no es creer en lo que no se ve, pues-

to que la intuición es evidencia absoluta. Se tiene fe en lo que ya llevamos dentro. Ante la evidencia no cabe demostración lógica; por eso es fe. Sin embargo, al hombre que sólo ejercita la razón le resulta difícil admitir la intuición y sus evidencias. Elevada la razón a principio último de explicación, queda encerrada en el ámbito de la causalidad y necesidad de las leyes físicas y de los conceptos. La divinidad resulta incomprensible para esta razón. Camón parte del supuesto de que Dios no se muestra por un proceso intelectivo nuestro (dependería de nuestra voluntad), sino por fe, que es claridad intuitiva, evidencia absoluta. Una vez que nos hemos posesionado de la Verdad con la ayuda de la fe, cabe la posibilidad de su demostración intelectual («creer para entender»).

Pasamos ahora al contenido del teocentrismo. Dada la distancia infinita entre lo finito y lo infinito, no es posible la comunicación a no ser que lo infinito se haga finito. El anhelo de infinitud que siente el alma humana es un signo de que Dios ha trascendido a la criatura, pero lo ha hecho de una forma infinita, asumiendo toda la carga de dramatismo que es capaz de encerrar el ser humano. La creación queda completada cuando Dios se sumerge en su obra haciéndose hombre. Camón, que se siente agraciado con la intuición de la fe, ve el mundo no desde las cosas, sino desde Dios, desde el amor que trasciende todo ser, porque sólo desde el amor se puede entender que Dios realice lo metafísicamente imposible: salir de sí mismo, ser efecto de sí mismo al encarnarse en el limo humano y convertirse en el sujeto de todo el dolor que encierra la materia original.

A partir de aquí, la razón humana comienza a sacar conclusiones que la desbordan. En primer lugar están las que se refieren a Dios. «Entre las infinitas maneras de manifestarse, Dios ha elegido para este mundo la que puede negarlo» (ESE, p. 301). No hay mayor señal de omnipotencia divina que la creación de seres libres que son capaces de extinguirse voluntariamente en la Nada. Igualmente, al realizar Dios la más contradictoria de las posibilidades divinas, la de convertirse en criatura, la creación resulta ser absoluta, pues ha incluido en su constitución los dos elementos que no convienen al ser de Dios, puesto que lo temporalizan y lo convierten en historia: el mal y el dolor. El Ser Inmutable se ha temporalizado, y el Ser, Causa Primera, se ha hecho efecto en Jesucristo.

Camón deduce otra causalidad divina: Dios es causa de sí mismo. En efecto, la existencia de Dios causada por un acto de su voluntad es indispensable para no hacer de la divinidad un ser fatalizado por su Ser. Dios es El mismo por un acto de su voluntad, pero, a la vez, esa voluntad es inherente a su poder, y sólo puede crear a la divinidad. Camón ve aquí la raíz de una idea muy querida para él: la pura existencia de Dios significa continua creación. Dios, siendo causa de sí mismo, es también causa de todo. Por esta razón el Todo está también en perpetua creación

En su intento de afirmación de la trascendencia y voluntad divinas, Camón fuerza los conceptos de la tradición filosófico teológica hasta el

escándalo. Así, decir de Dios que «existe», resulta para Camón demasiado antropomórfico. Es cierto que la primera condición del Ser es la de existir. Desde el punto de vista humano debe ser así (Dios existe), pero en Dios, el ser puede no ir unido al existir porque éste es una forma humana de ser. Las posibilidades de Ser que tiene Dios son inefables e inimaginables, pero ciertas.

Respecto a la aplicación del concepto de Uno a Dios, propio de la tradición platónica y plotiniana, Camón muestra la inconsecuencia conceptual de tal aplicación. «Lo» Uno de Platón sólo es concebible como la consecuencia filosófica de un orden que jerarquiza el caos de la mitología. «El» Uno de Plotino va vinculado al monoteísmo, pero no como unidad conclusa, sino como productor de la variedad fenoménica del mundo. Dentro de esta línea, san Agustín ha modelado la filosofía cristiana sobre la relación y oposición de lo uno a lo múltiple. Pero, ¿acaso no implica esto una limitación de la divinidad? La afirmación de «lo» Uno surgió como defensa de la divinidad, Causalidad inicial, frente a los politeísmos. Los filósofos cristianos lo transformaron en «el» Uno, añadiéndole el atributo de Salvador. Ahora bien, ¿fuera de este contexto de dioses y de mitos, la definición de Dios por la unidad evoca sentido reverencial? El Uno lleva consigo la idea de una personalidad infinita, total, pero conclusa, aun en el número de los atributos. La unidad, por sí misma, no es un principio motor. Se acudió a ese concepto porque respondía al prestigio social que tenían los números, por influjo pitagórico y mágico. El cristianismo, en cambio, libera a Dios de la Unidad que le impide ser libre, y justifica la contingencia existencial. Dios es Uno y Trino, unidad y relación, actividad ilimitada intratrinitaria y en relación con las criaturas. «Frente a ese mahometismo (Dios es Uno), que si es absoluto conduce a la inhibición y fatalismo del mahometano, el cristiano afirma con la Trinidad tres formas de invocar a Dios, que llenan de libertad a su alma» (ESE, p. 307).

Con su crítica a los conceptos filosóficos de la tradición medieval Camón quiso mostrar la insuficiencia de los mismos para dar cuenta del Dios revelado, por no haber resaltado suficientemente el ser personal de Dios, su amor y su libertad. La divinidad en el cristianismo no puede acoplarse al Uno plotiniano, que nada piensa puesto que nada tiene sobre sí y es eternamente lo que es. Pero nuestro Dios tiene sobre sí y alrededor de sí su propio ímpetu creador en continua irradiación de divinidad.

La crítica de Camón afecta también al concepto tomista de Ser, muy lastrado de aristotelismo. Cuando decimos de Dios que es el «ente por excelencia», ¿no equivale esto a reducir a Dios a las exigencias del concepto? Dios es el ser, pero «siendo» a la vez libertad y voluntad, es decir, sin coacción de ninguna clase, ni siquiera la de la infinitud, porque en el Hijo en cuanto hombre se concretan todas las limitaciones.

El ser estático, inmóvil, de la tradición no cuadra con el Ser divino en perpetua creación que está en relación eterna con su obra. La concepción

filosófica de santo Tomás respecto de la divinidad está unida a la de un universo estático, perfecto, armonioso. La misma eternidad de Dios es un atributo unido a la noción de tiempo aristotélico: ausencia de movilidad. El medievo representó gráficamente esta idea poniendo a Dios como principio ordenador en torno al cual se despliega en impasible armonía el tiempo y el espacio (ábside gótica). Pero este esquema contradice los datos más elementales de nuestra experiencia, que por todas partes nos muestra la existencia del dolor, de la muerte y de la desarmonía.

Si insuficiente es el concepto de ser para dar cuenta del Dios revelado, también lo es la teología negativa, que define a Dios con negaciones. Porque sabemos que Dios se ha revelado como Espíritu: «El aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas» (*Gn.* 1,2), «Dios se revela a nosotros por el Espíritu» (*1Cr.* 2,10). El Espíritu es acción. Dios he elegido la creación para manifestarse. El Espíritu se reconoce a sí mismo en la novedad. Tenemos, pues, que Dios es un Ser Espíritu. Todo lo penetra, incluido el propio ser del hombre. El cosmos antiguo, regulado por mitos y leyes, con esporádicas y sensacionales apariciones de Dios, deja de tener sentido ante esta nueva forma de presencia y de acción de Dios en el ser mismo de las criaturas. Estas quedan «espiritualizadas», incorporadas a la corriente divina. En ellas late la fuerza amorosa de Dios, pero convertida en dolor contenido por no poder expresar, debido a su limitación, toda la fuerza del espíritu que hay en ellas. A toda creación, sea estética o intelectual, acompaña el dolor de no realizar en plenitud el anhelo que la origina.

Veamos ahora el teocentrismo en relación con el hombre. Este es espíritu, ser consciente de lo que es. No se ha confundir el espíritu con el alma. Esta es principio unificador de las operaciones humanas; el espíritu es la acción divina en el hombre, que aparece envuelta bajo la forma más general de anhelo, ansia, aspiración, amor. La tradición, al unificar el alma con el espíritu, dio lugar al dualismo alma y cuerpo. El hombre no es un compuesto de dos principios, el uno bueno (alma) y el otro malo (cuerpo o materia), sino que el hombre es uno, pero libre para vivir según el Espíritu, contra el Espíritu o al margen de él. Las consecuencias antropológicas son, pues, importante. La vida de una persona es distinta según sea el anhelo espiritual el principio activo de sus facultades, o predomine el deseo de adecuación a la realidad conocida o deseada.

Anteriormente hemos visto que el tiempo interno, la duración, viene dado por el ritmo y la intensidad con que cada alma vive su anhelo de infinitud. De esta forma, el espíritu humano se convierte en un «hacia», en una tendencia que nunca alcanzará su fin. En consecuencia, el hombre no se halla definido, en el sentido de acabado. Su ser se identifica con su anhelar. En cuanto existente, el hombre tiende a la estabilidad de que gozan las cosas, pero en cuanto ser anhelante, sabe que su ser sólo encuentra su realización en el Ser divino. A pesar de que a medida que se aproxima a El, siente que aumenta la distancia, no interrumpe la ruta porque ésta se desarrolla dentro de Dios. El Dios anhelado no está fuera sino dentro del hombre.

Igualmente, el hombre asegura mejor su mismidad (ipseidad, singularidad) viviendo tensionalmente que objetivándose en alguna existencia concreta. La forma más perfecta de existencia humana es la que nos proporciona el yo vivencial. «Es ésta la forma de atravesar el espiritual por el mundo corporal. Trasforma la existencia en vivencia. Los seres que entran en el ámbito de nuestro yo o son salvados vivencialmente o son oprimidos y vulnerados por nuestros» (ESE, p. 221). El anhelo, el fin, es algo constitutivo de la persona, pero cada una lo individualiza a su manera. En este sentido, no todos los fines propuestos perfeccionan a la persona, sino sólo aquellos que se presentan como inaccesibles. Los logros son deseos realizados. Por eso, al triunfo de cada logro sucede el desfallecimiento de la persona.

En la antropología teocéntrica de Camón la voluntad desempeña un papel fundamental, porque la realización del anhelo constitutivo de la persona depende de nuestra libertad. Camón distingue en el concepto de voluntad tres funciones distintas, cada una con sus propósitos y estímulos propios:

1.ª La *Noluntad*. Es la voluntad destructiva; es un deseo de mal. Cada acto de noluntad es terminal, empieza y acaba en el fin buscado.

2.ª La *Voluntad*. Depende de nosotros. Nos fija en la especie y en la naturaleza. La voluntad ciega toda posibilidad de misterio y de avance del yo hacia las ignotas presentaciones del infinito. Quiere lo que está dentro de los límites del deseo. El mundo clásico basó su moral y aún su humanismo en el tránsito del conocimiento a la voluntad. Se desea lo que se reconoce. Por eso, la serenidad de los dioses radicaba en la identidad de la voluntad con el intelecto. Se estabilizan en la perennidad del conocimiento inmutable. No cabía la voluntad como función autónoma. Los sentimientos que podemos calificar como divinos se hallaban exentos de los ímpetus de la voluntad. Así, el Eros platónico encuentra su perfección en la pura contemplación, y Aristóteles hace consistir la acción divina en el conocimiento de sí misma. Plotino recomendaba matar la voluntad para ser libre.

3.ª La *Teoluntad*. El voluntarismo teocéntrico es el anhelar de la voluntad, algo totalmente distinto del querer de la voluntad. Esta convierte en fines finitos la expansión ilimitada del alma; reduce a medio todo lo que Dios ha dotado de un fin personal. El culto al querer acaba en el superhombre. Por el contrario, en cada anhelo de la teoluntad el alma sale de sí misma, conlleva una conciencia de radical inaccesibilidad de todo lo que está sobre nosotros y una inicial humildad. Se anhela lo que puede ser motivo de nuestra ascensión al Espíritu; en cambio, se quiere lo que nos remete en nuestra limitación y la hace más invulnerable y orgullosa de su poder de finitud (ESE, p. 188).

Al hilo de esta reflexión sobre la Noluntad, Camón saca algunas consecuencias sobre el libre albedrío, el pecado y el mal. Acabamos de ver cómo la Voluntad, para convertirse en Teoluntad, tiene que anularse como afirmación de sí misma y, por el contrario, afirmarse en el Ser de Dios por el anhelo. ¿Es el hombre libre para elegir lo uno o lo otro? Elegir supone que aparecen ante él el Bien y el Mal en igualdad de condiciones. En realidad, no se da esta situación, porque el espíritu, a no ser por un acto de expresa voluntad, no hace el mal. «Podemos decir que únicamente existe el libre albedrío para elegir la destrucción» (ESE, p. 189). Es necesaria una voluntad de daño (noluntad), de alejamiento de Dios, de afirmación de la finitud y de la Nada. El mal no es una entidad encarnada en la materia (platonismo) o en el espíritu (Tertuliano). La materia no es mala, ni el «mal» es una entidad contraria a otra que llamamos «bien». El mal es una decisión personal que toma el hombre de encerrarse en su voluntad y en sus apetitos, reduciendo todo a botín de los mismos. No se puede decir que el malvado niegue expresamente a Dios; niega a Dios al no reconocerse como criatura.

En relación con el entendimiento, Camón destaca la función de la imaginación como facultad inventiva de posibles relaciones del hombre con Dios, con los demás seres, y consigo mismos. Todo pensar es imaginativo, y los sistemas y teorías, lo mismo científicos que filosóficos, consisten en crear escalas de acceso y lazos de relación nuevos entre ideas y cosas que están en las manos de los hombres. Pero, no es igual el funcionamiento de la imaginación estética que la imaginación teocéntrica. Aunque la primera maneja relaciones arbitrarias, no puede salirse del ámbito de lo posible, de la naturaleza. En cambio, la imaginación teocéntrica, arrancando de los atributos divinos, cuanto imagina el hombre se cumple. «No hay desmesuramiento, ni audacia imaginativa que en Dios no se realice. Uno de los estigmas de la santidad es la capacidad de invivir las más extremosas imaginaciones de la divinidad» (ESE, p. 184).

c) El teocentrismo es una teodicea

El teocentrismo es una teodicea, pero con un planteamiento distinto del tradicional. La palabra «teodicea» fue una creación de Leibniz, autor del libro*: Tratado de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710). A partir de Leibniz, la palabra teodicea designa toda investigación destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios. La aportación histórica de Leibniz consistió en convertir en disciplina filosófica lo que hasta entonces había sido sólo una análisis o intento de solución de un profundo problema, como puede verse en el drama de Job ante el dolor «injusto» (Biblia), en las tragedias griegas (Sófocles) y en la literatura moral (Séneca).

El problema clave de la teodicea, ayer y hoy, sigue siendo cómo compaginar la existencia del dolor y del mal con la bondad de Dios, autor del

mundo. ¿Cómo es posible que Dios, siendo sabio y poderoso, permita que exista el mal, que tanto empaña la belleza de su creación? ¿No habría sido más perfecto un mundo sin dolor? Estas preguntas convierten a Dios en un problema para la razón y le obligan a justificarse ante los hombres. Camón Aznar invierte los términos: el dolor y el mal están ahí, pero sabemos por la revelación que Dios también sufre y es víctima del mal. Dios sigue siendo problema, pero por distinto motivo: ¿Cómo es concebible un Dios que sufre, limitado en su infinitud? Estamos ante dos salidas: la vía de la razón, cuyo papel principal es destruir los absolutos y proclamar como incógnito todo lo que no sea finito, y la vía de la fe, aliada con el misterio.

Pocas cosas hay tan reales en el mundo como el dolor, el mal y la muerte. La historia humana es una historia de sufrimientos sin fin. Bergson explica el origen del mito como un intento de responder a la perplejidad que crea al hombre la existencia del mal, de un modo semejante a como, según Freud, los sueños responden imaginativamente a los conflictos reprimidos: se explica el mal por otro mal anterior en un proceso interminable. El mundo griego opuso al mito el concepto de destino. Este reemplaza la irracionalidad del mito por la necesidad absoluta de una suprema ley que gobierna a los dioses y a los hombres, haciendo que se sucedan los bienes y los males. Todo queda explicado por el recurso al destino, menos el destino mismo, que queda sin explicación. El judaísmo opuso al mito y al destino el concepto de esperanza. El judaísmo mantiene la angustia humana sin disfrazarla ni metamorfosearla, tratando de buscar a Dios a través de ella. La filosofía se presentó como una consolación por vía racional, alegando razones que justifican la existencia del mal desde una visión monolítica del ser. Así se llegó al extremo de que Sócrates reconociera la existencia del mal, pero lo achacara a un error de conocimiento. Nadie hace el mal a sabiendas, enseñaba este filósofo.

San Agustín estuvo obsesionado por el tema del mal (*Conf.*, 7, 5). Entre el excesivo pesimismo maniqueo y el excesivo optimismo pelagiano, Agustín se inclinó por una concepción pesimista de la naturaleza humana, la cual dominó la teología de la Alta Edad Media. Con la introducción del aristotelismo en el pensamiento teológico (siglo XII), mejoró la visión pesimista que se tenía de la naturaleza humana. Santo Tomás rompió definitivamente con el esquema platónico de lo bueno, identificado con el mundo ideal, y de lo malo, con la materia. «El ser (lo real) y el bien se identifican», escribe santo Tomás. A más ser, más actualidad y más perfección. De esta forma, lo real (ser) adquiere una valoración superior a lo ideal.

Pero, no todo fue brillante en santo Tomás. El santo dominico, dejándose llevar del racionalismo aristotélico, definió el mal como privación del bien, lo que significa que es un accidente. En su visión armoniosa y perfecta del cosmos no había lugar para el mal. Este sólo tiene explicación desde el bien. Una solución difícil de aceptar.

Camón Aznar considera que el mal es una realidad sustantiva, pero sin llegar a ser una realidad junto al bien, al que acompañaría como la sombra a la luz. El mal, escribe Camón, no tiene origen objetivo (sería una creación de Dios), sino que se identifica con el pecado, que es un acto del hombre. Así, pues, el mal no se identifica con la materia sino con el pecado, y el pecado proviene del hombre.

Para explicar la raíz del pecado, incluido el pecado original, Camón acude a este versículo del *Génesis* (1,2): «La tierra era un caos informe». Según Camón, el cosmos brota del caos. Lo caótico sería el elemento maligno del que Dios se sirve para crear al hombre. Lo caótico forma parte de la composición del cosmos y del hombre. «El cosmos y el mal se identifican. Y este mal constituye la materia primera de todas las cosas» (ESE, p. 266). Por tanto, en la criaturas existe permanentemente la posibilidad de conculcar el orden divino. Cuando pecamos es como si volviéramos al caos inicial, o como si la parte de caos que llevamos dentro se apoderara de nosotros. El caos aflora constantemente en las personas y en todos los seres en forma de mal moral, enfermedad o de desequilibrio físico.

Esta explicación no resuelve el problema del mal, porque pone el origen del mismo en algo material e independiente de Dios. Parece como si Dios se hubiera visto obligado a contar con la materia caótica para crear el mundo, Por esta razón Camón Aznar acude al Evangelio de san Juan: «Al principio ya existía la Palabra, y mediante ella se hizo todo» (1,1). Antes del caos existe la Palabra creadora, y el mal no depende de la materia de que nos ha hecho Dios, sino de la buena o mala recepción que hagamos de ella. El dualismo gnóstico y físico de materia-espíritu, como representante del bien y del mal, es sustituido por un dualismo ético, en el que cuenta la decisión personal: verdad-mentira, vida-muerte, luz-tiniebla.

El mal físico es consecuencia de nuestra propia impotencia; por esta razón Dios nos ha dado la inteligencia, para que luchemos contra el mal. Dios no quiere este mal. En cambio, el mal moral depende totalmente de nosotros, de ese poder inmenso que Dios nos ha dado: el de ser libres y poder compararnos con El. Este es el mal que puede llevarnos a la muerte eterna. Este mal sólo se vence con la Gracia o ayuda de Dios.

Aunque parezca contradictorio, la explicación del dolor y del mal a partir de la revelación es mucho más racional que la que ofrece la teodicea o teología natural. Dios y cuanto depende de su voluntad nunca podrá ser objeto directo de nuestro entendimiento, como postula la teodicea o teología natural. De ahí el fracaso de las teodiceas. Santo Tomás, escribe Camón, al convertir a Dios en causa eficiente del mundo, lo reduce a ser el Principio de causalidad. El mecanicismo cartesiano nos lleva a un Dios causal, infinito y perfecto, pero deshumanizado, a un Dios geómetra. Malebranche empequeñece a Dios al relacionar necesariamente libertad divina con creación perfecta. Leibniz hace otro tanto al afirmar que este

mundo es el mejor de los posibles. Espinosa convierte a Dios en víctima de su propia necesidad lógica, quedando en un estado inferior al mismo Satán, que conserva su libertad. Kant niega que nuestra razón pueda demostrar la existencia de un Ser supremo: por eso, Dios no pasa de ser un ideal de la razón, aunque se trate de un ideal perfecto. En síntesis: desde el punto de vista conceptual el «Dios de los filósofos» no elimina las dudas, y desde el punto de vista humano nos deja indiferentes, porque ese Dios no resuelve nuestros grandes interrogantes: la muerte, el mal, el dolor.

La respuesta de Camón no puede ser más clara: «Por la fe comprendemos las verdades negadas a la inteligencia» (ESE, p. 270). La fe cristiana no es una creencia sino una evidencia absoluta, porque es la pura presencia de la creído. La fe es participación. Por eso, añade Camón, la fe es la forma suprema del intelecto, porque nos abre a la comprensión del misterio: «Dios prueba su existencia precisamente por la imperfección de este mundo que necesita ser salvado y redimido por la presencia y por su sangre. Por la disparidad de unas criaturas cuyo simple existir es una contradicción. Y Dios tiene que asumir esa contradicción y encarnarse en ella para así salvarlas en su seno» (ESE, p. 279).

La comprensión de Dios a través del conocimiento objetivador (teodicea), sólo llega hasta el conocimiento de Dios como un Otro. Pero, si accedemos al Dios de la fe, que es el Dios de la caridad, intuiremos su esencia, sentiremos que El vive en nuestro ser. Ahora bien, la polaridad amorosa no tiene término; siempre es posible estrechar más la relación con Dios. En la medida en que nos descubrimos criaturas, se nos desvela el misterio de Dios que culmina en su encarnación: «Jesucristo existe porque la muerte existe» (ESE, p. 310).

El cristianismo introduce un sentido absolutamente nuevo al tema del dolor y de la muerte. Sócrates, aceptando la muerte, a sabiendas de que era injusta, da a la muerte una significación ética. La muerte revela el valor de la vida. Sin embargo, esta actitud no estaba reñida con la creencia en el destino. El caso de Jesucristo es distinto: su muerte es voluntaria; encarna la caridad de Dios. El dolor y la muerte, de realidades trágicas, insolubles, se convierten en condiciones de salvación. Aquí está el cambio que ha revolucionado la historia del pensamiento y de la vida humana. San Pablo escribe a los Romanos (6,3): «¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte?».

Para el no cristiano la muerte es una fatalidad. Se recomienda, por tanto, vivir como si no se hubiera de morir. A los ojos de aquél el cristianismo aparece esencialmente pesimista, porque reconoce a la muerte un valor positivo: «Cristo significa para mí la vida, y la muerte, ganancia», escribe san Pablo a los filipenses (1,21).

La teología paulina de la cruz impresionó profundamente a Camón Aznar. En ella encontró la razón de ser del dolor. El sufrimiento físico es

una de tantas expresiones del dolor, cuya raíz es metafísica y religiosa. Cuando el cristiano dice que la vida es dolor, no expresa una fatalidad que le atrapa y de la que sólo busca escapar como sea (a través del arte, según Schopenhauer), sino que reconoce su condición de ser limitado, de ser criatura de Dios. Pero, como llevamos a Dios en nuestro ser, nuestro sufrimiento es su sufrimiento. Todo sufrimiento es expresión del sufrimiento mismo de Dios. La grandeza divina, para ser total, tiene que experimentar un proceso patético y anularse. «La muerte como culminación y expresión del dolor universal nos explica su significación dentro de los destinos de los seres. Y al llegar aquí la pluma tiembla de clarividencia al encontrar un sentido al dolor y revelar el sentido intrínseco de la creación. No hay ningún dolor inútil. Todos espiritualizan y acortan la distancia entre la criatura y el criador» (ESE, p. 248).

¿Por qué ha elegido Dios el dolor como proceso de perfección universal? Sobre el misterio de la creación sabemos únicamente lo que Dios ha querido revelar: que ésta responde a su amor de caridad. «Jesucristo ha sufrido con la infinitud de ser y por ello en su obra ha asumido los padecimientos de todos los seres de la creación» (ESE, p. 250). El Eros o amor platónico representa la máxima depuración espiritual a la que había llegado el hombre, pues establece la existencia de una comunión de lo humano con lo divino a través de las Ideas inmateriales. Pero san Pablo habla de «Ágape», potencia divina que mora en nosotros y que nos permite llamar a Dios, Padre. Fijémonos en lo que significa la expresión «amor de caridad». No es que Dios haya debido morir para salvarnos, sino que su amor, desafiando lo concebible racionalmente, ha querido que ese amor sea de caridad, es decir, depender eternamente del dolor, porque sin la existencia del dolor, no es posible la caridad. «La creación queda así explicada en función de la caridad, como un aliciente de compasión que sin ella estaba vedada al Creador. Y con las criaturas, la posibilidad de llevar a su último extremo esta compasión: hasta el mismo martirio y muerte de Dios» (ESE, p. 11).

Los seres humanos nunca podremos superar el dolor y la angustia que acompañan a la muerte. «!Padre! ¿Por qué me has abandonado?», gritó Jesús. Pero sí podremos vencer la muerte en cuanto término o signo de la Nada. La muerte, al desgarrarnos de la tierra, es en sí misma dolorosa; pero, en cuanto que somos seres conscientes y deificables, invivimos la resurrección de Cristo. Camón ve en la resurrección de Cristo el inicio de una ascensión universal hacia el Ser. Cada ser según grado de perfección.

El pensamiento de que el dolor pueda ser inútil y fatal, a Camón le parece ya una blasfemia, porque «la creación no puede rodar aplastando a las criaturas. Por el contrario, la creación se va creando continuamente al surgir de cada uno de sus componentes, una conciencia propia que ya no puede morir y que va ascendiendo hacia su creador» (ESE, p. 249).

CONSTANTINO LÁSCARIS COMNENO-NICOLAW (1923-1979)[163]

¿Quién fue este filósofo zaragozano, pero cuyo nombre y apellidos delatan su estirpe extranjera? Oigamos sus propias palabras: «El Dr. Constantino Láscaris es griego de origen, costarricense de nacionalidad, español de formación, chipriota de nacimiento, turco de repulsión. Lo de que soy griego, es una tradición familiar, aumentada por el apellido. De chipriota lo único que tengo es ser Cónsul Honorario de Chipre en Costa Rica. Aunque me considero español hasta el tuétano de los huesos, reconozco que debo a Francia el noventa por ciento de mi formación intelectual. El Valle del Ebro, entre los Pirineos y el Moncayo, es algo mucho más radical que la formación. Dicen que nací el 11 de septiembre de 1923, en Zaragoza, España, y que fui bautizado en el Pilar. Estudié en un colegio de jesuitas, desde los siete a los trece años. A esos estudios debo mi formación cultural básica, mi hondo respeto por el saber y por los clásicos, mi amor por las humanidades, una real agilidad para el cálculo matemático, una formación enciclopédica bien dirigida, y un escepticismo para los ritos religiosos. La guerra civil española fue espectáculo ante mis ojos durante tres años. Entre otras muchas cosas, trajo consigo la muerte de un tío, de un primo y de mi padrino, las tres personas que tenían mi devoción humana más honda. Y de paso trajo también la ruina económica de mi familia.

»Empecé en la Facultad de Derecho a los dieciocho años. Me gustó, pero empecé a asistir por distracción a un curso de filosofía. Un hombre, Eugenio Frutos, marcó entonces mi vida. Al año siguiente pasé a Filosofía y Letras, para dedicarme a la Filosofía. El motivo radical fue que me fijé como forma de vida el pensamiento. La frase es pedante, pero a los diecinueve años hay que ser pedante, es decir, tomar la vida en serio. No sabía

---

[163] Constantino Láscaris Comneno nació en Zaragoza el 11-IX-1923 y falleció en San José de Costa Rica el año 1979. Comenzó la carrera de Derecho en 1941, pero la influencia del Dr. Eugenio Frutos le encaminó hacia la filosofía, doctorándose en Madrid (4-XI-1946) con un trabajo sobre *El pensamiento filosófico de Quevedo*. Poco tiempo después Láscaris era nombrado profesor Ayudante de filosofía en la Universidad Complutense (1948-1955). Quienes convivieron con él interpretan su traslado a Costa Rica (1956) como resultado de no haber sido promocionado al puesto académico a que aspiraba. Se nacionalizó costarricense (1959). «Cuando se me ocurrió emigrar, como Profesor Adjunto de la universidad de Madrid, tenía a mi cargo los cursos de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea. De la universidad de Costa Rica me ofrecieron un contrato como profesor. Acepté. Fui un emigrante por razones económicas. Luego me gustó Costa Rica, los costarricenses me soportaron y aquí me hallo hoy», en Constantino Láscaris Comneno, *Cien casos perdidos*, San José, Studium, p. 30. Cfr. José Antonio GARCÍA-JUNCEDA, *Gran Enciclopedia Aragonesa*, Vol. VIII, voz «Láscaris Comneno, Constantino». Láscaris solía recordar que en el siglo pasado llegó a Costa Rica FERNÁNDEZ FERRAZ, a consecuencia de «la crisis de los profesores krausistas en España». Cfr. «Mi agradecimiento a España», en *Cien casos perdidos*, San José, Studium, 1983, pp. 29-31. Cf. *Estudios de Filosofía Moderna*, El Salvador, Ministerio de Educación, 1965.

nada de profesiones, carreras, etc. Ni quería saber. Lo que quería era saber qué es el hombre, el mundo y la vida…»[164].

La obra escrita de Láscaris es amplia en cuanto al número y la temática de los artículos escritos, y algo menor en número de libros publicados[165]. Durante su estancia como profesor en la Universidad Complutense y como investigador en el Instituto «Luis Vives» de Filosofía, los trabajos de Láscaris giraron en torno a la filosofía griega (el pitagorismo), el pensamiento francés (Descartes, Maine de Biran, Sartre) y la tradición filosófica española (Séneca, Quevedo, Huarte, Ganivet, Menéndez Pelayo)[166]. Tras su afincamiento en Costa Rica, Láscaris abandonó el tono historicista de sus trabajos filosóficos anteriores y acomodó su actividad a las circunstancias del país y al carácter generalista de la cátedra que ocupaba: Cátedra de Fundamentos de Filosofía de los Estudios Generales, equivalente a un «especialista en generalidades». La filosofía debía ser, primeramente, educación humana, y sólo en un segundo término, especialización. Por esa razón, Láscaris se sirvió del periódico y de la televisión para expander entre la población costarricense el sentido crítico y la preocupación cultural. En este sentido, Láscaris fue un humanista, porque puso sus cualidades intelectuales al servicio de la promoción y de la formación humana de sus discípulos y de cuantos se relacionaron con él[167]. Las autoridades académicas de la Universidad Autónoma de Costa Rica han unido el nombre de la Cátedra de Fundamentos de Filosofía, *ad perpetuam rei memoriam,* con el de quien «fundamentó los fundamentos y desde esa fundamentación han corrido el filosofar y el desarrollo de elevadas calidades humanas», el profesor Constantino Láscaris Comneno[168].

Constantino Láscaris se definía a sí mismo como liberal y escéptico, no absoluto pero sí lo suficiente para no perder la libertad de juicio. «Doctri-

---

[164] LÁSCARIS COMNENO, C., «De Zaragoza a Costa Rica, pasando por Chipre», en *Cien casos perdidos,* pp. 21-23.

[165] DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*, IV, Madrid, CSIC, 1991, pp. 595-602.; JIMÉNEZ MATARRITA, A., «Libros filosóficos costarricenses (1940-1996)», en *Revista de Filosofía de la U. de Costa Rica*, XXXV, 87 (1997).

[166] Láscaris defendió la Tesis doctoral sobre el estoicismo de Quevedo (*El pensamiento filosófico de Quevedo*) el día 4 de Noviembre de 1946.

[167] «Láscaris fue el fundador y director de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1957), Director de la Cátedra de Fundamentos de Filosofía (1963), autor de once libros de Historia de la Filosofía, de un centenar de artículos en Revistas especializadas, Premio Nacional de Historia, subdirector de la Escuela de Filosofía, fundó el Instituto de Estudios Centroamericanos, la Sección de Historia de la Ciencias y de la Técnica, cofundador de la Asociación Costarricense de Filosofía, creador de los Estudios Generales Libres, comentarista por la radio y por la televisión, articulista por la prensa que llegó a ser casi un oráculo en Costa Rica», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* Vol. XIX, Nos. 49-50 (Enero-Diciembre 1981), pp. 171-179.

[168] «El Dr. Láscaris y los Fundamentos de Filosofía», en Constantino LÁSCARIS, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, San José, Ed. Studium, 1983, p. viii.

nalmente, por liberal, no defiendo el capitalismo, ni el burgués, ni el socialista de Estado. Me limito a decir que todo lo que sea destruir libertades individuales es nocivo… Debo advertir, por si acaso, que no soy hyppy, ni libertario, ni anarquista. Me gusta llevar corbata cuando no estoy en el mar. Me gusta que haya orden público y considero que los ladrones deben ser drásticamente eliminados; los violadores de menores, sometidos a cierta operación quirúrgica; y que todos los asuntos de la «vida pública» deben ser públicos, desde los préstamos de la Banca estatal a las declaraciones del impuesto a la renta (las de los capitalistas y las de los anticapitalistas)[169]. Su otra faceta, el escepticismo, queda reflejada en su sentido desmitificador, empezando por su mismo origen familiar: «Soy algo escéptico, pues recuerdo la primera frase de un manual de Genealogía, publicado por la Editorial Labor: «La Genealogía no es una ciencia exacta». Y créame el lector: no hay cosa más desagradable que enterarse de que los presuntos antecesores de uno tomaban la vida en serio y hacían cosas serias, pues eso pone en entredicho a uno mismo ante uno mismo cuando, ya llegado cincuentón, se da cuenta de que no ha hecho nada en serio…». El escepticismo llegaba al plano religioso. Así, refiriéndose a la educación que recibió de los jesuitas, escribe que a ellos debe… «un escepticismo para los ritos religiosos»[170]. No parece que la religión haya sido para Láscaris un tema que le preocupara.

Láscaris se sintió próximo, desde el punto de vista filosófico, al existencialismo de Sartre, cuando el filósofo francés lo definía aún «como un humanismo». Pero, Láscaris no fue un existencialista de escuela sino de espíritu, porque fue enemigo de la disciplina, hostil al encasillamiento, suspicaz frente a la autoridad y la imposición, discutiendo, incluso con los mejores y más admirados amigos, cuando su espíritu racionalmente sedicioso le aconsejaba la rebeldía civil[171]. «Me encuentro, una vez más, en el grave problema de encontrarme en desacuerdo. Y de tener ganas de decirlo», solía escribir en sus artículos.

Láscaris defendió la libertad de pensamiento, de cátedra y de expresión, porque el pensamiento, o es libre o no es pensamiento, sino tópico. Por eso rechazó los dogmatismos religiosos, filosóficos y políticos. En una ocasión, Láscaris escribió que no le gustaba el socialismo porque estaba de moda, porque no hacía falta y porque, si adviniera como sistema político, a él no le dejarían hablar[172]. Sobre las dos figuras políticas más controvertidas, el Che Guevara y Sandino, Láscaris considera al primero un «boy scout» de las selvas de su país (Argentina) donde ya se había hecho la

---

169 Láscaris Comneno, C., *Cien casos perdidos,* p. 36.

170 Cfr. *Cien casos perdidos,* pp. 21 y 25.

171 *Ibíd.*, p. 11.

172 *Ibíd.*, p. 36.

revolución; por el contrario, admira a Sandino, un revolucionario no menos candoroso aunque quizá más pragmático que el argentino. «No me gusta tener polémicas con los socialistas, pues suelen ser muy buenas personas mientras no están en el poder»; pero, «tampoco soy capitalista, porque no sé ahorrar y vivo al mes. Nunca he defendido a los capitalistas porque me tienen sin cuidado en cuanto a tales: nunca he sentido respeto al poder del dinero»[173].

Este hombre escéptico y, posiblemente, agnóstico, independiente y libre en sus pensamientos y en sus formas, encontró en la prensa diaria el medio adecuado para dejar traslucir su visión del hombre, de la vida humana y de los acontecimientos. Igual abordaba temas intrascendentes, como exponía con claridad el sentido y el alcance de las ideas filosóficas. «Sus monografías de carácter anatómico forman parte de la mejor literatura sobre el género. El elogio de la rodilla, la glorificación de la nariz, su enciclopédico intento de caracterizar la historia de la barba, el bigote y la perilla, la observación de los rasgos humanos más salientes de las prendas de vestir, la equiparación del valor de los horóscopos a la sabiduría del cura párroco o al consejo de los psiquiatras, forman parte de la irreverencia, el desenfado, el afán desmitificador de sus discursos». Su estilo de escribir era muy «aragonés», es decir, conciso y directo: «Tenía la virtud de la concreción, sus artículos no iban más allá de las dos cuartillas a doble espacio, sus frases eran cortas, sin esquinas ni ángulos rectos, más bien con recodos y elipsis que los hacían más sugerentes»[174].

Con estas pinceladas sobre el pensamiento y la obra de Láscaris Comneno dejamos constancia de la valía filosófica de este pensador zaragozano, «autodesterrado» a Costa Rica y que acabó siendo en aquella República como el «cierzo» vivificador de la Vieja Europa[175].

De lo arraigada que ha quedado la memoria de este zaragozano insigne en los ambientes cultos de Costa Rica, así como de la gratitud que le mostraron aun después de muerto, sirva como botón de muestra este ejemplo. Con ocasión de la celebración del IV Centenario de la fundación de la Universidad de Zaragoza (1583), la Universidad Autónoma de Costa Rica tuvo la feliz idea de reeditar una de las obras más emblemáticas de Láscaris: *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (3.ª ed., 1983). En la portada del libro incrustaron la siguiente inscripción latina: «*Universitas Autonoma Centroamericana hoc dicat Lascareanum opus Studio Generali Civitatis Caesaraugustanae in eius Constitutionem approbationis XIII A. kal. Iun. Primae-*

---

[173] *Ibíd.*, p. 36.

[174] FERNÁNDEZ, G., «Suma y obra de Constantino Láscaris», en *Cien casos perdidos*, pp. 11-12 y 9.

[175] Constantino Láscaris falleció repentinamente en San José de Costa Rica el día 4 de julio de 1979.

que inauguralis lectionis IX *A. Kal. Iun. Quadringentesimo anno. Datum apud Aedes Universitatis Sancti Iosephi in Costa Rica mense Maii H. S.* MCMLXXXIII». «*Sed magis amica veritas*». (La Universidad Autónoma Centroamericana dedica esta obra lascareana al Estudio General de la Ciudad de Zaragoza en el Cuarto Centenario de la aprobación de sus Constituciones, el día 13 antes de las kalendas de Junio [20 de mayo], y de su primera lección inaugural, el día 9 antes de las kalendas de Junio [24 de mayo]. Dado en la Sede Universitaria de San José en Costa Rica, en el mes de Mayo del (año) 1983 de la Historia de la Salvación». «Pero mejor la amiga verdad»). [Este lema figura en el escudo de la Universidad Costarricense].

8. PERSONALISMO CRISTIANO

El cristianismo, como religión y como pensamiento, es esencialmente personalista. La revelación de Dios ha acontecido en forma de diálogo de un padre con sus hijos. Jesucristo manifestó la vida del Padre y reveló al hombre su filiación divina. A la luz de estas realidades sobrenaturales los primeros pensadores cristianos introdujeron en la cultura una imagen de hombre desconocida hasta entonces: la persona humana es un ser espiritual, libre, responsable de sus actos ante Dios y ante los demás.

Como doctrina filosófica, el personalismo es típico del siglo XX. Dos filosofías contribuyeron a su creación: por una parte las doctrinas colectivistas, que despersonalizaban al individuo al poner por encima de él otras instancias temporales (Estado, Partido, Economía, Clase social). Por otra parte estaba el pensamiento existencial, incidiendo en la subjetividad y en el carácter temporal de la existencia humana, de la cual es inseparable la contingencia, la angustia y la mundanidad. El personalismo cristiano trata de integrar los valores positivos de ambas tendencias. Del colectivismo asume como un valor cristiano la exigencia absoluta de justicia, y parte de sus planteamientos prácticos. Del existencialismo sus estructuras categoriales, en especial la de trascendencia. Así pues, además de la visión teológica del hombre, el personalismo cristiano añade una interpretación filosófica, existencial del hombre, considerado como un ser en el mundo, comprometido con las realidades mundanas y abierto a la Trascendencia.

Se suele identificar el personalismo cristiano con la filosofía del filósofo francés Manuel Mounier (1906-1959), una especie de socialismo cristiano, crítico del capitalismo y de la propiedad privada, y que busca la convergencia de la esperanza cristiana con la esperanza histórica de la izquierda. Esta filosofía aglutinó en la España de la posguerra al pensamiento social cristiano avanzado. El personalismo cristiano de los tres aragoneses que vamos a exponer no enlaza directamente con Mounier, sino con el existencialismo creyente, porque su problemática no es social sino antropológica y metafísica.

MANUEL MINDÁN MANERO (1902)

Manuel Mindán, o «padre Mindán», como suelen llamarle sus discípulos y colegas, es un protagonista de la vida filosófica española durante la segunda mitad de nuestro siglo[176]. Mindán es un «aragonés de pura cepa», no sólo por ser originario del Bajo Aragón, sino por encarnar los rasgos morales que la historia descubre en los hombres más ilustres de esta tierra. A pesar de ello, Manuel Mindán ha sido casi un desconocido dentro de los círculos culturales de Aragón. Siendo ya nonagenario ha comenzado a recibir de sus compaisanos los homenajes y parabienes que le negaron en el momento debido. En su libro *Conversaciones* narra con minuciosidad sus años de estudiante y de profesor universitario en Zaragoza, su amistad con José Gaos, la enseñanza recibida de Ortega y Gasset, Zubiri y García Morente, sus conversaciones con Unamuno, sus años de docencia en la Universidad Complutense y la gran labor pedagógica y científica desarrollada en el Instituto de Enseñanza Media «Ramiro de Maeztu», un centro modélico como no ha habido otro en España[177]. Manuel Mindán no ha sido un filósofo de altos vuelos, pero sí un incansable cultivador del pensamiento filosófico a través de la docencia, de la organización de actividades filosóficas y de la publicación de un buen número de libros y de artículos[178]. «Mi vida no ha sido, desde luego, ni extraordinaria ni importante, sino normal», confiesa. Las circunstancias excepcionales que rodearon su vida (profesor y sacerdote en los años difíciles anteriores y posteriores a la guerra civil) le llevaron a optar por un tipo de trabajo callado pero eficaz, basado en la formación intelectual y espiritual de los jóvenes. El lema de sus «Ex libris»: «Bene vixit qui bene latuit» (Vivió bien quien discretamente supo pasar desapercibido), parece un principio moral de su vida: trabajar desde el silencio. Cuantos tuvieron a don Manuel de profesor coinciden en calificarlo como «un hombre de bien, veraz e inteligente». José Luis Pinillos escribe: «Guardo el mejor de los recuerdos del tiempo que pude disfrutar de sus lecciones, que por supuesto no eran

---

[176] MINDÁN MANERO, M., *Testigo de noventa años de historia. Conversaciones con un amigo en el último recodo del camino*, Zaragoza, Librería General, 1995. Manuel Mindán nació en Calanda (Teruel) el día 12 de Diciembre de 1902.

[177] Conviene recordar que la *Gran Enciclopedia Aragonesa* (1980) no incluyó a Manuel Mindán, lo cual contrasta con la inclusión de otros nombres de menor trascendencia que Mindán.

[178] Fue profesor de filosofía en la universidad de Zaragoza en los años 1932 y 1939-40, y de la de Madrid durante veinte años. Profesor de los Institutos de Bachillerato de Valencia, Ávila y Ramiro de Maeztu (Madrid) hasta su jubilación (1972). En el CSIC fue secretario y jefe de sección de Instituto «Luis Vives» de Filosofía. Cofundador y director de la *Revista de Filosofía* durante veinte años. Cofundador de la Sociedad Española de Filosofía. Organizador de varias Semanas Españolas de Filosofía. Cfr. DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, V, 1995, pp. 523-526.

sólo filosóficas. Don Manuel era «cura», pero en la Facultad ejercía otro ministerio; nos enseñaba teoría del conocimiento, y también nos daba clases prácticas de tolerancia. Hacían falta y nos vinieron muy bien. Gracias a él, que había sido discípulo de Ortega, no se rompió del todo el contacto con la época anterior; los jóvenes supimos de otras cosas que no eran escolástica y, en definitiva, el horizonte de nuestra curiosidad juvenil se dilató considerablemente al hilo de sus conversaciones. De alguna forma, tuvo que pagar un precio injusto nuestro querido profesor y amigo»[179].

Manuel Mindán comenzó los estudios universitarios civiles siendo ya sacerdote con varios años de ejercicio ministerial, y tras haber obtenido la Licencia y el Doctorado en Teología (1930). «El primer requisito que hubo de superar para acceder a la Universidad fue examinarse de las asignaturas de todo el bachillerato. El 15 de septiembre hice el examen de Ingreso junto a los niños de diez años»[180]. Se matriculó en la Universidad por libre, para poder compaginar la docencia en el Seminario con la asistencia a las clases de la Universidad: «Me llevé una considerable desilusión. La Universidad no era lo que esperaba. Encontré hasta profesores incompetentes; otros mediocres y sin interés, y algunos, aunque competentes, ineficaces por su indolencia, por sus caprichosas ocurrencias y por su falta de esfuerzo y entrega a la clase»[181]. El encuentro con el catedrático José Gaos fue decisivo para Mindán, dando lugar a «una sincera y gratificante amistad entre nosotros». La condición de sacerdote de Mindán no supuso ningún obstáculo para el Dr. Gaos, militante socialista, porque los dos eran personas respetuosas y abiertas. Gaos replicaba a quienes se extrañaban de su atípica amistad con un sacerdote que en Zaragoza no había encontrado más que a Mindán con quien poder hablar de filosofía. Otro tanto sucedía a Mindán cuando algunos clérigos le veían pasear con un profesor que se declaraba agnóstico en materia de religión. Don Manuel obtuvo la Reválida de Licenciatura (1932), y por recomendación de José Gaos, que se había trasladado a la Central de Madrid, la Junta de Facultad le encargó que se ocupara interinamente de enseñar las asignaturas de Introducción a la Filosofía e Historia de la Pedagogía. En el verano de 1933 se presentó en Madrid a los cursillos-oposición para profesores de filosofía de Institutos de Bachillerato, consiguiendo una plaza para el «Luis Vives» de Valencia. La intervención del profesor Gaos fue decisiva para que algunos miembros «izquierdistas» del Tribunal retirasen su voto en contra de don Manuel.

---

[179] PINILLOS J. L., (Real Academia Española), en *Presentación* a la obra de Manuel Mindán: *Andrés Piquer, Filosofía y Medicina en la España del siglo XVIII*, Zaragoza, Librería General, 1991.

[180] MINDÁN MANERO, M., *Testigo..., o.c.*, p. 187.

[181] *Ibíd.*, p. 203

Al término del curso escolar asistió, por invitación de Gaos, a los Cursos de Verano de Santander, donde pudo conocer a destacados profesores extranjeros (Huizinga, Schrödiger, Köhler, Maritain) y españoles (García Lorca, Julio Palacios, Zubiri, Marías, Nicol, Granell, Unamuno). Mindán tuvo ocasión de pasear a solas con el pensador vasco y de mostrar a éste sus discrepancias con la imagen del sacerdote que presenta en la novela *San Manuel bueno, mártir*. «Mire Ud., le dijo, si las cosas no se llevan a su extremo, no se produce la situación trágica y entonces pierde interés literario»[182].

«Mi oposición a ciertas corruptelas existentes en el Instituto» de Valencia provocó en los directivos del centro una cierta actitud contra mí, y buscaron por todos los medios mi cese», escribe Mindán, quien aprovechó esta circunstancia para volver a Madrid y poder completar su formación filosófica, matriculándose en la Universidad. Desde el punto de vista humano y filosófico la estancia en Madrid (1934-36) fue muy enriquecedora para Mindán gracias a los profesores que tuvo: García Morente (Decano y alma de la renovación de la Facultad), Zubiri, Gaos, Ortega[183]. De éste último guarda un recuerdo imborrable, aunque no coincidamos en cuanto a «la visión del mundo, de la vida y del hombre»; «esta diferencia, comenta Mindán, no impide mi admiración, ni mi afecto, ni mi gratitud»[184]. Ortega y Gasset, escribe don Manuel, nos dio la última clase mientras fuera se oían gritos, alborotos y algún disparo. «¡Señores, aquí hace falta un hombre!», les dijo antes de despedirse. Respecto de Gaos, comenta Mindán, yo «frecuentaba su casa, era invitado alguna vez a comer y utilizaba su biblioteca como si fuera la mía».

a) La persona humana

Los escritos filosóficos de Mindán giran en torno a la *persona* y sus atributos, con especial atención al *conocimiento*, a la *verdad* y a la *libertad*. La verdad y la libertad, escribe, son dos palabras de profunda resonancia humana; por eso constituyen el meollo de su filosofía. «La pasión por la libertad es más universal que la pasión por la verdad; aquella la sienten todos los hombres que tienen personalidad suficiente para actuar por propia iniciativa; la segunda es cualidad de hombres excepcionales que saben que sólo la verdad conduce a la auténtica libertad»[185]. Cómo se relacionan

---

[182] *Ibíd.*, p. 262.

[183] ABELLÁN, J. L., y MALLO, T., *La Escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía*. Madrid, Asamblea de Madrid, 1991. «En el curso 1935-36 terminaban sus estudios, en la especialidad de Filosofía, los que luego se llamarían a sí mismos los "siete magníficos": Francisco Álvarez, Emilio Benavente, Manuel Granell, Julián Marías, Manuel Mindán, Leopoldo Eulogio Palacios y Antonio Rodríguez Huéscar», p. 26.

[184] MINDÁN MANERO, M., *Testigo... o.c.*, p. 277.

[185] MINDÁN MANERO, *Conocimiento, verdad y libertad*, Zaragoza, L. General, 1996, p. 15.

conocimiento, verdad y libertad, es el título de su último libro. No es un tratado de gnoseología, sino antropológico, porque en él estudia al hombre como «punto de confluencia y horizonte entre lo temporal y lo eterno, un ser que vive en constante conflicto interior: por una parte está sujeto a la necesidad de la naturaleza; por otra a la libertad. «Cuando se considera al hombre en toda la rica complejidad de su ser, se encuentra manera de armonizar cosas al parecer tan opuestas como verdad y libertad»[186]. Porque, ¿cómo puede el hombre considerarse libre ante la verdad cuando ésta, una vez conocida, se nos impone de un modo absoluto?

b) El conocimiento

Cuando se considera la facultad cognoscitiva independiente de todo el componente humano, se desvirtúa su sentido y su alcance cognoscitivo. De ahí que Mindán comience explicando el nivel humano del conocimiento: la naturaleza excéntrica o expositiva del hombre, el carácter intencional de la conciencia y la circunstancialidad de nuestro yo. «Cuando el hombre está en condiciones de conocerse como sujeto, está ya afectado y ocupado por lo que no es él». Sin embrago, la presencia de los cosas en la conciencia y en el entendimiento humano no es como la de los objetos sensibles en los sentidos, una presencia física, sino intencional, presencia especulativa y no pragmática.

Mindán recurre con frecuencia a la terminología fenomenológica, pero su esquema mental es básicamente tomista. Un tomismo abierto a los avances de la ciencia y de la filosofía moderna, como es la fenomenología. Según la teoría aristotélico-tomista, el conocimiento se funda en la abstracción o separación de la forma (eidos) del objeto, dando lugar respectivamente a la información y a la conformación del sujeto por el objeto y del sujeto al objeto. En el orden cognoscitivo el entendimiento humano o alma, escribe santo Tomás, es en cierto modo todas las cosas, por ser receptiva de todas las formas. Evidentemente, estas formas son intencionales. Es una propiedad del entendimiento humano separar de lo sensible las formas no materiales o los principios constitutivos de las cosas.

Aunque no exista coincidencia entre los filósofos sobre la naturaleza de estas formas, todos coinciden en explicar el conocimiento humano como un acto de naturaleza espiritual o no material. Para Platón las formas son Ideas, y para Kant son las condiciones a priori. Santo Tomás lo explica de otra manera: el objeto específico del entendimiento humano es el ser, pero este ser se compone de materia y forma, por lo que la forma que aprehende el entendimiento es la forma del ser, su constitutivo formal. A diferencia de Platón y de Kant, que convierten la forma separada en el objeto del entendimiento, para santo Tomás la forma es principio y

---

[186] *Ibíd.*, p. 18.

causa del conocimiento en cuanto que también es principio constitutivo del ser. A través de la forma el entendimiento descubre la verdad, la suya y la de los demás seres, pues el entendimiento o alma puede recibir todas las formas: «El alma ha sido dada al hombre en lugar de todas las formas, para que el hombre sea en cierto modo todo ente, en cuanto por el alma es en cierto modo todas las cosas, por ser receptiva de todas las formas»[187]. Esto mismo es lo que dice Mindán con terminología más actual: el hombre, en virtud de su capacidad cognoscitiva, receptiva de formas, puede reunir en sí de un modo intencional y reflejo la perfección de todo el mundo.

El hombre entra en contacto con las cosas a través del conocimiento. Por ellas nuestro entendimiento se abre al ser, al ser propio del hombre y del mundo. Nos autoconocemos, lo que equivale a autoposeernos, y nos proyectamos fuera de nuestro yo porque podemos objetivar nuestros actos. Para el hombre no hay un fin superior al conocimiento. Por eso dice Aristóteles: el hombre desea saber por naturaleza. Se trata de un saber sin límites, pero en el orden de la verdad. Nuestro entendimiento quiere poseer la verdad y estar seguro o cierto de poseerla.

Dada la ambigüedad de la persona humana, el proceso cognoscitivo sufre a veces perturbaciones físico-neuronales que impiden el buen funcionamiento del mismo, como constata la Psicopatología. A estas hay que añadir otras de orden ontológico y antropológico. Así, la ignorancia tiene su raíz en el ser mismo del hombre, que es limitado, finito. Nuestro conocimiento es finito, a pesar de que el deseo de conocer es infinito. No obstante, el hombre posee la capacidad de convertir el no saber en un principio de saber, como hicieron Sócrates y Nicolás de Cusa. Otro tanto cabe decir de la duda. Esta puede ser efecto de la vacilación, de la indecisión, en cuyo caso tiene sentido negativo. Junto a ella está la duda prudencial, que busca dar mayor certeza al conocimiento, como hicieron Sócrates y Descartes. Distinto es el caso del error. Si la ignorancia es limitación del deseo de saber, y la duda es un retardar la adquisición de la certeza, el error atenta directamente contra la verdad.

No hay que confundir falsedad con error. Aquella es un concepto lógico, un juicio normativamente considerado al que le falta la verdad, mientras que el error es un concepto gnoseológico y psicológico, un estado de la mente que da por verdadero un juicio falso. La falsedad es privación de verdad, el error es la afirmación de la no verdad, normalmente a causa de la ignorancia no reconocida, y que lleva al ignorante a hacer juicios falsos. Las causas del error son múltiples, y en todas ellas interviene la actitud y la voluntad de la persona. Los remedios para salir del error habrán de ser, por tanto, de tipo gnoseológico y psicológico.

---

[187] SANTO TOMÁS, *De anima*, lec., 13.

Mindán recalca algunos aspectos de la gnoseología de santo Tomás que son plenamente modernos, próximos a la fenomenología y a la hermenéutica, como es el «conocimiento por connaturalidad». Este se usa principalmente en el ámbito de la moral. Además del conocimiento esencial, el hombre conoce «por connaturalidad» con aquello de lo que va a juzgar. Otras veces, el juicio es por modo de «inclinación»: quien tiene el hábito de una virtud juzga rectamente de lo que hay que hacer según esa virtud, en cuanto está inclinado a ella. Existe también el juicio por «afinidad» o por unión, como sucede a la persona creyente respecto de las cosas de Dios. En todos estos casos no se trata de un conocimiento especulativo o representativo, a través de formas intencionales, sino de un conocimiento práctico, de la relación del hombre con los demás y con Dios. El conocimiento no surge de la claridad de la evidencia del objeto, sino de la simpatía o repulsión del objeto hacia él. «No destruye ni domina el conocimiento racional; convive con él y ordinariamente lo complementa, abriendo horizontes que aquel no descubre, o mostrando caminos distintos para llegar al mismo objeto. Sobre todo descubre una armonía, afinidad y concordia entre el modo de ser del sujeto y el modo de ser del objeto»[188]. Mindán ejemplifica la doctrina del conocimiento no racional de santo Tomás con las «razones del corazón» de Pascal, con el «sentido común o instinto intelectual» de Balmes, con el «Yllative Sense» de Newman y con la doctrina del «asentimiento» de Rosmini.

c) La verdad

El horizonte del saber y del conocimiento es la verdad. Así como el término específico de la voluntad es el bien, el de la inteligencia humana es la verdad. Al decir término, no estamos indicando algo exterior al entendimiento, porque la verdad no es algo independiente del entendimiento que la piensa.

Vista la verdad desde una filosofía esencialista, como la Platón, la verdad es una realidad o esencia cuyas notas son la inteligibilidad, la unidad, la participación y la rectitud. Esta verdad es de naturaleza ontológica, se refiere a la verdad del ser, al cual pertenece propiamente las propiedades de la verdad. «Decir que todo ente es verdadero, o que el ente y lo verdadero se convierten, no significa otra cosa sino que todo ente puede ser objeto del entendimiento y que el entendimiento no puede conocer nada sino bajo la razón de ser»[189].

Aristóteles, en cambio, se refiere a la verdad en relación con el entendimiento, el cual la expresa en proposiciones afirmativas o negativas. El

---

[188] *Ibíd.*, p. 50.

[189] *Ibíd.*, p. 63

ser que consiste en la verdad no es otra cosas que la cópula del juicio. Santo Tomás acepta esta tesis, pero admitiendo una verdad derivada a las cosas, en cuanto fundamento y norma de la verdad del conocimiento. Este matiz es importante porque evita el inmanentismo cognoscitivo: convertir la verdad en una creación del entendimiento. En el tomismo el conocimiento es causado a la vez por el objeto y el sujeto. Esto significa que el ser es la norma y la medida de la verdad, porque el conocimiento debe ajustarse a lo que las cosas son. No basta, pues, la aprehensión de la forma por el entendimiento para que pueda hablarse de verdad; se necesita pasar de la aprehensión al juicio. La verdad es un juicio en el que se afirma o niega un predicado a un sujeto mediante la cópula verbal «es». Así, pues, la verdad no se identifica con el acto psicológico de afirmar o de negar, sino con algo objetivo: el juicio. Cuando definimos la verdad como una adecuación, nos estamos refiriendo a la adecuación entre el juicio y la cosa juzgada. Porque si se trata solamente de la conformidad interna de los elementos del juicio, se tiene únicamente una verdad formal, pero no la verdad real u objetiva. «No porque pensemos verdaderamente que tú eres blanco, tú eres blanco, sino porque tú eres blanco al decir nosotros que lo eres, decimos la verdad»[190].

El existencialismo ha incidido de forma especial en la «verdad personal», la verdad vivida, y que coincide con el sentido que cada uno da a su vida. Esta verdad personal, vital, engloba verdades parciales y objetivas, y verdades cordiales. Mindán pone dos ejemplos de verdades personales: el «perspectivismo» de Ortega y Gasset y la «verdad existencial» de Jaspers. El primero equivale a la toma de conciencia de nuestra circunstancialidad e historicidad. Cada persona es un punto de vista más en el infinito panorama de posibles perspectivas. La perspectiva incluye también aspectos teóricos y prácticos, porque el que comtempla se halla instalada en un determinado estado de ánimo intelectual y psíquico. Por tanto, la perspectiva es algo cambiante. Pero lo importante es que el hombre sea fiel a sí mismo, contando siempre con su vinculación a las circunstancias de su vida. Jaspers, como antes hiciera Kierkegaard, opone a la verdad científico-objetiva la verdad personal, antepredicativa. La verdad de la existencia está supuesta por todas las demás verdades. Consiste esta verdad en el carácter tensional del ser humano hacia lo que le trasciende; en ser libertad radical que realiza su propia esencia eligiendo entre muchas posibilidades. Cada existencia, por tanto, es distinta; cada existencia expresa su verdad, lo que cada uno vive desde su libertad.

d) La libertad

La libertad es una propiedad específica del hombre, enraizada estructuralmente en su condición espiritual. El espíritu es vida, espontaneidad,

---

[190] ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 7-1011b-25,30.

indeterminación frente a las cosas. Zubiri escribe que para el animal las cosas son estímulos, y para el hombre son ideas y posibilidades. El sujeto de la libertad es la voluntad, la cual puede querer o no querer. «La libertad no es otra cosa que la misma voluntad en cuanto tiene el poder de elección, es decir, en cuanto se adueña del propio acto volitivo»[191]. No todos los filósofos admiten este concepto de libertad humana, porque abundan las teorías que detectan en la naturaleza humana ciertas determinaciones (naturales, psicológicas) que niegan de hecho la libertad. Otros filósofos, en cambio, exaltan la libertad como el centro de sus filosofías. Entre estas filosofías señala Mindán al estoicismo, al panteísmo de Espinosa, al idealismo alemán, a Schopenhauer y algunas corrientes existencialistas.

Hay filósofos que ponen la libertad en el «ser», por lo que el hombre, cuando elige ser algo, es su propio ser el que determina la elección (»el obrar sigue al ser»). Otros la ponen en el «hacer» sin coacción alguna. Mindán responde que la falta de coacción es necesaria para que exista libertad, pero no es condición suficiente, porque puede faltar libertad interior, como a la golondrina cuando hace su nido. Por eso Mindán pone la libertad en la voluntad, la facultad que actúa guiada por la razón. La libertad no es una facultad, sino una propiedad de la voluntad racional. Se ha de evitar, por tanto, confundir la libertad con la indiferencia o indeterminación absoluta, porque de ésta no se sigue nada. La libertad humana está acompañada siempre de la orientación racional, aunque cabe que nos equivoquemos o que no queramos seguir los dictados de la razón. La única determinación compatible con la libertad es la determinación final, nunca la causal. Es decir, no obramos según somos, sino que obramos para llegar a ser, escribe García Morente. El ser está al final, no al principio. La cultura es el ser que el hombre se va creando.

Santo Tomás representa el equilibrio entre indeterminación de la libertad y su contrario, el determinismo. La voluntad, escribe, va hacia el objeto real representado intencionalmente por el entendimiento, el cual, a su vez, lo ha aprehendido de las cosas. Por lo mismo, el bien querido por la voluntad es el bien de las cosas, aunque lo quiere como medio para alcanzar su fin o bien último. La voluntad en cuanto es electiva de los bienes particulares y de los medios que pueden conducir al fin, se llama libre albedrío o simplemente libertad. No es pues una facultad distinta de la voluntad, sino la voluntad misma en cuanto electiva. El libre albedrío o arbitrio implica un juicio, una elección juiciosa por parte de la voluntad. «Solamente aquel ser que tiene entendimiento puede obrar con juicio libre, en cuanto conoce la razón universal de bien… de donde se sigue que donde quiera que haya entendimiento hay libre albedrío»[192].

---

[191] *Ibíd.*, p. 89.

[192] SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. LIX, a. 3, y q. XXIV, a. 2. «Totius libertatis radix est in ratione constituta».

En conclusión, la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero como causa es la razón, porque si la razón puede conducirse libremente respecto de diversas cosas, es porque la razón puede tener diversas concepciones del bien.

e) La persona

Sobre el tema de la persona, Mindán escribió un libro para estudiantes de «pre-universitario», aunque de su lectura se deduce que el verdadero destinatario del mismo eran los profesores. El libro está dividido en doce capítulos: concepto de persona, su constitutivo esencial, persona y valor, existencia y persona, persona y libertad, actividad moral de la persona, persona y personalidad, persona y sociedad, el bien común, persona y trabajo, atentados contra la dignidad personal, inserción de la persona en el orden sobrenatural. La visión que ofrece de la persona es esencialmente metafísica.

Mindán comienza el libro con la definición del concepto de *persona* según Boecio: «la substancia individual de naturaleza racional», explicando a continuación el sustrato ontológico de la persona (substancia individual) y su naturaleza racional, sinónimo de espiritual. Las operaciones propias del ser humano-espiritual son el entendimiento y la voluntad. Mediante el entendimiento la persona aprehende el ser, es decir, aprehende las cosas como formas inmateriales, por lo que el entendimiento «puede ser todas las cosas» sin perder su propia forma, porque es un ser inmaterial. Aun siendo el hombre «la caña más débil, pero que piensa», puede abarcar al mundo entero y tenerlo dentro de sí, con sus propiedades y relaciones. «El hombre, liberándose de la apremiante opresión de sus necesidades biológicas y liberando a los objetos de su mera relación a dichas necesidades, abre en sí el horizonte especulativo de la pura objetividad y deja surgir al objeto en su ser, en lo que es en sí por encima de lo que sea para mí»[193].

La persona humana está abierta al ser de las cosas, es conciencia reflexiva y autotranscendente, comunicación interpersonal, ser que habla y que se comunica. Si a través del entendimiento la persona conquista el reino del ser trayéndolo hacia sí para formar su horizonte interior, a través de la voluntad (facultad apetitiva) la persona se proyecta hacia fuera en múltiples formas de realización del bien y del valor que lo constituye. El entendimiento se mueve partiendo de la región de los principios, y la voluntad se dirige al reino de los fines, eligiendo aquellos medios que le llevan al fin. Así es cómo la persona humana se hace dueña de sí gracias a su libertad para elegir y dominando sus actos. La libertad es una propiedad imprescindible para realizarse como persona, porque por ella el hombre entra en el reino de lo moral: adquiere méritos, deberes y derechos.

---

[193] MINDÁN, M., *La persona humana. Aspectos filosófico, social y religioso*, Madrid, CSIC, 1962, p. 19.

La palabra «bien», escribe Mindán, ha sido sustituida modernamente por la palabra «valor», como fruto del desarrollo de la filosofía de la conciencia y de la intencionalidad. «El bien es un objeto que constituye un fin; el valor es el aspecto o motivo que nos hace considerarlo como bien y tender a él como fin»[194]. Max Scheler escribe que los valores son seres ideales, aunque *sui generis*, que no se captan en un acto del entendimiento, sino en una intención estimativa, emocional. El entendimiento es ciego para el valor, como la vista para los sonidos. El valor es algo frente al sujeto, y no se identifica con él; es independiente del sujeto que lo intuye. Además, si hay distintos y diferentes valores es porque hay distintas y diferentes maneras de valer. Por eso hay valores inferiores, puramente sensibles, y valores superiores o espirituales, propios de la persona: lógicos, estéticos, éticos y religiosos. Hablando con propiedad, sólo hay valores para la persona, y la persona no sería tal si no estuviera esencialmente ordenada al reino del valor, que es el reino del espíritu. La persona es la que descubre los valores, la que los realiza y la que los encarna en sí misma. El conjunto de los valores forma, a nivel personal, el mundo estético-moral de la persona, y a nivel colectivo, el mundo de la cultura. En cada cultura predominan unos valores sobre otros, y es más o menos rica en valores. Las culturas pasan a la historia por su creación de valores. La cultura, el progreso y la historia son posibles al hombre gracias a su capacidad axiológica y a que es realizador y portador de valores.

Mindán es consciente de la limitación del concepto de persona como «substancia individual de naturaleza racional» (Boecio) para dar cuenta cabal del contenido metafísico, moral y psicológico que encierra la persona humana. No tiene inconveniente, por tanto, en asumir las aportaciones de la filosofía existencialista, con «sus finos análisis, que ha puesto de relieve fuertemente vivencias y actividades existenciales muy olvidadas en las filosofías objetivas y relegadas a la mística o a la poesía»[195]. Mindán incorpora los conceptos de «finitud, contingencia, soledad, libertad como realizadora de la vida personal», pero englobándolos en un plano distinto del formulado por el existencialismo «ateo», es decir, desde la condición natural del hombre, que es materia y espíritu, necesidad y libertad, inmanencia y transcendencia»[196]. En parecidos términos critica Mindán el vitalismo de Ortega y Gasset, o negación del carácter substancial (la naturaleza) de la vida humana, que deja reducida a un «quehacer» cuyo sentido es un sin-sentido, porque «nuestra existencia es una extraña realidad que consiste en ser algo que en definitiva es nada»[197].

---

[194] *Ibíd.*, p. 44.

[195] *Ibíd.*, p. 76.

[196] *Ibíd.*, p. 77.

[197] *Ibíd.*, p. 80.

f) La persona, ser moral

El movimiento es un constitutivo esencial de las cosas naturales, ya sean movidas externamente o bien se muevan a sí mismas. Donde no hay actividad no hay ser, y donde hay ser hay actividad. Igualmente, por la forma de obrar se puede deducir la *existencia* de una cosa, y a cada modo de ser corresponde un modo distinto de *obrar*. En este punto, Mindán sigue al pie de la letra la división aristotélica sobre las «especies de acción» y sobre el hombre como «único supuesto substancial» de las acciones («*actiones sunt suppositorum*»). De las acciones del hombre, pertenecen al ámbito de la moral aquellas que brotan de la libertad y permanecen en el mismo hombre. Tales acciones son más cualidades que acciones, porque éstas tienen una proyección externa. La *theoría* o conocimiento es una acción inmediata, y también lo es la *praxis* (prattein-agere) o conducta humana, porque es una acción que empieza y acaba en el propio sujeto; en cambio, la *poiesis* (poiein-facere) es una ación que termina en la fabricación de algo. Mientras las acciones de la conducta moral no se pueden desligar de la intención y demás condiciones personales del sujeto, la acción poética se valora por el resultado obtenido (el objeto). Son dos tipos de actividad personales que tienen por origen un sujeto intelectivo y volitivo, pero con esta diferencia: el obrar moral hace buenos al hombre y a la acción realizada, y el hacer técnico sólo hace bueno al hombre en cuanto artista o artesano.

La actividad más hondamente personal es la actividad moral, porque ser persona es sinónimo de ser moral. El valor moral es el único valor que se realiza en la persona misma, la cual alcanza su valor máximo de persona a medida que encarna los valores morales. La libertad es la base y la raíz de la moralidad, porque los actos libres son exclusivamente nuestros, nos son imputables. Ser libres significa que somos responsables de poner o no los medios conducentes a la consecución del fin último del hombre, que no es la felicidad, como afirma Aristóteles, sino la perfección del propio ser personal, el desarrollo libre de nuestro ser hasta conseguir el acabamiento perfectivo de la propia naturaleza. La «recta razón» es la norma de la acción moral, manifestada subjetivamente por la conciencia. El fundamento próximo de la norma o ley natural es la misma naturaleza humana racional, es decir, la condición personal del hombre. El fundamento remoto y último está en Dios, que es el fundamento de todo fundamento. «Para que la naturaleza humana pueda dar la base de la ley natural, es preciso que sea conocida y manifiesta al sujeto moral. Pero, sólo la persona es capaz de conocer su propia naturaleza por la autoconciencia reflexiva; luego sólo la persona puede ser sujeto moral. Sin la conciencia de sí ni la conciencia moral podría aplicar la norma en la medida que la situación o circunstancias de cada momento requieren»[198].

---

[198] *Ibíd.*, p. 117.

g) Persona y personalidad

Manuel Mindán aprovecha las posibilidades conceptuales que ofrece la Fenomenología para dar cuenta de la realidad «personal». En efecto, los conceptos aristotélicos de individualidad, singularidad y materia responden a un esquema esencialista, el cual se ocupa más de establecer clasificaciones que de aportar razones explicativas. Toda persona es individuo, escribe Mindán, pero no todo individuo es persona, como se puede observar en los seres irracionales. Falta a éstos el supuesto subsistente o autonomía ontológica incomunicable. La persona no es contraria al individuo, sino que lo supone y lo corona dándole una perfección y una dignidad de las que como simple individuo carece. Desde la perspectiva fenomenológica, advierte Mindán, estos conceptos se quedan cortos, por lo que es preferible cambiar la terminología («individuo» es una palabra despectiva) por otras palabras que abarquen mejor la realidad de la persona. Así, la persona es unidad de sentido espiritual, naturalmente valiosa por su condición de ser libre en relación a los fines. La persona está en relación inversa al individuo como unidad biológica: mientras éste se repliega sobre sí en un movimiento egoísta, aquella se abre a los otros en una generosa trascendencia afectiva.

La distinción zubiriana entre «personeidad» y «personalidad» es aprovechada por Mindán para explicar las diferencias entre el orden substancial y el orden moral. La «personeidad» es el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es *suya*. La «personeidad» se es, y es siempre la misma. La «personalidad», en cambio, son las modulaciones concretas que va adquiriendo la «personeidad» a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de su muerte. «La personalidad es el despliegue biográfico de la persona, la configuración peculiar que la persona se da a sí misma en función de su libertad»[199].

Si la personeidad es algo dado, la personalidad es algo que hay que hacer de acuerdo con el ideal personal de vida. Por eso escribe Mindán que «no se es más o menos persona, pero se puede tener más o menos personalidad», porque no se puede renunciar a la persona ni a la libertad, pero sí se puede ser infiel a las exigencias de la persona y malograr la personalidad. Si la personalidad nos la hacemos libremente cada uno, ello significa que hay tantas formas posibles de personalidad como posibilidades encierra la persona. Pero sucede que, del mismo modo que no podemos renunciar a obrar libremente, así también debido a nuestras limitaciones sólo podemos realizar algunas de nuestras posibilidades. El desarrollo de la personalidad es gradual y progresivo, es decir, proceso educativo o formación de la voluntad para que ésta se aplique a la realización de su fin o *sentido* humano, al cual denomina «destino y vocación».

---

[199] *Ibíd.*, p. 128.

La dimensión moral del hombre no acaba en la persona como ser individual sino que abarca también su dimensión social, la cual tiene por objeto la consecución de un «fin común» humano. Como dicen Aristóteles y santo Tomás de Aquino, el hombre es un ser social por naturaleza; no puede vivir como persona sin la sociedad. Mindán llama «instinto social» a la naturaleza social del hombre, por ser para él algo a lo que no puede renunciar si quiere vivir como persona. El individualismo liberal y los totalitarismos falsean la noción de «bien común»: el primero niega el carácter social de la persona, y de esta forma deja libre al hombre para que se entregue a sus intereses particulares; los segundos sólo dan valor a la sociedad civil, porque les molesta no poder disponer a su gusto de las personas, a las que consideran instrumentos de sus ideologías. Ambas posturas parten de un concepto equivocado de persona: para los individualistas, la persona es esencialmente egoísta; por eso identifican el bien con su bien. Los totalitaristas son materialistas, y creen que la persona se puede realizar satisfaciendo sus necesidades materiales. Pero, según dice Maritain: «el Bien común comprende lo material… y algo más profundo, más humano; porque encierra en sí, y sobre todo, la suma o la integración sociológica de todo lo que supone conciencia cívica de las virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad, de los tesoros espirituales, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud, de heroísmo… Todas estas cosas son las que constituyen la buena vida humana de la multitud».

La existencia de grandes peligros acechando contra la dignidad de la persona humana (esclavitud, racismo, discriminación racial, ideologías materialistas) son motivo suficiente para vivir alertados contra tales peligros y para seguir profundizando en los deberes y derechos que entraña la persona humana. En plena época de los totalitarismos, Manuel Mindán escribe en defensa de los derechos humanos. A este fin dedica Mindán el último capítulo del libro: «Del antropocentrismo al cristocentrismo», una reflexión sobre las prerrogativas dadas por Dios al hombre y por las cuales ha quedado elevado a un plano superior o sobrenatural.

Eugenio Frutos Cortés (1903-1979)

Eugenio Frutos Cortés no es aragonés de nacimiento, pero su nombre y sus escritos han quedado unidos inseparablemente a Zaragoza y a su Universidad, en la que enseñó por espacio de treinta años (1942-73)[200]. Eugenio Frutos vivió los últimos cincuenta años de su vida totalmente integrado en Zaragoza, participó en sus instituciones cívicas y culturales, y fue un gran animador de la vida intelectual de la ciudad hasta que las fuerzas físicas se lo permitieron. Por esta razón lo hemos incluido con todo derecho entre los pensadores aragoneses.

---

[200] Eugenio Frutos Cortés nació en Guareña (Badajoz), el 8-IX-1903, y falleció en Zaragoza el 16-X-1979.

Eugenio Frutos era conocido en los ambientes filosóficos y literarios de España como filósofo-poeta. No les faltaba razón a quienes pensaban así, porque los poetas fueron objeto preferido de sus trabajos filosóficos, y la mayoría de sus escritos rezuman el halo de la poesía. Don Eugenio tenía alma de poeta. De hecho, sus estudios universitarios, realizados en la Universidad Central de Madrid, estuvieron orientados hacia la Filología. Finalizada la carrera universitaria, Eugenio Frutos se mantuvo en estrecha relación con la Residencia de Estudiantes de Madrid, foco intelectual de las vanguardias literarias, artísticas y científicas de España. Allí impartió cursos para extranjeros y entró en relación con lo más granado del mundo cultural español. Mientras tanto, Eugenio Frutos fue orientándose profesionalmente hacia la filosofía, llegando a ocupar plaza de catedrático de esta asignatura en varios Institutos. Finalizada la guerra civil, Frutos pasó del Instituto de Cáceres al de Manresa (Barcelona), y de aquí a Zaragoza (1942), su lugar definitivo y su ciudad de adopción.

En la Universidad Complutense tuvo de maestros a García Morente y a Ortega y Gasset, cuyas huellas filosóficas aparecen de modo constante en sus escritos. Pero, al margen de las influencias recibidas, don Eugenio fue autodidacto, gran lector, conocedor de lenguas modernas, hombre reflexivo y agudo hermeneuta de la filosofía de su tiempo. Su información sobre la filosofía europea de este siglo era completa, lo cual daba a su magisterio universitario un aire de modernidad que contrastaba con lo que establecían los Programas «oficiales» de la postguerra. A sus clases acudían alumnos de otras Facultades, porque dentro del mundo estudiantil zaragozano don Eugenio llevaba fama de ser un profesor competente, entretenido, abierto a las nuevas filosofías y centrado en las cuestiones antropológicas. La facilidad con que don Eugenio pasaba de la filosofía a la novela y de la novela a la poesía, contribuía a dar a sus explicaciones un tono de libertad y de creatividad que resultaba inusual entre los profesores de filosofía. De ahí la huella grata e imborrable dejada por este insigne profesor entre sus alumnos.

La producción filosófica de don Eugenio estuvo centrada en torno al *Hombre,* analizándolo desde su dimensión creadora (*Lenguaje*), desde su trascendencia (*Metafísica*) y desde su condición de ser religado (*Religión*).

a) El lenguaje

No es el lenguaje en sí lo que estudia Eugenio Frutos, sino al hombre en cuanto creador del lenguaje: «toda investigación sobre las obras humanas supone un previo concepto de hombre, de su vida y de sus obras». «Todo intento de desvelamiento de sus obras, no logra ser aclarado, sino en cuanto el hombre *es*, aunque sólo *sea* contingentemente»[201].

---

[201] FRUTOS, E., *Creación filosófica y creación poética*, Barcelona, Flors, 1958, p. 2.

El lenguaje (*logos*) expresa un aspecto esencial del ser humano: su ser relacional. «Estamos constituidos esencialmente en relación con nosotros mismos, y somos personas por estar así constituidos»[202]. La relación es parte constitutiva del ser humano. No se puede decir propiamente que, primero soy, y después entro en relación con las cosas, sino que siempre soy un ser-en-relación, abierto, comunicativo, prójimo, etc. La relación es un trascendental de todo ser, pero en el caso del hombre la relación es reflexiva, lo cual confiere a nuestras relaciones caracteres específicos que denominamos convivencia, amistad, caridad, fraternidad, filiación, etc. La persona no sólo está abierta al mundo y a las demás personas, sino también a Dios.

Sobre el origen del lenguaje, Eugenio Frutos escribe «que el arranque de todas las formas lingüísticas debió ser uno y lo mismo, tanto de las expresiones racionales como de las emotivas, y la persistencia, en su desarrollo, de tal indiscriminación, aunque esta persistencia no sea ya tan relacionalmente explicable»[203]. Aunque en este terreno sólo podemos movernos por suposiciones, existe bastante coincidencia entre los antropólogos del lenguaje sobre los pasos que, presumiblemente, ha seguido el hombre en la creación de las lenguas. Los primeros nombres dados a las cosas serían puro reflejo de la percepción sensible. Estos nombres irían alejándose de su origen sensible y ganando en abstracción, dando un «salto de lo sensible a lo intelectivo». La formación del lenguaje poético sigue un proceso distinto: en vez de actuar la razón ordenadora y generalizadora, esquematizando, actúan la imaginación y los deseos. En este caso, sobre bases de apariencias sensibles pueden establecerse las más raras analogías, y el efecto sobre el sentimiento y la imaginación es tanto mayor cuanto la relación entre los conceptos aproximados es más lejana y sorprendente»[204].

Eugenio Frutos se detiene en el lenguaje poético y en su forma peculiar de *nombrar* la realidad:

> «Si me he ocupado especialmente de la nominación poética en la poesía de Pedro Salinas, ha sido porque este poeta ofrece, entre los de su generación, una preocupación especial por las palabras que designan a los seres. Distingue entre el uso vulgar de un término y ese momento en que brilla y revela la más auténtica realidad, se pregunta por qué las cosas llevan los nombres que llevan, considera que sólo el hombre nombra y que, al nombrar las cosas, les da ser, como Adán en el Paraíso, y considera, al modo de Hölderlin, como fundamento, a la palabra poética[205].»

---

[202] ID., *La plenitud del verbo*, Zaragoza, IFC, 1995, p. 5. Esta obra es una recopilación de artículos publicados de don Eugenio, realizada por Alberto MONTANER FRUTOS y José E. SERRANO ASENJO, de la universidad de Zaragoza.

[203] *Ibíd.*, p. 19.

[204] *Ibíd.*, p. 20.

[205] *Ibíd.*, p. 21.

En este punto Eugenio Frutos estuvo muy influenciado por los estudios de Heidegger sobre la poesía. A juicio del filósofo alemán, la poesía es «la fundación del ser por la palabra». La poesía se diferencia de la filosofía en que la palabra filosófica es esencialmente conceptual, mientras que la palabra poética es afectiva, alusiva, imaginativa. Son «dos juegos de lenguaje» diferentes, pero surten del mismo manantial: la capacidad creadora del hombre, puesto que, desde que existimos, «somos palabra en diálogo» (Hölderlin).

Entre lenguaje poético y lenguaje científico no es posible establecer el mismo «extravasamiento» que entre lenguaje poético y filosófico. Entre los dos primeros cabe un acercamiento o aproximación (Eugenio D'Ors habla de «la elegante demostración de un teorema»), pero no una identificación. Por esto mismo, la empresa de construir un lenguaje filosófico absolutamente racional no es del todo consumable, de no hacer una renuncia, como la hace el positivismo lógico, a todo lo que no sea científicamente racionalizable. Pero entonces el empobrecimiento de la filosofía es inmediato: se reduce al análisis lógico de las proposiciones científicas. Esto es, renuncia al intento de hablar de eso que no se puede hablar científicamente, y que es aquello de que acaso siempre ha tratado de hablar la filosofía. El hombre filosofa no sólo por razones teóricas, sino por razones existenciales[206].

La «creatividad», tanto poética como filosófica», responde a la misma dimensión entitativa del hombre. Por eso, no es tema de estética sino de metafísica. «Poéticamente mora el hombre sobre la tierra» ha escrito Hölderlin. Esta frase, tan del gusto de Heidegger, ha dado lugar a muchas exégesis filosóficas sobre lo constitutivo del arte. También Eugenio Frutos dedicó un extenso trabajo a glosar las ideas del filósofo alemán, pero sin servilismo ideológico, mostrando su discrepancia cuando lo creía oportuno.

En la analítica existencial de Heidegger el arte no es imitación ni expresión emocional de un espíritu, sino «creación», porque en la obra de arte «acontece» la verdad como una desocultación del ser. Para la forma tradicional de filosofar, esta frase resulta enigmática, porque se pasa del filosofar objetivador y calculador a un filosofar basado en la diferencia ontológica (ser-ente), lo cual lleva consigo un modo distinto de entender la verdad. ¿Qué significa esto? He aquí la respuesta: la ontología tradicional ha dado por supuesto que la idea de ser es la sustancialidad, y que la única forma de acceso a los entes objetivos es el intelecto o intuición. Heidegger desecha la relación unitiva sujeto-objeto, relación que supone la previa independencia de ambos términos, y la sustituye por la fórmula «estar-en-el-mundo», una estructura entitativa del hombre. No se trata de una relación espacial, sino de un «vivir familiarizado» con las cosas del

---

[206] *Ibíd.*, pp. 25-26.

mundo, hasta el punto de que las cosas no me causan ninguna sorpresa ni provocan admiración. Por tanto, nuestra vinculación al mundo es previa y más fuerte que el hecho de «estar» en la superficie terrestre. Somos «mundanos» porque moramos, habitamos en esta gran morada familiar, de modo que cualquier otra relación: sujeto-objeto, alojamiento, contemplación, etc. suponen aquella conexión más radical. Por todo ello, el óntico «estar» en el mundo es posible gracias al ontológico «ser-en-el-mundo» como carácter esencial y unitario del Dasein. Heidegger dedica *Ser y Tiempo* (1927) a analizar las partes de esta articulación unitaria, como paso previo para la determinación del sentido del ser. En esa obra muestra Heidegger que sólo preguntando al «ser-ahí» se puede saber qué es el ser y encontrar su sentido fundamental. La comprensión del ser es una *posibilidad* de la existencia o del «ser-ahí», pues es el único ente capaz de trascender los entes dados y de inscribirlos en el horizonte de inteligibilidad que se abre desde el ser, desvelando su verdad.

En un escrito posterior, titulado *Sobre la esencia de la verdad* (1930), Heidegger se centra en la cuestión de la «verdad» como *a-létheia* o desvelamiento. El lugar propio de la verdad no es el juicio, sino el ámbito abierto a la cosa para que emerja como objeto. Por tanto, alcanzar un conocimiento verdadero quiere decir, ontológicamente, rendirse a la presencia de las cosas respetando su modo peculiar de manifestarse. En el «bosque» de las relaciones utilitarias con las cosas, aparece un claro: es el *Da*, o la *existencia* del hombre. Si, libremente se expone a lo que el ser, mediante los entes, le manifiesta, podrá conocer la verdad.

Heidegger vuelve a desarrollar esta idea en *El origen de la obra de arte*. ¿Por qué un útil tan ostentosamente humano, como un par de zuecos, puede convertirse, al ser pintado por Van Gogh, en una obra de arte? ¿Es que desaparece «como instrumento para andar» y revela otra cosa? La verdad del arte, responde Heidegger, se ha «verificado» (plasmado) en la obra de arte. Esto le permite a Heidegger profundizar en el análisis sobre la creación filosófica y la creación poética. La poesía es creación, en el sentido de que funda el ser y la esencia de las cosas. Todo arte es también poesía, porque la obra verifica el acontecer de la verdad. Ahora bien, escribe Heidegger, todo esto sólo lo llegamos a saber mediante la filosofía, la cual nos aclara o hace patente en qué consiste la creación poética:

> «Esta operación filosófica de patentizar este acontecer humano que es la «creación poética» o *creación* por antonomasia, iluminará la propia operación en su creatividad, y, partiendo de ella, podremos entender la «creación filosófica», a diferencia del mero estudio o la simple erudición[207].»

Cuando nos colocamos ante el cuadro de Van Gogh tenemos delante una cosa que oculta más que manifiesta. Con la colaboración del especta-

---

[207] *Ibíd.*, p. 1.

dor la cosa pintada va perdiendo el carácter de utilidad y deja paso a su verdad. ¿Cómo se produce este paso? Heidegger lo expresa intuitivamente mediante una creación o poetización que traduce verbalmente la obra de arte, no aprisionable por conceptos verbales. El cuadro tiene una dimensión instrumental, pero también encierra «algo más», eso que hace que se trate de una «obra», de una «fisura» donde la verdad del ser se revela en el ente manifiesto. La verdad no está en la perfección con que los zuecos pintados imitan la realidad (adecuación), sino en ese «algo más» inexpresable conceptualmente y que Heidegger manifiesta mediante una «creación poética». Sin duda, comenta Frutos, cabe preguntarse ante la interpretación que hace Heidegger de Van Gogh o de Hölderlin, si realmente todo eso que el filósofo ve «está ahí» o lo pone él. «Creo que Heidegger respondería que está en la «obra», sin lo cual no hubiera podido verlo. El que otros no lo vean, aunque sea una mayoría, no supone objeción; implica sólo cierta particular ceguera. Para expresarlo como hace Heidegger, hace falta además estar dotado de creatividad»[208].

Otro ejemplo de inserción poético-filosófica es «El prologo a un tratado de montería», de Ortega y Gasset, que encabeza el libro del Conde de Yebes. En palabras de Julián Marías, este Prólogo es la realización filosófica que muestra cómo funciona la «la razón vital» en la captación filosófica de una realidad: la esencia de la caza.

> «La inserción de la poesía en la filosofía, lejos de impedir la plenitud de la «creación filosófica», la ha permitido, puesto que a la esencia de esa realidad vital —como a la de la obra de arte— no se podría acceder por un camino abstracto intelectualista; y el propósito filosófico no es darnos un esquema intelectual de una «realidad», sino «desvelarla» o manifestárnosla en su verdad; desvelamiento que, en casos como éste, no se lograría sin recurrir a la «creación poética», que muestra, desvelándolo, al ente en su verdad[209].»

La captación de la esencia del «ser de la poesía» o de la «esencia de la caza» es una empresa filosófica, y se ha conseguido ese objetivo filosófico por medio de la creación poética. Esto ha sido posible porque poesía y filosofía son «creación» o patentización del ser.

Eugenio Frutos estuvo más interesado en la dimensión filosófica de la poesía. Siempre se ha hablado de poetas filósofos, según la expresión que Jorge Santayana aplica a Lucrecio, Dante y Goethe. En estos casos, ¿qué es para el poeta lo «real»? Como Eugenio Frutos es poeta, comprende con facilidad el alcance poético y filosófico que esos poetas expresan con palabras cargadas de sensualidad, emoción e imaginación. Por eso resultan sorprendentes las lecturas de Eugenio Frutos sobre los poetas españoles.

---

[208] *Ibíd.*, p. 12-13.

[209] *Ibíd.*, p. 86.

Eugenio Frutos posee el don de «ver» intuitivamente ese «algo más» o sentido que el poeta verifica en el poema, pero que permanece oculto, velado a la mayoría de los lectores. Hay poetas, como Antonio Machado, en el que la intuición poética del «ser» está más al alcance del lector, porque se adivina en Machado un claro intento de filosofar; pero no sucede los mismo con otros poetas: Jorge Guillén, Pedro Salinas, Joaquín Casalduero, Juan R. Jiménez, Dámaso Alonso, Gerardo Diego, etc., más crípticos, más alegóricos.

> «Por encima de las apariencias —a veces por encima de los confesados propósitos de los poetas—, la poesía es reveladora, «desveladora» de la verdad del ente en su ser, de la verdad del poeta en su mundo, y así, la intuición poética trasciende siempre a aquello en que parece quedarse —lo sensorial o lo puramente terreno—, para situarse en la vecindad del ser, en hermandad con la metafísica[210].»

Eugenio Frutos comenzó su *hermeneusis* de los poetas españoles influido por la interpretación heideggeriana sobre el ser de la poesía y de la obra de arte, pero nunca fue un seguidor del filósofo alemán, entre otras razones porque Heidegger orientó su filosofía hacia la primacía del Ser en detrimento del Dasein (hombre, sujeto), lo cual contradecía el profundo sentido antropológico de la filosofía de Frutos. Además, la analítica existencial de Heidegger aboca irremediablemente a la comprensión del ser humano como *nada*:

> «… pero tal trascendencia queda esencialmente inexplicada si lo que, al trascenderse, se le revela en el «desvelamiento», es lo que el ente profundamente *es*, porque el *ser* de todo ente contingente es *nada*. La dimensión trascendental sólo tiene sentido si tiene como meta o dirección al Ser Necesario, y la vivencia profunda de la Existencia Humana como existencia contingente por cada hombre que la asume, nos da como un constituyente entitativo del hombre mismo, la dimensión trascendental que le *liga* al Ser Necesario. Si tal ligadura no se da, no hay «dimensión trascendental», y lo que al arte hace brillar y la poesía nombra sería siempre uno y lo mismo: el brillo y la nada de su propio ser temporal[211].»

b) La realidad «hombre»

Esta expresión, muy reiterada en la antropología filosófica de Eugenio Frutos, es totalmente zubiriana, y también la veremos empleada por Laín Entralgo. No es una casualidad que Frutos y Laín coincidan en la terminología, porque ambos bebieron en la misma fuente filosófica: Ortega y Zubiri. Julián Marías acuñó en 1946 la expresión «Escuela de Madrid» para referirse al magisterio de Ortega y Gasset, García Morente y Xavier Zubiri. «Estos cuatro hombres significan lo más grande que la filosofía ha

---

[210] *Ibíd.*, p. 149.

[211] FRUTOS, E., *Creación filosófica y creación poética*, p. 22.

producido en España en este tiempo, después de tres centurias de casi total ausencia»[212]. No se trata propiamente de una «escuela» en sentido escolástico, porque ni hay una autoridad a la que remitirse, ni coinciden en el problematismo filosófico, pero sí hay un estilo y una común orientación que, a partir de Ortega, pasa a García Morente y Zubiri, como cabezas de la «escuela» madrileña. Esta orientación, en palabras de Manuel Granell, se basa: *a)* en la posibilidad de crear una filosofía en lengua española, y *b)* en la aclaración de los últimos problemas del ser y de la existencia humana.

Por los años en que Eugenio Frutos estudiaba en la Complutense de Madrid (1921-25), Ortega y Gasset y García Morente impartían la docencia de filosofía en esa Universidad; fueron ellos quienes directamente influyeron en él. La relación de Eugenio Frutos con Xavier Zubiri se produjo más tarde, y fue a través de los escritos de éste. Frutos menciona expresamente *Naturaleza, Historia, Dios* (1944); «El problema del hombre», aparecido en *Índice*, 120 (1959) y *Sobre la esencia* (1962). Los escritos de Zubiri orientaron el pensamiento filosófico español por las sendas de un «realismo» metafísico original y fecundo, como veremos en Pedro Laín y ahora podemos comprobar en Eugenio Frutos.

c) Historia de la «antropología filosófica»

Eugenio Frutos divide su tratado de antropología filosófica en dos partes: la primera está dedicada a las cuestiones básicas, esencialmente históricas, y la segunda parte la dedica al estudio de las dimensiones entitativas del ser humano: unidad, relación, moralidad, socialidad, historicidad, libertad, creatividad[213].

La antropología filosófica es una disciplina filosófica moderna, puesto que ha sido en este siglo cuando ha adquirido un estatuto epistemológico propio, superando las formas tradicionales de estudiar al hombre: religiosas, físico-biológicas, culturales o históricas. Se suele destacar la obra de Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmo*s (1927) como el inicio de la antropología filosófica. La antropología filosófica se diferencia de las demás antropologías, parciales o generales, en que tiene por objeto *dar razón* de todos los saberes particulares sobre el hombre, algo que sólo se puede conseguir por vía metafísica:

---

[212] Abellán, J. L.-Mallo, T., *La escuela de Madrid*, Asamblea de Madrid, 1991, pp. 9-10.

[213] Frutos Cortés, E., *Antropología filosófica*, PUZ, Zaragoza, 1991. Edición de Alberto Montaner Frutos. Contiene la *Antropología* que publicó en vida, en dos tomos (1972), y algunos añadidos más, sacados de artículos y publicaciones del propio Frutos y agrupados temáticamente. El editor completa la obra con una «Nota biobibliográfica» de Eugenio Frutos.

> «En suma, la antropología filosófica es una especulación sobre el hombre que intenta desvelar su núcleo metafísico, las dimensiones entitativas que ese núcleo comporta y su irradiación o proyección en la vida y actos humanos[214].»

En la historia de la filosofía contemporánea encontramos planteamientos y soluciones sobre el ser humano que han contribuido a la formación de la antropología filosófica como disciplina. Las principales categorías antropológicas son obra de Hegel, Kierkegaard, Dilthey, Scheler, Heidegger, Sartre, etc. Eugenio Frutos dedica muchas páginas a parafrasear las ideas antropológicas de estos filósofos.

Kierkegaard, filósofo danés, se experimenta a sí mismo como un ser paradójico, distendido entre una finitud que lo anonada y una libertad que le deifica. Como persona «creyente», Kierkegaard sufre la angustia de una libertad que se elige a sí misma sin otro agarradero que su fe. A diferencia del «héroe trágico» (el hombre ético), que busca seguridad en lo humano general, el «caballero de la fe» no conoce reposo porque reclama constantemente su individualidad frente a lo general y lo objetivo. La individualidad se afirma plenamente en la religión: cada uno es cada uno frente a Dios, en sumisión o en rebeldía. Por tanto, sólo frente a Dios somos libres; Él es quien nos hace sentirnos libres, enfrentándonos con el Infinito. El polo opuesto del individualismo kierkagaardiano es el *historicismo*, que disuelve al individuo o singular en el flujo histórico o, a veces, en la mecánica evolución de la naturaleza.

Max Scheler trató de superar el naturalismo y el idealismo, pero aprovechando lo valioso de cada una de estas filosofías y negando su unilateralidad. Pero, ¿cómo conciliar dos tradiciones tan dispares? Scheler se embarcó en el ambicioso proyecto de crear una antropología integral, convencido de que Kant había acertado al reducir todos los problemas filosóficos a la pregunta qué sea el hombre y cuál sea su lugar y posición dentro de las totalidad del ser, del mundo y de Dios. La obra de Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (1927), es un resumen del gran proyecto que había soñado realizar, pero que dejó sin terminar. A pesar de ello, Scheler escribió importantes estudios sobre la vida emocional, la simpatía, el amor, el resentimiento, y una sistematización de antropología filosófica que ha sido muy tenida en cuenta por los antropólogos.

En la obra de Scheler es posible distinguir dos enfoques complementarios del hombre como ser natural: un enfoque *fenomenológico* sobre la corporeidad, y un enfoque *metafísico*, que dibuja una doctrina general de la vida como parte de una visión integral del cosmos. Ha sido mérito de Scheler haber analizado el mundo de la vida en toda su amplitud y rique-

---

[214] *Ibíd.*, p. 35.

za, desde los impulsos hasta el mundo de los valores, de las ideas, de los sentimientos superiores cuyo sentido no puede reducirse al de simples funciones vitales. El naturalismo ha sido incapaz de comprender el sentido de todo un mundo de contenidos humanos. Así, pues, junto al mundo de la vitalidad, está ese otro mundo humano de valores y sentimientos, para los que aquella es ciega. Sólo el espíritu puede captarlos, porque no está identificado con sus estímulos.

Espíritu y persona son lo mismo; no existe un espíritu impersonal. Una característica fundamental de la persona es la «supramundanidad». Esto significa que el mundo de la corporeidad y del psiquismo produce «funciones» cuyo estudio puede ser objetivado; pero la persona cristaliza en «actos» que, siendo objetivadores, no pueden ser nunca objetos. La persona, por tanto, no puede ser objeto de ninguna ciencia objetiva, porque su ser es de naturaleza intencional: capacidad de objetivación. Ni es un sustituto independiente de sus actos (sustancialismo), ni se reduce a los actos que va efectuando (actualismo). Ambas posturas, escribe Scheler, son incompletas porque tratan a la persona con categorías tomadas del mundo de las cosas, cuando su característica esencial es no poder ser cosificada. De este modo, la persona se actualiza en cada «acto» personal, pero hay un *plus* en la persona respecto de sus actos que sólo puede interpretarse como una forma que da carácter a tales actos. Esta idea está muy presente en la antropología de Eugenio Frutos, habiendo dejado testimonio de ello en varios momentos de su obra[215].

Heidegger puso de relieve la dificultad teórica que entrañaba la empresa filosófica de Max Scheler. Por afán de obtener una definición de la esencia del ente «hombre», permanece olvidada la cuestión del Ser, escribe el filósofo alemán. Quiere esto decir que la cuestión del ser del hombre no se obtendrá por la adición de las formas del ser del cuerpo, del alma, del espíritu, como si el conocimiento del ser humano fuera «comprensible de suyo». Heidegger dedica la analítica del *Dasein* a suplir las deficiencias de la antropología tradicional. La analítica existenciaria es anterior a todo psicologismo, antropología y, sobre todo, la antropobiología. El objeto de la analítica es «poner en libertad aquel *apriori* que ha de ser visible si ha de poder dilucidarse filosóficamente la cuestión «qué sea el hombre»[216]. La esencia del *Dasein* está en su existencia, escribe Heidegger en *Carta sobre el «Humanismo»*. La esencia es siempre realización de alguna posibilidad que el ente concreto o *Dasein* es. Por lo mismo, el *Dasein*, no sólo es libre, sino que es por definición «poder-ser», «ser-abierto» a posibilidades, trascendencia.

---

[215] FRUTOS, E., *Antropología filosófica,* pp. 150, 173; PINTOR-RAMOS, A., «La antropología filosófica de Max Scheler», en *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 79-100.

[216] FRUTOS, E., *Antropología filosófica,* p. 69.

La libertad ha sido destacada por *Karl Jaspers* como lo específico del ser humano, hasta el punto de que nuestro ser depende de una elección o decisión nuestra. No elegimos sobre las cosas cuanto sobre nosotros mismos, porque somos nuestra libertad: «yo mismo soy la libertad de esta elección». Por eso, la vida humana tiene carácter plenamente existencial: la verdad es mi verdad, y la belleza es lo que yo (el artista) expresa.

Por su parte, *Jean Paul Sartre* ha querido dar a la libertad humana un carácter tan absoluto, que se ha visto obligado a concebir la naturaleza humana como *nada*, a fin de que, lo que el hombre es, lo sea por él mismo: «el hombre está condenado a ser libre».

El pensamiento español de este siglo ha estado muy centrado en el hombre. «Hablar, pues, de este tema supone referirse a toda la producción española en lo que va de siglo»[217]. *Miguel de Unamuno*, autor *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), se vincula a la corriente subjetivista, inmanentista de la filosofía moderna al convertir al hombre concreto, de carne y hueso, en el sujeto supremo de la filosofía; pero, al mismo tiempo, por la consideración del sentido agónico y trágico de la vida humana, se vincula a la filosofía existencial. Hay en el filósofo vasco una clara reacción al positivismo de finales del siglo XIX, puesta de manifiesto en su deseo permanente de «inquietar, angustiar, desesperar, despertar los espíritus», convirtiéndose en una especie de Quijote de los tiempos modernos.

Antonio Machado, deudor de muchas inquietudes unamunianas, meditó lenta y largamente sobre el hombre y su condición, le preocupó hondamente el problema de la trascendencia en su doble dimensión: trascendencia al otro y a «lo otro».

Ortega y Gasset sustituye el sentimiento trágico de la vida por una concepción lúdica de la misma. Para él, lo humano consiste en acción: la vida humana es drama, proyecto, invención. «El hombre no es su cuerpo; ni su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también cosa. El hombre no es cosa alguna, sino un drama —*su vida*—, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, sino acontecimiento»[218]. Eugenio Frutos interpreta la conocida frase de Ortega «el hombre no tiene naturaleza sino que tiene… historia», en el sentido de que el hombre se reduce a su vida; lo que no es vida (acción, drama), no es humano estrictamente hablando, sino cosa, naturaleza. No niega, por tanto, que el hombre tenga una naturaleza dada, pero acentúa el carácter activo, creador de la vida humana, hasta identificarla con el proyecto que vamos realizando. Ahora bien, la vida que vamos haciendo se debe a lo

---

[217] *Ibíd.*, p. 101.

[218] ORTEGA Y GASSET, J., *o.c.*, VI, p. 32.

que somos: el ser precede y antecede al hacer. Igualmente, la vida humana es historia, y el ser humano es un ser que tiene historia, pero lo es porque existe un ser capaz de historificarse: el hombre mismo. Ortega, comenta Eugenio Frutos, «se deja a veces arrastrar por sus propias frases», dando la impresión de que es historicista. En general, se puede afirmar que Ortega no es historicista, pero hay casos en que sería difícil negarlo. Así, cuando se refiere a la inseguridad y a la angustia que acompañan a nuestro vivir, está pensando en la vida humana como puro proyecto sin una pauta natural que la guíe. En tal caso, sólo la «historia» podría dar explicación de la vida humana. Eugenio Frutos se desmarca de esta ambigüedad orteguiana y afirma que el hombre «no es la vida misma, ni su proyecto, sino el ser que vive y proyecta: un ente real, sustante, que no se reduce a su vida»[219]. En consecuencia, la *historia* no llega a dar razón plena del hombre; hace falta la metafísica, como ha indicado Xavier Zubiri. La filosofía de éste, escribe Frutos, «nos reimplanta, antropológicamente, en la sustantividad del hombre y, metafísicamente, en la realidad».

d) La definición de «hombre»

Estudiar filosóficamente al hombre significa que queremos «aclarar la realidad humana», es decir, expresarla y comprenderla racionalmente. Según Eugenio Frutos, esta labor es esencialmente metafísica. Pero, ¿estudiar metafísicamente al hombre, no lleva consigo diluir la realidad concreta, singular que es el hombre, en puras abstracciones? Zubiri responde que no; por eso recomienda comenzar por el hombre como «ser vivo». Un defecto de las filosofías del hombre, desde Descartes hasta nuestros días, ha sido precisamente no haber tenido en cuenta suficientemente al cuerpo humano, como si lo definitorio del hombre consistiese sólo en lo que nos separa de los demás seres vivos. Por esta razón, comenta Eugenio Frutos, el método antropológico debe ser analítico: empezar por aquello sin lo cual no sería posible siquiera hablar del hombre. Naturalmente, lo que la percepción común nos muestra es al hombre como «ser vivo». Este método tiene la ventaja de que nos libera de los apriorismos antropológicos: físico-biológicos, religiosos, morales, culturales, etc. La definición de Aristóteles: «el hombre es un animal racional», se aproxima bastante a lo que venimos indicando, pero encierra una dificultad: sólo tiene en cuenta lo esencial universal del hombre. Zubiri y Frutos recuerdan lo dicho por Max Scheler: en la persona hay un *plus*, un sobrepasamiento que escapa a la definición específica universal de hombre, porque éste tiene una *esencia singular*. «La definición específica oculta el *quién*, y, con ello, el sobrepasamiento»[220].

---

[219] FRUTOS, E., *Antropología filosófica*, p. 126.

[220] *Ibíd.*, p. 15.

Después de pasar revista a otras definiciones de hombre provenientes del ámbito existencialista (Heidegger, Sartre) y personalista (Lavelle), Eugenio Frutos concluye señalando que los planteamientos antropológicos de la filosofía contemporánea son demasiado unilaterales; unos subrayan el aspecto creador (Heidegger), otros el aspecto moral (Sartre) y otros el aspecto religioso (G. Marcel). Para dar a sus respectivas filosofías un carácter existencial, se han fijado en el hombre como un existente que actúa en el mundo. Otra forma unilateral de considerar al hombre es el de las ciencias naturales y sociales, cuyos análisis no sobrepasan la constitución fenoménica del hombre. Eugenio Frutos está convencido de que sólo por vía metafísica se puede alcanzar una visión total, radical del hombre, o, como él dice, analizándolo entitativamente. La filosofía de Xavier Zubiri sigue siendo para él «la más profunda y precisa elaboración que conozco del tema del hombre como persona y de la definición de esta realidad personal»[221].

Zubiri define al hombre como «animal de realidades». Esta definición tiene la ventaja de respetar nuestra percepción natural del hombre, que se nos muestra como una realidad unitaria (un «ser vivo») y, al mismo tiempo, da razón del hombre como forma de realidad. Lo esencial de todo ser vivo es la independencia frente al medio y el control específico sobre él. A mayor independencia, mayor control específico sobre el medio, más vida hay en el cuerpo vivo. Zubiri llama sustantividad a la conjunción de independencia más control específico. Decir que un ser vivo tiene sustantividad equivale a decir que desarrolla positivamente una actitud gracias a la cual mantiene su propia «individualidad».

Todo ser vivo despliega una conducta en respuesta al medio o situación en que se halla. Zubiri denomina «habitudes» las diversas maneras de hacer frente a las cosas. El sentir determina un grado o forma de sustantividad en el despliegue de la vida; por eso es distinta ésta en el hombre que en el animal, porque su modo de sentir es diferente. Mientras el animal siente, el hombre proyecta. Es decir, el animal no tiene interioridad, el sujeto de su sensación es su propia estructura orgánica. Las cosas se presentan ante el animal como estímulos; las cosas le estimulan a responder, y el animal reacciona y responde porque sus potencias están efectivamente preparadas para sentir los estímulos. No sucede así en el hombre, cuya sensibilidad no se enfrenta con las cosas como meros estímulos. Entre las cosas y nuestras acciones existe un intervalo: nuestro modo de estar situados ante las cosas. Por eso, el hombre no despliega simples reacciones y respuestas sino proyectos. Estamos con las cosas, pero distanciados de ellas. Accedemos a las cosas por nuestra sensibilidad, sintiéndolas, igual que las siente el animal, como estímulos, pero con la diferencia de que

---

[221] *Ibíd.*, p. 160.

nosotros las sentimos como realidades o estímulos reales. La apertura a las cosas como realidades es lo que constituye la inteligencia[222].

Zubiri llama «hiperformalización» a la peculiar forma humana de mantener la independencia y controlar el medio, consistente en «hacerse cargo de todo como realidad», para lo cual debe poner en juego su «inteligencia sentiente». Por esto define al hombre como «animal de realidades», porque tiene que habérselas siempre con la realidad. La formalidad «realidad», primero es sentida y después es concebida. El hombre no sólo conoce que lo que siente es real, sino que siente la realidad misma de las cosas, afirma Zubiri. Ahí tiene su origen la conocida frase: «inteligencia sentiente». De la misma manera que en el hombre el sentir no es puro, sino intelectivo, así también la intelección no es pura, sino sentiente. Inteligencia y sensibilidad constituyen en su irreductible diferencia, una estructura aprehensiva metafísicamente una, en virtud de la cual el acto aprehendido es uno: la aprehensión sentiente de lo real. Zubiri señala que, con anterioridad al mundo conceptual, el hombre vive una realidad metafísica anterior, pre-conceptual: el mundo de lo real mismo, de la cosa que «es» antes que conceptualmente digamos «lo que» es.

¿Qué clase de realidad es el hombre? El hombre es una sustantividad cuya estructura viene dada por la «inteligencia sentiente». No es la conciliación de dos principios entitativos, sino una sustantividad individual que da lugar a un modo específico de realidad, llamada *persona*. Para Zubiri, la sustantividad admite grados de individualidad: el «ser vivo» es el primer esbozo de la sustantividad individual. Por una parte, es más que una simple singularidad (materia estable), pero menos que una estricta individualidad (hombre). El animal es «cuasi-individual»; posee una individualidad más o menos relativa según el grado de su sustantividad, pues hay animales «superiores» que sienten su medio, su propia realidad en forma de estímulo.

Solamente el hombre, debido a su inteligencia, posee plena y formalmente sustantividad, pues la inteligencia le permite poseerse a sí mismo como realidad formalmente propia. La sustantividad del hombre recibe el nombre de *persona*. La «personeidad» metafísica, como la llama Zubiri para distinguirla de la «personalidad» psicológica, es el estrato de «yo» personal, en cuanto opuesto a otros «yo» personales (tú, él), no en oposición numérica sino con «distinción intrínseca y cualitativa». Corresponde a lo que expresamos cuando decimos «yo soy "mí mismo"». Esta unidad no es la identidad del yo, ni una vivencia del yo, sino que remite a un estrato más hondo: a la estructura real y pre-vivencial de la realidad que soy. Yo soy mi «propia» realidad; soy una realidad que me es propia. Lo repetimos con palabras del propio Zubiri: «Realidad personal no es sino realidad que

---

[222] ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, 1962, p. 413.

es propia en cuento realidad; es realidad sustantiva en propiedad. Por serlo, es por lo que la independencia frente a «la» realidad y el control sobre ella consisten en afirmarse en la propiedad de la sustantividad. Esta sustantividad de propiedad es, pues, lo que constituye la persona»[223].

Comparando la definición zubiriana de persona con la que da *Boecio* («substancia individual de naturaleza racional»), hallamos estas diferencias: primero, es distinto el concepto de inteligencia; segundo, la concepción de la realidad personal con carácter formal de una substantividad, hace de aquélla algo más que un modo conclusivo de las sustancias que la constituyen (en la persona hay varias substancias pero una substantividad).

Hasta ahora, la reflexión ha girado más sobre el aspecto operativo de la persona que sobre el aspecto constitutivo o entitativo. Lo que sabemos del hombre ha sido deducido de su modo de habérselas con la realidad («habitudes»), de enfrentarse con la realidad, que es distinto en el hombre que en el animal. Por eso, no podemos aún responder a la pregunta, ¿qué es el hombre?, aunque sepamos cómo actúa él. Si el hombre obra de manera diversa que el animal, ello es debido a que es constitutivamente diverso. Esa diferencia la hemos expresado con la expresión: el hombre es una «realidad personal». La pregunta, por tanto, debe ir dirigida hacia la persona, en cuyo caso ya no preguntamos por el qué sino por el quién, por la esencia individual. Esto supone que, mientras en el plan operativo del hombre es posible obtener una definición específica («animal de realidades»), en el plan constitutivo («realidad personal») no podemos obtenerla, porque lo específico de la persona es la individualidad.

A la pregunta, ¿quién es el hombre?, ¿quién soy yo?, responde Zubiri: «yo soy una realidad que me es propia», «yo soy quien me poseo a mí mismo, como realidad». El *quien* de cada hombre consiste en «poseerse». Sólo el hombre es quién, y sólo tiene sentido por el quién. El *quien* expresa que el hombre es una realidad *individual* y *subjetual* libre. Lo primero, ya ha quedado contestado; lo segundo requiere una explicación. Tradicionalmente, la sustantividad ha sido entendida como sustancia-sujeto de propiedades, que brota de su naturaleza pero se limita a ellas. Zubiri habla del hombre como «realidad substantiva». Esto significa que, además de las propiedades formales que emergen «naturalmente» de las propiedades que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya razón no es una «emergencia» sino una «apropiación»: la apropiación de las posibilidades. A esto se refiere la palabra «subjetual»: la realidad sustantiva que es el hombre es sujeto de propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen, pero, al mismo tiempo, está por encima de ellas, puesto que se las apropia por aceptación. Así, la estatura, el color, el talento son notas que brotan de su naturaleza sustantiva, pero el hombre posee otras

---

[223] FRUTOS, E., *o.c.*, p. 162.

notas que derivan de un acto suyo personal, de la forma como realiza las posibilidades que le ofrecen la situación en que cada uno se encuentra. «El hombre es, pues, sujeto, y un sujeto *suprastante*, que sobrepasa sus propiedades»[224].

Esta idea la hemos visto en Max Scheler: el hombre *sobrepasa* todos sus actos y todas sus obras. Es el *plus* que presenta la persona humana. Es el hombre *inacabado*, de Jaspers, o la *disponibilidad*, de que habla Gabriel Marcel.

Pero, ¿es posible aprehender un *quien* en constante sobrepasamiento? Es imposible hacerlo por vía estrictamente racional; pero no puedo renunciar a saber quién soy yo. Por eso, Eugenio Frutos, que en este punto reflexiona por cuenta propia, propone la siguiente hipótesis: el *quien* personal, imposible de aprehender por vía racional, puede ser intuido o aprendido a través de los actos que realiza, porque los actos son siempre «actos-de» alguien. Este alguien o *quien* es un acto permanentemente actual, inagotable y creador. Lo que llamamos *plus* personal es la infinitud del acto, que, al estar mediada por la temporalidad, es una infinitud limitada por el tiempo. El *quien* no es «realidad», escribe Frutos, sino «acto de realizarse a sí mismo». El zubiriano «yo soy mío» se podría transformar en «yo soy mi propia realización». En síntesis, la pregunta, ¿quién soy yo?, podría tener esta respuesta:

> «Soy un acto puro temporal, que, al realizarse, crea su propia realidad y las realidades en que se proyecta o expresa[225].»

Ser acto significa existir. «La existencia, pues, no precede ni sigue a la esencia, le es inseparable», y le es inseparable de modo temporal o eterno, según sea el acto. El hombre es acto puro temporal. Esta hipótesis, aclara Frutos, «puede darnos una concepción general del hombre y un concepto singular de cada hombre». De todo hombre puede decirse: el hombre es, nuclearmente, un *quien* dinámico, un acto puro temporal. Pero, como es distinto el *quien-acto* en cada hombre, así como su modo de realizarse, se puede decir que «yo soy mi quien-acto» o «el acto de apropiarme mi propia realización y de proyectarme creando». Si en lugar de «yo», decimos «cada hombre es …», tenemos la proposición definitoria de la especie humana y de cada uno de sus individuos, partiendo de la misma concepción del *quien* personal como acto.

Un «ser-en-acto» choca con la arraigada imagen de la *dualidad* de la naturaleza humana, porque aquel es necesariamente indivisible. No sólo en el pensamiento griego y medieval hallamos la imagen de la dualidad humana (potencia-acto, materia-forma, esencia-existencia, alma-cuerpo),

---

[224] *Ibíd.*, p. 169.

[225] *Ibíd.*, p. 177.

sino también en la filosofía moderna y contemporánea (objetividad-subjetividad, necesidad-libertad). Para evitar la dualidad, Frutos recurre nuevamente a su hipótesis del hombre como *quien* personal o acto puro temporal. El acto humano no es «cosa», sino «centro de energía», «proyecto», y su naturaleza es naturaleza dinámica. La clásica composición entitativa «potencia-acto», empleada para explicar las diferencias de ser, no es aplicable al hombre, escribe Frutos, porque el hombre no está propiamente en potencia, dado que la potencia implica determinación (la bellota tiene en potencia la encina, pero nada más). El hombre es *ser* y *poder-ser*, es decir, el hombre es libre, indeterminación para ser cualquiera de sus posibilidades. «Si el hombre *es* y *es posible* que sea en modos diversos, no puede ocurrirle esto en cuanto ser-en-potencia, sino en cuanto ser desplegable en posibilidades diversas; si no, su *modo* sería unívoco en su realización.

e) Las dimensiones entitativas del hombre

1.º *La relación*. Aunque parezca «atrevido o insólito» decirlo, escribe Eugenio Frutos, «el ser es constitutivamente relacional». La relación es un transcendental del ser, y no un accidente suyo. Si observamos con cuidado la naturaleza y lo que dice la ciencia, se verá que estamos en «un mundo de entes abiertos», en contra lo que dice Leibniz, que pensaba al mundo como un universo de mónadas. El hombre es el ser relacional por excelencia, debido a su estructura reflexiva o refleja (autoconciencia). Cada uno de nosotros está constituido esencialmente en relación consigo mismo, y somos personas humanas por estar así constituidos. La autorrelación (ser-con-uno) y la heterorrelación (ser-con otro) son constitutivos del ser persona: dialogamos con nosotros y con los demás, nos comprendemos a nosotros y a los demás, podemos ponernos en la situación de los otros y descubrir relaciones de projimidad y de fraternidad. Es decir, nuestra apertura constitutiva no tiene límite, ni respecto de las cosas, ni de nosotros mismos ni de los demás, incluido Dios, al menos mientras no cerremos la vía de la trascendencia.

A partir de este principio metafísico, Eugenio Frutos va sacando consecuencias antropológicas. Así, Frutos dice que si la persona es un «quien» que se autorrealiza en permanente actuación, ningún «quien» puede oponerse a la autorrealización de otro «quien». Dejar que cada cual sea «quien es», es un constitutivo ético de la persona. Sabemos bien que la relación con el «otro» suele plantear problemas, porque solemos olvidar la dimensión ética y social del «quien». Vivir es con-vivir, y *mi* vida (realidad radical) sólo lo es en relación con *tu* vida. *Sartre* ha puesto de relieve la imposibilidad de la comunicación personal plena, porque el «otro» es para mí lo otro que yo cosifico o el que me cosifica a mí. Con gran plasticidad ha expresado Sartre lo que la filosofía tradicional decía con otras palabras: «la imposibilidad metafísica de sustituir uno por otro» (ninguno puede ser otro que él mismo) y la «paradójica situación» que entraña siempre el «otro», próximo y ajeno, porque cuando me relaciono con él sólo puedo

considerarlo como «un yo-otro», lo cual imposibilita que el conocimiento sea pleno.

Antonio Machado ha poetizado el problema de la «otredad» desde una perspectiva ontológica y psicológica. Contra toda la tradición parmenídea, platónica y aristotélica, afirma la «heterogeneidad del ser». El hombre sufre una herida en su mismidad, manifestada en forma de amor, de deseo de comunicación; por eso busca al «otro» como su «complementario», ya sea relativo (hombre-mujer) o absoluto (Dios). El problema de A. Machado fue la imposibilidad de salir racionalmente del solipsismo, por lo cual tuvo que acudir a la vía del amor, de la bondad para establecer lazos de comunicación pero sin dejar de ser cada uno lo que es. Machado destaca a Cristo como prototipo de bondad, pero un Cristo que no deja de recordarnos la imposibilidad de alcanzar la fusión total con el otro o con nosotros mismos. La «complementariedad» de que habla A. Machado se refiere a la esencial heterogeneidad del ser personal, que se nos hace presente en la búsqueda incesante de nuestro yo verdadero («yo fundamental»), subyacente al yo fenoménico o psicológico, o del tú esencial. «Busca a tu complementario, que marcha siempre contigo y suele ser tu contrario». «No es el yo fundamental eso que busca el poeta, sino el tú esencial».

Miguel de Unamuno entiende la «otredad» en sentido antitético: o lo uno o lo otro; no hay síntesis posible, como entre los «diversos yo» de Machado.

La persona humana, escribe Eugenio Frutos, es constitutivamente relacional. Lo que quiere decir que, ante todo, cada uno se relaciona íntimamente consigo mismo, puede dialogar consigo, y ser, a un tiempo, actor y espectador de sus propios actos. En esta constitutiva relación consigo misma se fundamenta toda posible relación con el prójimo, o sea, con cualquier otro ser que se sienta como ontológicamente vecino por tener la misma constitución entitativa. Si esto no fuese así, la relación con el otro sería ontológicamente inexplicable, pues carecería de fundamento. No es posible pensar una «persona» metafísicamente cerrada y una «personalidad» psicológicamente abierta sin caer en una contradicción. La persona es *ser-para*, en primer término para sí misma, y, en consecuencia, para todo lo demás. Esto no contradice lo dicho anteriormente, a saber, que la persona es metafísicamente incomunicable (es imposible llegar a ser otro-yo distinto). En este sentido es incomunicable, pero no es una realidad clausurada y cerrada en sí misma, como la misma experiencia enseña. A partir de aquí, Frutos desarrolla con cierta amplitud: a) la «forma de las relaciones humanas» y b) las «formas de relación a niveles diversos»[226].

2.º *El hombre, ser moral.* El *quien* personal, repite Eugenio Frutos, o actúa o no es nada. Por tanto, el hombre es «proyecto», no es «cosa». Esto no

---

[226] *Ibíd.*, pp. 244-63.

significa que no tenga naturaleza, pues un «centro de energía» es «algo», y ese algo que es le constituye «naturalmente», si bien como una naturaleza dinámica. Pero tratemos de pasar de la reflexión sobre el quien-persona (acto puro temporal) a la reflexión sobre la «esencia del obrar».

Para Eugenio Frutos, la dimensión moral del hombre es un constitutivo formal del *quien-acto*, por lo que hace falta volver a la metafísica para dar razón del mismo. Comienza Frutos señalando las limitaciones teóricas de algunas filosofías para pensar la esencia del obrar humano. Si el hombre es «un-ser-para-la-muerte», como dice Heidegger, ¿qué más nos da que se realice de un modo o de otro?, pregunta Frutos. Tal vez, por eso, Wittgenstein prefiere el *silencio* que empeñarse inútilmente en construir una teoría ética. Las morales religiosas, en cambio, ofrecen soluciones, pero la universalidad de sus preceptos es sólo válida para los «creyentes».

Contra el relativismo moral, Max Scheler afirma la existencia de un mundo de valores objetivos, que podemos descubrir mediante el método fenomenológico. Pero, al ser captados esos valores mediante una «intuición emocional», quiere ello decir que dependen de la psicología de la persona que los capta, con lo cual pierden seguridad metafísica. Lo mismo se puede decir de las éticas basadas en modelos de conducta, distintos en cada época y vinculados a las virtudes preferidas en cada época. A juzgar por lo que nos muestra la historia de la ética, desde Aristóteles hasta nuestros días, parece que no es posible salir del relativismo moral, porque en todas las teorías se descubre un apriori o un condicionamiento social o psicológico, incluidas las teorías de Aristóteles y de Kant[227].

De acuerdo con el dicho de Séneca: «Todos los hombres quieren vivir felizmente», pero discrepan al determinar de qué modo se vive felizmente (*De vita beata*, I), Frutos divide las escuelas éticas «según su manera de entender el bien o felicidad humana». En primer lugar están las morales formales (cínicos, estoicos, kantianos): no tienen en cuenta la felicidad como objetivo. Obrar bien consiste en obrar conforme a la norma sin más. El bien consiste en la pura *forma* del cumplimiento del deber por el deber. En segundo lugar están las éticas *materiales*: dan contenido al bien (los valores), de forma que al realizarlos nos sentimos felices. Como existen «bienes» de distinta naturaleza (los valores), estas éticas pueden ser materialistas, espiritualistas, culturalistas, etc. Están también la éticas *irracionalistas*, que subordinan la razón a los impulsos vitales, como en el caso de la ética vitalista de Nietzsche. Distinto es el caso del vitalista E. Bergson, que propone una «moral abierta» frente a la «moral cerrada». La primera es una moral creadora y brota del «yo fundamental», no del yo parasitario o social que lo recubre. Todas las formas de ética existencialista se incluyen en la corriente irracionalista.

---

[227] *Ibíd.*, pp. 274-77.

Aquí termina Frutos su reflexión, dejando para los tratados de ética la consideración de cada doctrina. Frutos recuerda que, como quiera que «las doctrinas no hacen vivir los valores morales, ni dan su intuición, sólo en la vida personal concreta, de cada uno, se puede vivir la moral»[228].

3.º *La temporalidad del hombre*. La captación filosófica del *tiempo* no ha sido tarea fácil para ningún filósofo. Se puede decir que los grandes filósofos se han enfrentado con este concepto como si se tratase de un reto. En la «cuestión del tiempo», escribe Eugenio Frutos, cuenta mucho la formulación de la pregunta, pues según sea ésta, la respuesta nos conducirá al problema del «tiempo físico» o del «tiempo humano». En el primer caso, el tiempo es la forma temporal de los eventos y del cambio de las cosas; algo que el hombre vive, pero, sobre todo, que *se cuenta* y *se mide*. Aristóteles definió el tiempo como «el número del movimiento»[229]. Supone, por tanto, que las cosas se mueven y cambian accidental y sustancialmente.

Además de la pregunta, ¿qué es el tiempo? (Aristóteles), están estas otras: ¿cuál es la estructura del ser para el que resulta esencial contar con el tiempo y contar el tiempo?, ¿por qué el hombre es esencialmente temporal? La temporalidad esencial a la estructura humana es lo que hace que el hombre tenga forzosamente que contar con el tiempo. Mientras la pregunta de Aristóteles no afecta al ser mismo del hombre, porque los seres se mueren con independencia de él (antes y después de él), la segunda pregunta implica o envuelve al propio interrogador. Es la esencia misma del hombre lo que se pone en juego, tanto al preguntarse sobre su temporalidad, que le hace contar *ab initio* con el tiempo, como al ser remitido por esta temporalidad a un Ser Necesario, Acto Puro, Eternidad divina[230].

Desde Aristóteles hasta Bergson la pregunta ha girado en torno al tiempo físico. San Agustín y el pensamiento teológico preguntaron por el tiempo en relación con la eternidad; la pregunta llevaba implicada, por tanto, la vida del hombre sobre la tierra y su existencia en un más allá (*Confesiones*, XI). Era una pregunta por el «tiempo humano». La doctrina kantiana es bien conocida: el espacio y el tiempo son dados a priori como *intuiciones puras de la sensibilidad*. En contra lo que muchas veces se oye decir, Kant no niega la realidad «empírica» del tiempo y del espacio en el plano fenoménico («tiempo físico»), pero exagera al apuntar que sin el hombre no se daría «tiempo», ya que el universo «transcurrió» antes de la aparición del hombre. Lo positivo de su teoría es que destaca el carácter «humano» del tiempo. Para Hegel, no se da espacio y «además el tiempo». El espacio «es tiempo», en el sentido de que el tiempo es la «verdad» del

---

[228] *Ibíd.*, p. 290. La primera obra que publicó Eugenio Frutos fue *Ética elemental*, Cáceres, 1935.

[229] ARISTÓTELES, *Física*, D, 11, 219b, 1 ss.

[230] *Ibíd.*, p. 292.

espacio, pues cuando se piensa dialécticamente el ser del espacio, se revela como tiempo. Según Frutos, Hegel se vincula todavía a la tradición aristotélica sobre el tiempo.

Las teorías de Bergson y Heidegger suponen una concepción nueva del tiempo. Bergson se opone a la concepción apriorística kantiana y al empirismo. Es muy conocida su distinción entre tiempo-espacio (lo cuantitativo y homogéneo) y «duración» (lo cualitativo y heterogéneo). Una cosa es el tiempo-sucesión, mecánico, que implica una representación espacial, y otra cosa es el tiempo-duración, interior, elástico, proceso dinámico de un yo que vive a la vez el presente, el pasado y el futuro. Según el filósofo francés, la «duración» no es una realidad física, ni un estado psíquico, sino una realidad metafísica. Eugenio Frutos piensa que este paso a lo metafísico no está plenamente justificado en la filosofía de Bergson porque se queda en una «multiplicidad cualitativa» del tiempo psicológicamente considerado[231]. Tampoco entra Bergson en la cuestión del ser temporal del hombre en el que se da un peculiar modo de vivir interiormente «su» tiempo y que tiene la singular preocupación de preguntarse qué es el tiempo, porque se le revelan todos los seres de este mundo como seres temporales.

Heidegger, en cambio, sí se formula esta cuestión y trata de contestarla desde el ámbito en que la pregunta tiene su origen: el hombre concretamente existiendo (*Dasein*). Toda experiencia del tiempo, (físico o psicológico), escribe Heidegger, se refiere sólo a una «temporación», a un modo de la «temporalidad» del ser, que es el más patente, pero no el más profundo y original. Si el hombre mide el tiempo es porque previamente es un ser temporal. Como el Dasein cotidiano se encuentra con el transcurrir de los entes que se le ofrecen, le parece lo más natural preguntarse por este transcurrir, y se le oculta su propia temporalidad, en virtud de la cual puede entender el mismo transcurrir.

Aristóteles no se plantea el problema del origen de la noción del tiempo, porque le resulta inmediatamente comprensible de suyo, igual que le resulta comprensible la del ser del ente. Heidegger, por el contrario, problematiza esta visión «natural» del ser y del tiempo y pregunta por el fundamento, es decir, retrotrae la pregunta al ámbito de la antropología filosófica o de la metafísica, porque trata de determinar el ser del hombre en su raíz, pues sólo el hombre —antes de cualquier problemática— cuenta ya con el tiempo y se rige por él, y sólo él se pregunta qué sea el tiempo. Heidegger encuentra la «temporalidad» en la estructura misma del ser humano en cuanto este vive una «existencia propia» y no banal, en cuanto «ingresa-en-sí-mismo», en vez de dispersarse en ocupaciones y preocupaciones. Y esto le ocurre porque se da cuenta de su finitud y la asume. La conciencia de su finitud le desvela que su ser es temporal.

---

[231] *Ibíd.*, pp. 309, 311, 329.

El hombre está sujeto al tiempo, mientras vive, y no puede saltar fuera de él. «Lo que no significa en modo alguno, escribe Frutos, que la esencia total del hombre se reduzca a la temporalidad»[232]. El hombre puede abrirse a sí mismo, y en esa apertura descubre su contingencia (ser-tiempo) y su deseo de escapar. «Pues de un modo tan inmediato y tan claro como la temporalidad esencialmente finita, aparece en este abrirse del hombre a sí mismo su apetencia de eternidad»[233]. Esto no es sólo un anhelo, sino que la experiencia profunda de su contingencia y de la finitud le remite a un Ser Necesario e Infinito. «La condición para que se den seres contingentes es la existencia de un Ser Necesario; y, «a pari», la condición para que se den seres temporales, es la existencia de un ser Eterno».

4.º *El hombre, ser histórico*. Para nuestra percepción natural, el tiempo es un accidente de las cosas (tiempo físico), y la historia se confunde con el suceder (evolución, ciclo) de los hechos humanos. Pero, no es esto lo que busca la filosofía, sino la esencia del tiempo y de la historia. Ahora bien, la esencia no se da sin la existencia; por lo mismo, la historicidad está vinculada a un existente histórico, al hombre, y en su estructura o composición entitativa es donde se revelará la esencia del ser histórico.

¿Qué quiere decir «ser histórico»? Hegel identifica historicidad con libertad. No cabe la menor duda, escribe Frutos, que la libertad es un claro carácter de lo histórico, pero el hombre realiza acciones libres que no son necesariamente históricas, porque no encierran valor capaz de eternizarlas. «Lo histórico es, así, lo eterno de la fluencia»[234]. Es el valor que encierran las acciones lo que las hace ser históricas. «Actos libres valorables constituyen la materia de la historia. La forma es la temporalidad». Por tanto, «la historia está constituida por actos libres valiosos, desenvueltos en el tiempo, o mejor, afectados de temporalidad abierta». El sujeto de la historia no es el hombre, genéricamente considerado, sino este hombre existente. La historicidad es una dimensión óntica de la existencia humana concreta. Su ser-esta-persona determina un modo histórico de obrar; su realidad es una realidad histórica, esto es, constituida por una trama de actos valorables en la forma histórica de la temporalidad.

Los análisis de Kierkegaard y de Heidegger han traído aportaciones de consideración a la ontología de la historia. Con todo, Eugenio Frutos encuentra que el análisis «existenciario» que hace Heidegger del *Dasein* revela sólo «aquella dimensión de su estructura en cuya virtud es para la muerte, es decir, aniquilación permanente de su propia actualidad. Es cierto que el hombre es temporalidad, pero no es menos cierto que el hombre es actualidad y tiende a persistir en ella, mostrando de esa forma

---

[232] *Ibíd.*, p. 321.

[233] *Ibíd.*, p. 331.

[234] *Ibíd.*, p. 339.

su «vocación de eternidad». El *Dasein* heideggeriano no puede llevar esta persistencia más allá de su nacimiento y de su muerte, con lo que, estando la actualidad inscrita en la finitud, resulta un concepto contradictorio, pues la permanencia actual no tiene sentido sobre la contingencia pura. La estructura óntica del hombre, escribe Frutos, no está determinada solamente por la finitud sino por la tensión potencia-acto. La conciencia de esta estructura entitativa da lugar a la «historicidad», convirtiendo al ser humano en un ser histórico. Por una parte, está la muerte como potencia real, y, por otra, está el espíritu (acto) rebasando la temporalidad (sin llegar a la eternidad). Esta tensión es vivida por toda persona, y trasmitida de generación en generación.

La epistemología de la historia, desde su valor como ciencia hasta su morfología, se funda en la historicidad del ser manifiesta en la estructura del hombre. Aclarar esta estructura es una tarea ontológica (aclaración de un ente). Eugenio Frutos advierte que esta estructura nos revela un modo de ser (aquel que supone la historicidad) pero no el sentido del ser, como quiere Heidegger; por eso nos está permitido emplear conceptos de la metafísica tradicional si con ellos se nos da una visión de la estructura real del ente humano más completa que la que ofrece la exploración fenomenológica de la analítica «existenciaria» de Heidegger.

f) Ontología de la realidad histórica

La historicidad del «quien» en su dimensión fáctica constituye la historia, la de los grandes hechos (sobrehistoria) y el de las relaciones individuales (intrahistoria). El producto concreto del total quehacer histórico cuaja en las culturas, en la variedad que se va desplegando. Esto revela que el quehacer histórico no es solipsista, pues cada «quien» actúa en relación con los otros que ahora son o que han sido. Siempre nos hallamos en situación de diálogo (intradiálogo o interdiálogo) o de relación (trabajo, trato), porque somos intersubjetividad, y la intersubjetividad da lugar a la continuidad y a la sucesión, fundamento de la Historia. Entendida así la Historia, es posible estudiarla objetivamente. Son muy conocidos algunos intentos de estudiar la Historia desde esta perspectiva: el providencialismo (san Agustín), el progreso indefinido (Condorcet), la sucesión de estadios (Comte) y los ciclos históricos (G. B. Vico). A éstos hay que añadir las morfologías de la historia, de Spengler y de Toynbee, más las aportaciones del psicoanálisis y del estructuralismo.

Suele ser bastante común equiparar la vida de las culturas con la de los organismos, para explicar su desarrollo histórico. En principio, escribe Frutos, se puede admitir mientras se salvaguarde la creatividad humana, cuyo origen radica en su espiritualidad. La persona crea cultura, sobre todo cuando actúa colectivamente, algo que no puede hacer el ser puramente biológico. En cuanto a la ley de la historia, Frutos responde que «como la esencia de la vida histórica es libertad, esencialmente inasequi-

ble al hombre será la ley de esa vida, pues lo libre es aquello que nosotros no podemos prever»[235].

Si no podemos prever la historia, ¿podemos, al menos, conocerla? Anteriormente hemos visto varias respuestas en sentido afirmativo. Eugenio Frutos afirma lo mismo, pero aporta argumentos distintos. ¿Hasta qué punto es nuestra la propia vida?, se pregunta. En la figura que nuestro vivir va dibujando ponemos impulsos, deseos, acciones y paradigmas conceptuales; pero la realidad externa pone lo demás, y el dedo providente le da sentido: no somos nosotros íntegramente los creadores de nuestra propia vida. Lo mismo se puede decir respecto de la historia: los hombres colaboran en la creación histórica, pero no la realizan ellos íntegramente, aunque su colaboración será esencial y decisiva. El hombre conoce lo que él mismo crea (objetos inanimados), pero como él no crea «vida», sino que se reencuentra con ella, por eso no puede conocerla, ya se trate de la vida física o de la espiritual, como el caso de lo historia. «Por eso el sentido último de la historia cae fuera y más allá de la historia misma: es metafísica o religiosa»[236].

¿Significa esto que la historia se desarrolla conforme a un fin previsto, como sucede en las cosas de la naturaleza? Propiamente hablando, no existe «historia natural», porque en la naturaleza todo está determinado. La historia en sentido propio sólo es humana, porque sólo las personas son capaces de realizar «su vida», individual y colectiva, conforme a los proyectos que se persiguen. Científicamente, se considera «histórico» un acontecimiento o persona en la medida en que tiene o tuvo una significación o sentido para las demás personas, despertó sentimientos, impulsos o deseos, algo que pudo ser pensado o voluntariamente querido. «En cuanto un suceso, un documento o monumento pueden ser insertos en un mundo para el cual tuvieron sentido, pueden ser históricamente comprendidos por el hombre actual».

Para que la historia sea esencialmente lo que es, una creación humana, hay que suponer que el hombre se propone realizar fines, y que esos fines son libremente propuestos y queridos, según una finalidad no predeterminada. ¿Cómo se concilia destino humano y libertad?, ¿de qué forma la historia es la realización de la finalidad humana? La definición clásica de hombre como «animal racional» nos da justamente la definición de un ser que implica una «apertura» o «indefinición», puesto que la razón (la diferencia específica) es la raíz de la libertad. Ésta forma parte del destino del hombre, porque no puede dejar de ser hombre, es decir, libre. Ortega y Gasset llamó «deshumanización» a la posibilidad del hombre de dejar de ser hombre. Esto es imposible, responde Frutos, pues ni el tigre puede

---

[235] *Ibíd.*, p. 393.

[236] *Ibíd.*, p. 394.

dejar de ser tigre, ni el hombre se reduce a animal. «La especie humana podría ser aniquilada, pero no transformada en otra especie inferior». El hombre es racional, libre y, a la vez, está circunscrito por las circunstancias. Éstas pesan sobre el hombre, pueden incluso condicionarle externamente, pero no quitarle su íntima libertad.

Para explicar la «indefinición» del hombre, Eugenio Frutos acude de nuevo al concepto de *quien-acto* en permanente actividad. Ser *acto* significa que vive en permanente «actualización» de sus potencialidades, del mismo modo que el vivir respecto de la vida es perpetua reiteración y renovación de ésta, «pues si la estructura formal reitera el movimiento que va de la potencia al acto, el contenido de cada paso es siempre nuevo y dado en un tiempo nuevo, con lo que las creaciones espirituales son a la vez, tradición y novedad»[237]. En el movimiento creador del hombre entran variables que definen la actuación, y son de índole biológica, caracterológica, libres, imprevistas. Las variables encauzan las posibilidades del hombre en un sentido definido. Eugenio Frutos desecha el *azar* (falta de finalidad y de sentido) como un factor determinante de la vida, a no ser que con esa palabra se quiera indicar la inseguridad radical que acompaña a nuestra vida como efecto de nuestra contingencia y defectibilidad. Pero, inseguridad no significa desconocimiento o falta de sentido. Quien cree en la existencia del azar, admite también la existencia del *destino*, pero entendido en sentido ciego, irracional, el destino como fatalidad. Frutos llama «soberbia racionalista… declarar incomprensible en sí lo que la razón limitada no puede comprender. Y ello equivale a declararlo azaroso».

El hombre, tomado individual y colectivamente, tiene un «destino», y éste consiste en la realización de su esencial «hominidad». Pero esta realización no es unívoca porque depende de las «situaciones» (caracteres y circunstancias), y, sobre todo, de la libertad. «Ser libre», en sentido metafísico, significa «estar liberado para» realizar la vida de una forma no exclusivamente natural, sino, sobre todo, cultural o espiritualmente. «Si esta sobrenaturalidad no se inscribiera ya en la situación terrena de la persona humana, nunca se podría dar el salto de lo natural a lo sobrenatural, es decir, no habría *salvación* en ningún sentido. Estar liberado significa así, al mismo tiempo, «estar destinado». La persona humana está destinada a la historia y a Dios»[238].

Así, pues, en cuanto que somos hombres estamos destinados a un fin último (la hominidad), pero esta necesidad no es incompatible con la libertad, porque la realización del destino exige la libertad. No podemos rehusar lo que esencialmente nos constituye: ser libres, porque vivir es tener que elegir, decidirse en un sentido u otro. Esto no es una «conde-

---

[237] *Ibíd.*, p. 399.

[238] *Ibíd.*, p. 408.

na» en sentido negativo (Sartre), sino una «salvación», puesto que ejercemos una obligación positiva, como es tener que realizar nuestra «hominidad» libremente.

Nuestra libertad es más amplia respecto de los fines que nos son naturalmente propuestos o que los demás hombres nos propongan. Si los individuos obramos conforme a fines, también la historia, que es obra de las colectividades, estará movida por fines. Unos serán patentes y otros serán latentes, pero «no menos eficaces por desconocidos». Entre éstos están los «impulsos» de cada pueblo. Lo que no cabe es pensar que las cosas han sucedido así como podrían haber sucedido de otra manera (por azar); o también, decir que han sucedido así porque no podían suceder de otra manera (determinismo). Cuando se piensa en estos términos es debido a falta de perspectiva para ver la cadena de actos que condicionan el proceso histórico, pero condicionados por decisiones libres anteriores. «Así, un suceso histórico no está necesariamente determinado de antemano, sino después de haber acontecido»[239].

Por último, Eugenio Frutos analiza el «carácter» como factor determinante del curso del la vida humana, es decir, el modo de reaccionar frente a lo estímulos y de desplegar la vida de los individuos. Ni el «carácter» determina fatalmente la vida de los individuos, ni los «impulsos» modifican totalmente la estructura básica de los mismos; a lo más, contribuyen a perfeccionarlo. No se puede prescindir de estos aspectos al considerar a la persona humana, al estudiar su despliegue histórico. «La consideración de la finalidad en la historia supone distinguir entre la actuación según los fines próximos o remotos y la manera diversa de realizarlos, según la emotividad, la actividad. la inteligencia, la amplitud o estrechez de conciencia y el egocentrismo o aliocentrismo del sujeto histórico que se considere»[240]. Esto mismo es aplicable a las colectividades, aunque en éstas no se dé una unidad caracterológica como la que se da en los individuos.

Sobre la libertad humana pesan las circunstancias «internas», como acabamos de ver, y las circunstancias «externas»: espaciales (pueblo, raza), temporales, de clase (social), profesionales y peculiaridades de cada sujeto, pero no la anulan. Ortega y Gasset habla de «salvar las circunstancias», esto es, de dirigirlas, de hacerlas favorables para nuestros proyectos de vida. Hasta cierto punto las circunstancias son determinantes, pero también son posibilitantes del ejercicio de la libertad, porque permiten al hombre actuar en una dirección o en otra. Al hombre le resulta muy difícil conocer la lógica de las circunstancias, por lo cual recurre frecuentemente al azar como causa explicativa. Esta actitud equivale a «naturalizar» la vida humana y a renunciar a su sentido «histórico», es decir, a su huma-

---

[239] *Ibíd.*, p. 412.

[240] *Ibíd.*, p. 423.

nización. La antropología filosófica nos muestra precisamente lo contrario: el hombre es un ser teleológico, «viene de» y «aspira a». Las determinaciones naturales y culturales pueden ser transcendidas por la libertad humana, dando a los actos humanos una proyección que los sobrepasa. Aquí está la raíz del movimiento«histórico», en el ser proyectivo del hombre, en su naturaleza «inacabada», en ser un quien-acto-puro-temporal que aspira a pervivir más allá de la muerte, y a cuya consecución dirige todos los actos de su vida. El hombre se siente y se sabe finito y contingente. Si en su interior no tuviera la convicción o, al menos, la duda de que la contingencia remite a un fundamento necesario por sí mismo, no se propondría llevar a cabo algunos fines; si lo hace, es porque cree que su vida particular tiene un sentido, y que la vida colectiva camina hacia alguna parte con la ayuda de los fines particulares. Para el creyente, la vida humana está guiada por la Providencia, que actúa a través de cada uno. Esto mismo lo expresa la filosofía de la historia buscando las conexiones de sentido entre todos los fines particulares. «La filosofía de la historia consiste, pues, en una antropología fundamentada y en una explicación desde ella de las realidades históricas presentadas o desveladas por el historiador»[241].

g) La dialéctica «individuo-sociedad»

Acabado el análisis de los elementos constitutivos o entitativos del ser humano, Eugenio Frutos pasa a la consideración de la vida del hombre en sociedad, en la cual se refleja la tensión que vive la persona a nivel entitativo. Acto-potencia, necesidad-libertad, individuo-sociedad, individuo-autoridad expresan la dualidad constitutiva del ser humano. Eugenio Frutos no analiza las tensiones individuo-sociedad-autoridad desde el plano político ni desde el sociológico, sino desde la antropología metafísica: «en cuanto tensiones determinadas por la naturaleza entitativa del hombre»[242].

Sin entrar en las cuestiones relacionadas con la etimología y los conceptos de individuo e individuación, Frutos comienza señalando que el individuo humano es una persona, con lo que el problema del individuo queda referido directamente a su relación con la comunidad. El conflicto surge a la hora de compaginar el fin propio del individuo con el de la comunidad, teniendo en cuenta que la persona es un «ser transcendente abierto a las cosas y a Dios». Las comunidades humanas, en cambio, son siempre temporales, y sus fines, predominantemente terrenos. «Pero si se tiene en cuenta que todos los fines personales pueden ser realizados dentro de la comunidad y amparados por ella, se comprenderá que en interés

---

[241] *Ibíd.*, p. 431.

[242] FRUTOS, E., «La persona humana en su dimensión metafísica», en *Primera Semana Española de Filosofía*, Madrid, CSIC, p. 1955, p. 5.

del bien común, como fin esencial de la comunidad humana, se abarca también la atención a los fines sobrenaturales de la persona»[243].

Eugenio Frutos piensa que los fines personales sobrenaturales y los fines culturales o históricos son favorecidos por la comunidad, sobre todo los últimos, porque la cultura es una obra colectiva, como lo demuestra el progreso de las ciencias y de las artes. «La integración de la persona en la comunidad, aparece, pues, como una necesidad íntima para la perfección de la propia persona», porque responde a la dimensión trascendental de la persona, expresada en la relación interindividual y colectiva. Existe siempre el peligro de que la comunidad absorba al individuo; aunque no tiene por qué ser siempre así. Si las personas se sienten conscientes de su libertad, sentirán también la obligación de respetar la libertad de los demás. Aquí radica la diferencia entre la relación que mantiene el hombre con las cosas y la que mantiene con las personas, entre «utilización» y «reconocimiento». Una parte del existencialismo ha exagerado la individualidad de la persona pensando que de esta forma salvaguardaba mejor su libertad. Tampoco han faltado en sentido contrario los que han exagerado el valor de la comunidad por encima del individuo. La solución, según Frutos, está en la integración de individuo y sociedad. «Ni la comunidad anega al individuo, ni éste deshace la comunidad: en la tensión de ambos, la persona humana alcanza su valor pleno, y la comunidad, su fuerza para actuar en la Historia con posibilidad y con sentido»[244].

Las tensiones individuo-sociedad y autoridad-libertad se convierten en relaciones armoniosas si las consideramos desde una visión metafísica. Frutos recalca la diferencia entre la visión naturalista del hombre y la visión metafísica. En la primera, el individuo «no es más que un número separado en la totalidad de la especie, que debe subordinarse por completo a la especie misma». El liberalismo político es fruto de esta visión de la persona: el Estado establece acuerdos con los individuos contra su propio poder absorbente, pero que puede suprimir en cualquier momento. Falta, pues, al liberalismo político una base doctrinal antropológica que funde la independencia del hombre frente al Estado, así como su integración.

Un conflicto parecido se plantea cuando se trata de legitimar el Poder político desde el punto de vista positivo-natural, el cual hace irresoluble la oposición entre libertad individual y autoridad política. «Es preciso tratar de resolverlo desde el concepto dado de persona y de comunidad». Siendo la persona un ser libre, el Poder queda legitimado cuando es aceptado libremente por las personas. «La forma de convivencia voluntaria, que es la «polis», sólo subsiste y progresa cuando las voluntades humanas, consciente y libremente, la impulsan en figura de tiempo histórico y no de ciclos natu-

---

[243] *Ibíd.*, p. 28.

[244] *Ibíd.*, p. 31.

rales. Esa convivencia sólo puede darse entre personas. Las relaciones políticas y sociales son relaciones interpersonales»[245]. La anarquía y el despotismo son posturas extremas que tienen su origen en el distinto concepto de libertad: si ésta es ilimitada y absoluta para el individuo (Sartre), lleva a la destrucción de la libertad ajena (despotismo), o si se respetan sin límite las libertades individuales, se llega a una anarquía que destruye a la sociedad. No se debe suprimir la tensión constitutiva del hombre, escribe Frutos, porque, de lo contrario, se cae en alguno de los extremos señalados. «Hace falta partir de ella como de un supuesto fundamental».

Por su naturaleza constitutivamente transcendente, la persona humana es tensión. El individuo, como el animal, está encerrado en su recinto: su «alteridad» es el miedo, comenta Ortega y Gasset. La persona, en cambio, se constituye trascendiéndose hacia las demás personas (convivencia) y hacia el futuro y pasado, historificándose. «De aquí el triple fundamento del poder político: su legitimación por la tradición, por estar al nivel de su tiempo y por presentar proyectos que determinen la adhesión e incluso el entusiasmo de los hombres. Sobre este fundamento se legitiman los poderes nuevos, y por su falta caducan los antiguos»[246].

Pero, Eugenio Frutos va más lejos aún al prolongar la transcendencia humana hasta Dios. «En cuanto es capaz de sentirse ligado a lo necesario, a un Dios personal, el hombre puede abrirse interiormente a la autoridad legítima». Desde esta perspectiva, resulta insostenible que un creyente pueda negar el poder a otras personas o a grupos humanos, porque ello equivale a cerrarles la posibilidad de apertura.

h) La transcendencia de la persona humana

Como filósofo, Eugenio Frutos siente especial atracción por los planteamientos metafísicos, es decir, busca aprehender la realidad desde su más profunda radicalidad, sobre todo la realidad humana. La obra filosófica de Frutos gira en torno a la persona humana, a la que trata de conocer en todas sus dimensiones entitativas. La reflexión metafísica marca la diferencia con los otros estudios del hombre, de tipo fenoménico: historia, sociología, política, etc. Frutos recuerda con frecuencia el dicho escolástico: «el obrar sigue al ser». Por tanto, nada de cuanto el hombre hace será bien conocido si no lo remitimos a la fuente de su obrar: su ser.

La persona humana representa un nivel de organización de la materia superior al que poseen los demás seres naturales. Ello es debido a la acción del espíritu, que «sólo puede manifestarse a un nivel dado de la vida»[247]. El

---

[245] *Ibíd.*, p. 32.

[246] *Ibíd.*, p. 33.

[247] FRUTOS, E., «La relación como trascendental y la idea de la persona humana», en *Atlántida*, Vol. II, 7 (1964), p. 5.

ser racional posee una estructura reflexiva, que es la base de su autoconciencia y de su libre albedrío. El ser humano está «liberado de la servidumbre del instinto». Un ser que se dobla sobre sí, que se da a sí mismo, es constitutivamente relacional. «Somos personas humanas por estar así constituidos». Aquí radica la posibilidad de crear metafísica, en esta apertura constitutiva. La apertura significa que la naturaleza humana no está clausurada, como la del animal, sino abierta: la persona es autoconsciente.

¿Cómo se revela la persona a sí misma? Como una inmanencia («yo mismo») que, paradójicamente, es una transcendencia, pues el hombre sólo sabe de su inmanencia en cuanto se presenta y se distancia de sí mismo, en cuanto se trasciende en la «intoapertura». En este «intoabrirse» se aclara su esencial modo de existir.

El hombre está abierto a las cosas de forma «funcional, estética, o teóricamente». En el plano funcional, el hombre acude a las cosas para suplir su menesterosidad ontológica. La asunción estética y teórica de la realidad surge de un estado de conciencia que se produce en el hombre al advertir éste que su ser se transciende y se amplía con la presencia de las cosas. Esto provoca en él admiración y deseo de comprensión.

La apertura de una persona a otra persona (prójimo) es esencialmente diversa de la que se da entre el hombre y las cosas, porque la relación interpersonal se basa en la reciprocidad, la cual da lugar a formas de cooperación, convivencia, comunidad, amor, goce, comprensión, cariño. Además, la persona mantiene su vinculación con las personas ausentes, con las personas fallecidas y con las aún no nacidas. La ausencia de unas y de otras puede ser suplida por el recuerdo, la tradición o la esperanza. «El vivir humano es, así, un permanente sobreabundar su actualidad, que nada contingente sacia»[248].

i) La apertura al Absoluto

La «mismidad» de la persona no se alcanza descubriendo la estructura psicofisiológica o espiritual de la persona, sino en algo más profundo: llegando a la «aperidad» esencial del hombre, como la llama Frutos. El hombre es un «actual abrirse», un ser cuya esencia es apertura, sobrepasamiento de los límites. Esta «apertura» es luz que ilumina los diversos planos de la realidad personal. Se alcanza el plano metafísico cuando esa luz llega al «límite humano»: a la esencial contingencia del hombre. A su vez, la revelación de la propia existencia como contingente apunta necesariamente a lo último y transcendente. Situarse como abierto es dejar correr el ser a las ultimidades. «En el hombre «inside» un afán de ultimidad de ultimidades,

---

[248] FRUTOS, E., «É possibile una metafísica? Come si pone "oggi" il problema della metafisica», en *Giornale di Metafisica*, 1966, p. 610.

una vocación a lo Eterno», escribe Frutos. Pero «sólo por la Gracia y la Revelación sobrenatural se completan». Aunque Dios sea presencia permanente, para el incrédulo o el vacilante puede ser ausencia temporal. Para todo hombre es, en este mundo, a la vez, ausencia y presencia. La estructura temporal de nuestro ser-abierto contiene también la posibilidad de cerrarnos, es decir, de «cosificarnos», renunciando a la comprensión de nuestra contingencia, a la fundamentación última. «En estas renuncias estriba la rehusación a crear metafísica en algunos hombres o en algunas épocas».

La posibilidad de crear metafísica radica en esa estructura de abrirse a lo transcendente que le es esencial al hombre. Eugenio Frutos advierte que el punto de partida de la metafísica no es la consideración del hombre en su contingencia y temporalidad, como ha hecho «cierto» existencialismo, que parte de la «nada» (Sartre), o el mismo Ortega y Gasset, que parte de la vida humana como «realidad radical», sino «el hombre en cuanto abierto a lo transcendente». El humanismo de Sartre lleva a una concepción cerrada del hombre, recluyendo a éste en su propia subjetividad o inmanentismo. Por su parte, la «realidad radical» de Ortega y Gasset impide que la vida y el sujeto que la vive alcance un fundamento que vaya más allá de la propia vida, porque, de lo contrario, dejaría aquella de ser «realidad radical». «El auténtico humanismo es el comprenderse como un existir-transcendiéndose, que es el existir propiamente humano»[249].

j) La religación

La existencia del hombre es contingente. La contingencia, pensada en sus límites estrictos, es un no-ser. Luego la contingencia pensada en su esencia no determina nada fuera de la misma nada, es decir, no determina transcendencia. Si en el hombre aparece una transcendencia, según hemos deducido del análisis entitativo de la persona, esta transcendencia no puede venir de su ser contingente. «Hay, pues, en la raíz de la existencia, un constitutivo necesario». Cuando cada uno de nosotros dice «yo existo», quiere decir que realmente está puesto fuera de la vida, pues la existencia contingente no puede mantenerse a sí misma. Si se vive, siente y entiende, es porque ha sido sacada de la nada y es mantenida (la persona) en el ser por un Ser Necesario. Por tanto, decir «yo existo» lleva implícita esta otra afirmación: «yo creo» en un Ser que me religa.

La religación no indica necesariamente religión, es decir, acatamiento reverencial a un ser supremo, sino descubrimiento de nuestra radical dependencia de un Ser Necesario al que, en un segundo momento, se le da el nombre de «Dios». Así se encauza el espinoso problema de las pruebas racionales de la demostración de Dios, ya sean de naturaleza apriorísti-

---

[249] *Ibíd.*, p. 614.

ca o intuitiva, retrotrayéndolo al plano de la transcendencia del hombre. «La existencia de Dios no será *quoad nos*, simplemente un *factum*, sino algo constitutivo de nuestro ser». La posibilidad filosófica del problema de Dios consiste en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión está ya planteada.

Cuando se escribe un tratado de filosofía, no suele ser habitual que el autor deje aflorar sus creencias personales, pero si lo hace, está dentro de su derecho. Eugenio Frutos, a pesar de ser una persona analítica y, por tanto, muy dada a objetivar sus propios puntos de vista, no oculta sus creencias religiosas. No es un hombre atormentado religiosamente como Unamuno, ni un racionalista como Ortega y Gasset. Tampoco da muestras del laicismo que arrastraron otros pensadores de su generación, formados en la Institución Libre de Enseñanza. Eugenio Frutos es un hombre libre, no sigue a un maestro determinado ni se siente atado a una escuela filosófica. Posee un gran conocimiento de la filosofía de todos los tiempos y valora con objetividad sus contenidos. Esta actitud vital e intelectual se refleja también en el plano religioso. Es un creyente cristiano muy consciente de la barrera que separa la fe de la razón natural; por eso sabe comprender la postura de los no creyentes. Con la misma claridad y naturalidad expone los argumentos racionales que el no creyente presenta para rechazar la fe, como manifiesta los argumentos que a él le sostienen en la misma. Frutos tiene a su favor algo importante: su dominio de la literatura cristiana, de la filosofía y de la ciencia. Esto le aleja del riesgo de quedar enredado en posturas rígidas o parciales, dos extremos muy frecuentes cuando se trata de religión.

Desde nuestro punto de vista, creemos que resulta ilógico afirmar de quien ha hecho del tema de la transcendencia el motivo central de su antropología filosófica, que en su vida personal sólo la ha vivido en los niveles elementales, sin llegar hasta el Dios personal y Trino en quien, según Frutos, acaba la transcendencia humana[250]. A estas alturas de nuestra exposición, sería pura redundancia citar párrafos en los que Eugenio Frutos expresa cuál es su sentir en este punto. El problema de la religación ontológica y de la religión cristiana están perfectamente delimitados a lo largo de toda su obra, así como sus discrepancias con los aspectos ateísticos del existencialismo, del racionalismo-idealismo y del vitalismo. Eugenio Frutos conocía con profundidad los temas básicos de la teología escolástica, y esto le ha permitido distinguir con precisión en qué nivel de religiosidad se mueve cada uno, por ejemplo, Max Scheler, Unamuno, Antonio Machado o él mismo.

---

[250] FRUTOS, E., «La relación... », p. 13. Discrepamos de la interpretación que José L. Rodríguez expone sobre la religiosidad de Eugenio Frutos Cortés en los *Preliminares* de la nueva edición de la *Antropología filosófica* (XIX-XXXVI).

La obra teológico-filosófico de mayor nivel especulativo escrita por Frutos fue su tesis doctoral *La filosofía de Calderón en los autos sacramentales*[251]. No es una obra de carácter histórico ni literario, sino antropológico-filosófico. Presenta a Calderón como «una figura pensante sobre el hombre». El gran dramaturgo español «dispone de la solución a los problemas dada por la filosofía católica… pero no es menos cierto que vive agudamente el problema humano, y entorno a él todos los demás»[252]. Nosotros añadimos: es imposible que quien no viva y comparta los problemas teológicos que debate Calderón de la Barca en sus autos sacramentales pueda llegar a escudriñar los entresijos escriturísticos, teológicos, místicos y antropológicos que encierran con la profundidad que lo hace Eugenio Frutos.

El propio Calderón expresó sus temores ante la posibilidad de ser desfigurado por los lectores que no comparten la fe que anima sus obras. Consciente de ello, Eugenio Frutos no ocultó en las primeras páginas de la tesis doctoral su sintonía espiritual con el autor de los autos sacramentales:

> «Calderón previene contra una mala inteligencia de estas obras, derivada de su simple lectura, dificultad que es casi insuperable para todo extranjero que se asome a estos dramas de fe, desde un mundo que no los vive y apenas los ha vivido[253].»

Pedro Laín Entralgo (1908)

Pedro Laín Entralgo es uno de los filósofos españoles más originales y prolíficos de nuestro siglo[254]. Hasta la fecha, se aproximan a cien los títulos de libros publicados por Laín Entralgo, en los que trata de historia, de medicina, de cultura española y de antropología médica y filosófica. Laín Entralgo es un maestro, un pensador, un fino estilista y un gigante de nuestra cultura contemporánea. Nosotros limitaremos la presente exposición a la dimensión filosófica de Laín, considerada en sí misma y en relación con sus obras de medicina. Para ello contamos con la autointerpretación del propio autor y con los abundantes estudios monográficos que se han escrito sobre su obra[255].

---

[251] Fue presentada como tesis doctoral, y publicada en la IFC de Zaragoza el año 1952. Reeditada el año 1981.

[252] *Ibíd.*, p. 19.

[253] *Ibíd.*, p. 20.

[254] Existen dos biografías completas de Pedro Laín Entralgo, nacido en Urrea de Gaén (Teruel) el 15-II-1908. Una es autobiográfica: *Descargo de conciencia* (1975); la otra es de María Rosario Parada, *Pedro Laín Entralgo*, Colección «Memorias de Aragón», Zaragoza, 1994.

[255] Soler Puigoriol, P., *El hombre, ser indigente*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1966. Lleva prólogo del propio Laín. Revistas: *Asclepio,* XVIII-XIX (1967), *Cuadernos Hispanoamericanos,* 446-47 (1987), *Arbor,* 143 (1992). Nelson R. Orringer ha publicado *La aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo*, Barcelona, Círculo de lectores, 1997. Asimismo, Orringer ha dirigido en la Universidad Complutense la tesis doctoral de José Arturo de Lorenzo-Cáceres, titulada *La ontología personal del primer Laín* (1997).

a) En busca de la verdad

En cada persona, escribe Laín, existen tres «Tomases»: «el Tomás que uno cree ser, el que los demás piensan que es, y el que real y verdaderamente es y únicamente Dios conoce»[256]. Es difícil, por no decir imposible, que concuerden los tres. «Dejando para cuando Él quiera el juicio inapelable de Dios acerca de lo que real y verdaderamente haya sido yo», Laín se ha enfrentado noblemente en estos últimos años con la imagen «política» que él mismo se fue creando durante los años en que ocupó puestos de responsabilidad. Este ha sido el objeto de su obra: *Descargo de conciencia* (1976), una narración de su propia evolución espiritual y política en relación con la «circunstancia española» que le tocó vivir. Pasados algunos años de alejamiento de toda actividad política, Laín creyó necesario reconocer públicamente su «pecado de omisión», consistente en no haber denunciado el abuso del Poder desde el primer momento que se percató de ello, tal como hizo un compañero suyo, Dionisio Ridruejo[257].

Esta obra tiene una dimensión moral que sobrepasa todo oportunismo político, a pesar de estar escrita en 1975, una fecha que se prestaba a ese tipo de virajes. Con *Descargo de conciencia* Laín ha puesto punto final a un proceso de cambio interior y de distanciamiento oficial respecto del Régimen político que se estaba convirtiendo en obstáculo para la convivencia y el respeto de los derechos humanos. Como persona, Laín Entralgo ha vivido con la máxima honradez, y como cristiano ha tenido además la humildad de reconocer públicamente sus fallos «políticos», «históricos». Laín ha buscado en todo momento vivir con arreglo a la verdad, siendo consciente de que «ni en el nivel ni en el modo es nadie lo que de veras quiere ser»[258].

El lector no hallará en esta obra de Laín la enfermiza revelación de intimidades personales, sino la sincera exposición de lo que al autor aquejaba: «la obligación de asumir públicamente responsabilidades mediante el reconocimiento de sus insuficiencias *políticas y cívicas*. No pretende descubrir individuales miserias, sino confesarnos sus remordimientos de orden social»[259]. El hecho de haber militado en un bando determinado durante la contienda civil, no es objeto de «descargo de conciencia», pues-

---

[256] Cfr. *Cuadernos Hispanoamericanos*, p. 8. Laín hace referencia al Tomás del dictamen del médico Oliver Wendell Holmes y a Miguel de Unamuno.

[257] «Mal hecho. Pese a nuestra estrecha amistad y a nuestra entera solidaridad con Dionisio Ridruejo, no tuvimos la gallardía, cuando en 1942 regresó de la División Azul. Lo repetiré: mal hecho», en *Descargo de conciencia*, Madrid, Alianza, 1989, p. 297.

[258] *Ibíd.*, p 7.

[259] BUERO VALLEJO, A., «Un hombre ante su espejo», en *Cuadernos Hisp.*, p. 117. De esta opinión es también J. L. Abellán: «El supuesto pecado de Laín así declarado no es personal, sino ampliamente compartido por grandes sectores de la sociedad española». Se refiere a la interpretación maniquea de nuestra guerra civil. De ahí el carácter «histórico» de ese pecado. Cfr. *CH*, p. 427.

to que tal decisión la tomó libremente en aquel momento, como otros españoles; en cambio, sí lamenta no haber denunciado antes los abusos del Poder al que sirvió lealmente desde un puesto oficial. El por qué unos españoles militaron en un bando y otros en otro fue una cuestión personal que englobaba matices y circunstancias distintas en cada caso. Cada combatiente tenía su justificación. Por eso escribe Laín que él no «está dispuesto a que ningún español de uno u otro bando se arrogue ante sí en cuanto tal español el lucido papel de «justo» o de «puro», me juzgue olímpicamente desde esa socorrida ficción de «justicia» o «pureza» y me declare luego aceptable o réprobo»[260].

Como hombre, como intelectual y como cristiano Laín no podía dejar de expresar su sentimiento de pesar por la colaboración prestada al mantenimiento de la división de los españoles. «Por todo ello mi conciencia moral ha vivido íntimamente perturbada desde aquel agosto de 1936 hasta hoy mismo». Desde 1956, fecha de su abandono de la actividad política, «me instalé en mi propia y definitiva realidad».

b) La trayectoria intelectual de Laín Entralgo

El joven Pedro Laín realizó los estudios de bachillerato en los Institutos de Teruel, Zaragoza, Soria y Pamplona, al término de los cuales volvió a Zaragoza para iniciar la carrera de Ciencias Químicas. Los años de la formación universitaria de Laín coinciden con la llamada «crisis de las ciencias», originada por la estrechez epistemológica del positivismo naturalista y por el impacto social causado por la primera guerra mundial. Laín se inició en el conocimiento de la crisis de los fundamentos científicos en 1923, oyendo en Zaragoza al catedrático de Física, don Felipe Cabrera, una exposición sobre la relatividad de Einstein. De ahí arranca su deseo de dedicarse a la nueva física para basar en ella una química propia. Aunque Laín no siguió ese camino, sin embargo ha perdurado en él la fascinación por lo teórico, con independencia de los resultados prácticos, y el deseo de sistema. Siguiendo el consejo de su padre, Laín cambió el deseo de ser físico por el estudio de la medicina, en la cual concentrará sus ansias innovadoras.

Terminado el curso 1923-24, cambió la universidad de Zaragoza por la de Valencia, «y con ello, *volens nolens*, la orientación de mi alma ante mi propia realidad y frente a mi propio futuro»[261]. El motivo de aquel cambio se debió al consejo de su padre para que se presentase a unas pruebas selectivas para ingresar de becario en el Colegio Mayor de San Juan de Ribera, de Burjasot. La concesión de la beca llevaba consigo las gratuidad de la estancia. En aquel Colegio permaneció Laín seis años (1924-30), considerados por él como «decisivos» para su vida:

---

[260] Cfr. *CH*, p. 113.

[261] Cfr. *Descargo de conciencia*, p. 45.

> «Durante mi estancia en el Colegio del Beato Juan de Ribera, mi vida religiosa pasó de la indiferencia aproblemática anteriormente descrita a un cristianismo sincero, bien que nunca exento de problemas. O bien, dichas las cosas con el tecnicismo latino de la ascética tradicional: en mi alma se produjo una *conversio fidei* y, como consecuencia de ella, una *conversio morum*; un profundo cambio en lo relativo a la fe y en lo tocante a las costumbres[262].»

Obtenidas las licenciaturas de Química y de Medicina, Laín marchó a Madrid (1930) para realizar el Doctorado. A través de la *Revista de Occidente*, muy atenta al problema de la «crisis de las ciencias», Ortega y Gasset le pone en contacto con los filósofos alemanes Simmel, Dilthey y Max Scheler. También conoce, a través de Ortega, a Javier Zubiri. Según Max Scheler, la antropología filosófica es una ciencia capaz de fundamentar todas las ciencias humanas, incluida la Medicina.

En el año 1931 Laín fue becado a Viena para estudiar psiquiatría. Aquí, más que Freud y Adler influyeron en él otros médicos, como Kraus, Krehl y Weizsäcker, promotores de la humanización de la Medicina. El positivismo y el mecanicismo, con su visión del hombre como «un objeto físico», quedaban anticuados, siendo sustituidos por una visión del hombre como «ser viviente» y como «persona». Dilthey, Bergson y Scheler servían de fondo a estas innovaciones de la Medicina. Definitivamente, Laín cree haber encontrado su camino científico: la antropología médica era el cauce adecuado para superar la crisis de la cultura en que vivía.

En su mente late el ejemplo de Bergson en *Materia y memoria*, el cual relaciona los sucesos psíquicos con los corporales cuando el individuo ejecuta sus propias acciones. Algo parecido quería ser Laín, un biólogo de la vida humana, estudiando la enfermedad como un suceso dentro de la biografía del enfermo.

El desencadenamiento de la guerra civil española desvió estos planes hacia otros de carácter histórico. «La terrible realidad bélica agudizó la conciencia histórica de Laín», escribe Orringer[263]. El joven Laín, médico y combatiente, se preguntaba por las causas de esa tragedia colectiva. Laín acabó dedicándose a la historia de la medicina esperando encontrar a través de ella la antropología médica que tanto anhelaba.

En 1941, Laín publicó su primer libro: *Medicina e Historia,* monografía de carácter fundamentalmente programático que incluye un planteamiento sobre cómo concebía esta disciplina. A partir de entonces sus publicaciones se suceden ininterrumpidamente, englobando temas médicos, históricos, culturales y filosóficos. No se trata de un mosaico variopinto y sin unidad interna; al contrario, la ingente obra de Laín discurre al hilo de su

---

[262] *Ibíd.*, p. 56.

[263] ORRINGER, N., *o.c.*, p. 43.

maduración filosófica y está guiada por una constante preocupación por el hombre en tanto que sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y moral.

En su largo caminar hacia la antropología médica, Laín va modificando su concepto de Medicina. Si entre 1935-36 consideraba la Medicina como un compuesto de dos ciencias, la natural y la humana, entre 1941-1948 concibe la Medicina como una ciencia unitaria de naturaleza y espíritu (ciencia del espíritu enfermo). A partir de 1948 concibe la Medicina como práctica, más que como conocimiento, y se basa en una sola ciencia, la Antropología médica. Laín confiere a la Medicina carácter filosófico-antropológico. La Medicina es «problemática», porque también es así la vida humana. La vida es un «quehacer», no es algo definido ni definitivo. Por eso, la Medicina integra varios saberes, los de las ciencias de la naturaleza y los del espíritu, de la teoría y de la práctica. Más que enfermedad hay enfermo. El enfermo es un ser humano al que le falla la salud. De ahí deriva que la idea de enfermedad y de salud forman el presupuesto necesario para todo acto terapéutico. Así, pues, la Antropología médica es concebida por Laín como la ciencia del hombre como tal, en cuanto sano y enfermo. La patología general ha de partir de la idea de ser humano, cuya estructura es una interacción de intimidad humana, cuerpo y mundo, a la que hay que añadir los aspectos sociales y terapéuticos del individuo, sano o enfermo.

Nelson R. Orringer ha clasificado la obra escrita de Laín en cuatro campos de estudio: 1.º Historia de la medicina, 2.º Historia de la antropología filosófica, 3.º Historia de la antropología médica y 4.º Historia de la historia cultural española. La tercera disciplina, la Antropología médica, «presta sentido al conjunto. Laín la considera como su empresa intelectual más alta, y ordena toda su producción intelectual en torno a ella». Todo gira en torno a la Antropología médica y desemboca en ella: la historia sirve de preámbulo a la antropología médica, y la antropología filosófica sirve de prolegómeno a la antropología médica. Con ellas Laín suministra una base metafísica y científica a la Antroplogía médica.

Su obra *Teoría y realidad del otro* (1961) fundamenta un aspecto básico de la antropología médica: la relación médico-enfermo. Por último, Orringer relaciona la historia cultural española con la antropología médica, al presentar a Laín como *Medicus Hispaniae*, puesto que España aparece a los ojos de Laín como un organismo enfermo (metafóricamente hablando)[264].

Desde el aspecto biográfico de Laín, se puede seguir su trayectoria vital como un proceso continuado de absorción de sí mismo y de su realidad a

---

[264] «Zubiri en la Antropología médica de Laín Entralgo», en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, pp. 473-485. Sobre la actualidad de la filosofía de Xavier Zubiri, cfr. el número monográfico de *Diálogo Filosófico*, 9, I/1993 a cargo de Pedro CEREZO, Antonio PINTOR-RAMOS, Alfonso LÓPEZ QUINTÁS y Jesús CUNILL.

través de los tres actos psíquicos de la persona: el creer, el esperar y el amar. Son tres momentos constitutivos de nuestra realidad. «Esas tres actividades psico-orgánicas, diversamente enlazadas entre sí, pero operantes todas ellas sobre un mismo fundamento anímico, el saber, son para mí los modos cardinales de poseer humanamente la realidad»[265]. Según explica Orringer, la evolución intelectual de Laín se ha realizado con el predominio de una de estas «virtudes» en cada una de las etapas por las que ha pasado: etapa pística o de la creencia (1935-49), etapa elpídica o de la esperanza (1950-60), etapa fílica o del amor (1960-88). Laín no niega la posibilidad de que así haya podido suceder.

Antes de adentrarnos en el análisis del hombre como sujeto creyente, esperante y amante, comenzaremos estudiando la estructura biológica y psíquica del ser humano.

c) La realidad humana

El esclarecimiento de la vida humana abarca el estudio de la anatomía, la psicología, la sociología y la historia. Laín distingue siete sistemas de estructuras de la realidad humana psico-orgánica: las estructuras operativas, las impulsivas, las signitivas, las cognitivas, las expresivas, las pretensivas y las posesivas. Como se ve, Laín estructura su antropología sobre el cuerpo humano, que había sido excluido de la antropología filosófica hasta que lo incluyó Max Scheler. El cuerpo es tanto una realidad física como una realidad vivida, personal. El cuerpo es para cada persona la condición de posibilidad de que haya mundo (Husserl); el cuerpo permite al hombre ejecutar lo que piensa, poder decir yo y mío, poseer y expresar sentimientos, simbolizar, distinguirse de otros y, sobre todo, encontrarse con los otros. El personalismo de Laín, por tanto, no es un espiritualismo, sino que reconoce al hombre como puro cuerpo, pero con capacidad de reflexionar sobre sí mismo.

En la antropología de Laín confluyen varias corrientes. La primera proviene de la Biblia: el hombre es un «ser itinerante», una criatura que conoce, espera y ama. El cristianismo es una religión personalista; se basa en el reconocimiento de la libertad y de la responsabilidad del hombre ante Dios y ante su conciencia. La vida es camino, y la realidad de la vida despierta en el hombre un sentimiento de inquietud frente a la realización de la propia vida. No deriva, por tanto, de algún instinto insatisfecho, sino del ser mismo del hombre, que es duración, proyecto, dinamismo. La incertidumbre rodea todas nuestras acciones en forma de duda, recelo, sospecha, esperanza, etc. No hay creencia, amor o esperanza que no esté transida de fragilidad, sobre todo cuando tienen por objeto las realidades últimas. Pero la inquietud y la menesterosidad psico-orgánica del ser

---

[265] LAÍN, P., *Creer, esperar, amar*, p. 9.

humano es al mismo tiempo la raíz de las emociones humanas más creadoras: deseo de lo nuevo, insatisfacción ante lo inmóvil, apetito de ser más.

Otra raíz de su antropología proviene de Leibniz, quien considera a la materia como *vis*, energía que evoluciona en procesos. El cosmos natural es dinamismo, una especie de *Natura naturans*, el cual da lugar a que continuamente emerjan nuevas estructuras.

De Javier Zubiri toma la idea de «estructurismo». Cada realidad física es una substantividad, es decir, un sistema cíclico y cerrado de notas constitutivas propias de ella.

Por último, el método fenomenológico le permite pasar de lo que dice la ciencia sobre el hombre a la captación del sentido o singularidad del mismo, de sus fenómenos más específicos, como el amor, la esperanza, la relación interhumana.

La metafísica de Zubiri integra los dos saberes: el científico y el filosófico, a los cuales nunca renunció Laín. Por eso, su filosofía es realista, metafísica y científica al mismo tiempo, como la de Zubiri en *Sobre la esencia* (1962), una metafísica hecha «físicamente» y no «lógicamente», según exige una metafísica intramundana. Laín parte del cuerpo humano visible, tangible, que crece y se desarrolla hasta su decline final, y ejerce funciones sensitivas, cognoscitivas y espirituales. Laín no renuncia al método positivo, obligando a nuestra inteligencia a permanecer sujeta a la realidad de los hechos, pero sin cerrarse a otras posibilidades. Uno de sus últimos libros, *Alma y cuerpo. Estructura dinámica de la realidad* (1991), es una ampliación «original y novedosa» de la idea zubiriana de la estructura dinámica de la realidad al cuerpo humano. Laín posee una información más avanzada de la ciencia, y esto le permite radicalizar los planteamientos zubirianos sobre la ontogénesis del hombre y sobre el «monismo personal».

Laín asume el esquema (»esbozo») explicativo de Zubiri sobre la realidad. Ésta, escribe, no es «sustancia» (conjunto de elementos que interactúan causalmente) sino «sustantividad»: campo de elementos relacionados funcionalmente. En consecuencia, el ser humano no es unidad sustancial o conjuntual de dos elementos (cuerpo y alma), sino una estructura clausurada de notas de carácter orgánico y de carácter psíquico. Por eso no es sustancia sino sustantividad o estructura psico-orgánica. Esto significa que lo psíquico, aunque «irreductible» a lo somático, sólo es real en el interior de la sustantividad, porque en sí mismo no es una sustancia. Zubiri afirma rotundamente que lo psíquico-espiritual es distinto de la psyché animal y del cuerpo humano, pero no le concede carácter sustancial ni existencia fuera del cuerpo-material. Zubiri no está ni con los emergentistas (el alma humana es un psiquismo más evolucionado y complejo) ni con los espiritualistas (el alma es forma sustancial del cuerpo); simplemente afirma del psiquismo humano que es esencialmente irreductible a la materia, pero a la vez es esencialmente material.

En el psiquismo humano la materia «da de sí» materialmente algo superior a ella misma. En la metafísica zubiriana, todas las cosas «dan de sí» algo, es decir, son dinámicas. Ahora bien, el psiquismo animal ¿cómo «da de sí» la inteligencia? Para no hacer intervenir la acción divina, Zubiri dice que el chimpancé (en general, los prehomínidos) no tiene propiamente sustantividad, un estricto «dar de sí», por lo que no puede dar ese salto. Estos seres son *natura naturata*. En cambio, la naturaleza o universo sería la única *natura naturans* capaz de «dar de sí», de actualizar sus posibilidades materiales, entre las que se encuentra el psiquismo animal y humano. Este último es irreductible a la *natura naturata*, pero no a la materia de la *natura naturans*. Por esto «cabe decir que el hombre no es, en el rigor de los términos, una simple *natura naturata*, sino una *natura naturata naturans*. En eso consiste lo que Zubiri llama «elevación»».

d) El cuerpo humano

El punto de partida de la antropología de Laín es el cuerpo humano visible, tangible, que crece y se desarrolla hasta su declive final ejerciendo sus funciones sensitivas, intelectivas y espirituales. Laín no renuncia al método positivo, obligando a nuestra inteligencia a ser fiel a la realidad de los hechos de la experiencia, pero sin cerrarse a otras posibilidades.

El hombre es una unidad singular. La ciencia positiva describe al hombre como un ser más de la naturaleza, pero no puede dar cuenta de lo específicamente humano: la conducta, que encierra libertad y finalidad. Se hace necesaria, por tanto, la ayuda de la filosofía, en este caso, de la fenomenología, para dar cuenta de esa especificidad.

Comenzando por lo más humano, el psiquismo intelectivo, Laín señala que éste no es de naturaleza substancial —daría lugar a un dualismo—, sino sustantivo, estructural. Esto significa que la materialidad del organismo humano subsiste en el psiquismo, siendo integrada en su actividad estructural. De esta forma el cuerpo humano puede hacer y tiene que hacer lo que humanamente hace. No hay acoplamiento de substancias, alma-cuerpo, sino unidad psico-física, una materia personal, y, en expresión de Zubiri, una corporeidad animada o alma corporeizada.

A partir de la clasificación zubiriana de los niveles de sistematización ascendente de la materia desde el grado más elemental hasta la vida más organizada, concluye Laín señalando que en el cosmos no hay más que materia, pero escalonada en órdenes irreductibles entre sí. El último grado es la «materia personal». Por tanto, los actos humanos considerados espirituales (pensamiento abstractivo y simbólico) siguen siendo materiales porque no existe en el hombre un principio distinto del cuerpo humano. Tales actos son «propiedades sistemáticas de la estructura material y dinámica que es el cerebro humano». Esto no significa que Laín niegue la existencia del alma; simplemente niega al alma la condición de realidad tras los fenómenos observables o separable del cuerpo:

> «Mi respuesta dice así: metafísica y físicamente considerada, el alma del hombre es para mí la unidad de acción de la estructura específica del ser humano… Alma humana es, si se desea conservar tan venerable nombre, el término de referencia de todo lo que el hombre hace por ser específica y personalmente la estructura que es: sentir, pensar, querer, recordar, olvidar, crear, imitar, amar, odiar; y si cristiana y teologalmente se quiere entender todo ese conjunto de acciones, con mi más aquiescente voluntad haré mía esta sentencia de Ratzinger: "Alma es la capacidad de referencia del hombre a la verdad y al amor eterno"[266].»

Volviendo a la conducta humana, Laín señala que ésta es analizable científicamente, pero también es descriptible fenomenológicamente. Cada uno percibe su propio cuerpo como aquello a través del cual la persona se hace presente a sí mismo. La conducta, sujeta a ciertos automatismos, es también autopercepción íntima, plasmación de un sentido. Así, pues, por el camino de la fenomenología penetramos en la comprensión de la conducta humana.

En la descripción de la conducta destaca Laín tres aspectos: presupuestos, gobierno y ejecución. Los presupuestos están relacionados con la figura global del hombre: un ser bípedo, dotado de funciones anatómico-psicológicas que se traslucen en el ámbito de las sensaciones y sentimientos del hombre. El sexo es en el hombre, además de reproducción, erotismo. El gobierno está centrado en el sistema nervioso, concretamente en el cerebro, comunicado con el mundo exterior a través de los sentidos. La conducta depende de este sistema. La ejecución y apropiación de la conducta como respuesta a los estímulos del exterior es necesaria para conocer la realidad humana, si bien en la misma percepción hay acción e interpretación. En síntesis, la conducta depende de los órganos y funciones corporales, unos como presupuestos (figura total del cuerpo), otros como funciones (sistema nervioso) y otros intervienen directamente en la experiencia de la misma.

Aunque el hombre posea órganos semejantes a los de algunos animales, el hombre los posee de manera distinta, pues le permiten ejercer funciones específicas: comunicarse simbólicamente, ejecutar actos libres, entender la realidad, perfeccionar su propia actividad. El hombre es agente, actor y autor de su propia conducta. A lo largo de los años Laín ha ido enriqueciendo el concepto de cuerpo humano con las aportaciones de Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Zubiri, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Levinas.

Un tema candente de la antropología de Laín —muy acentuado en los últimos años—, es el que se refiere a la muerte del cuerpo. «Al morir,

---

[266] LAÍN, P., *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 290.

todo el hombre muere»[267]. Pero, a continuación, añade que el hombre no se aniquila, solamente cesa su vida personal, psíquica. Laín no cree que la muerte deje tras de sí un alma inmortal —sería volver al dualismo—, pero, en cambio, cree que la persona es recibida por Dios, pues no ve lógico que la vida humana quede truncada y sin sentido, habiendo tenido por meta en esta vida la búsqueda de la Verdad, del Bien, de la Belleza. La esperanza es constitutiva del ser humano. Ella le permite al hombre transcender sus propias fronteras corporales y abrirse a lo transcendente o Tú absoluto. «Si mi muerte, como deseo, me permite hacer de ella un acto personal, al sentirla llegar diré en mi intimidad: "Señor, esta es mi vida. Mírala según tu misericordia"»[268].

La vida de Laín es una lucha permanente por vivir con fidelidad su fe cristiana en consonancia con las exigencias de la ciencia. Los «dos amores» que luchan frente a frente dentro del alma de Laín son Ramón y Cajal, representante de la ciencia, y Xavier Zubiri, exponente de la filosofía abierta a la trascendencia: «En todo momento me he movido hacia la realización de un medular anhelo científico de Cajal y, a la vez, hacia la conclusión de un inacabado empeño filosófico de Zubiri»[269].

e) La antropología metafísica de Laín

Con ayuda de la ciencia y de la fenomenología Laín ha ido analizando la dimensión corporal del hombre. Pero, ¿cómo nos hacemos cargo de la realidad, de la nuestra y de la del mundo? Zubiri ha definido al hombre como «animal de realidades». Con la ayuda de la ciencia y de la fenomenología Laín ha ido explicitando la dimensión corporal de la persona. Ahora bien, esta tarea cae dentro de la gran cuestión de toda filosofía: cómo nos hacemos cargo de nuestra realidad. Inevitablemente entramos así en la reflexión metafísica. Zubiri ha definido al hombre como «animal de realidades». Según él, en la escala evolutiva de los seres animados la progresiva formalización hace que el animal vaya sintiendo sus estímulos cada vez más independientes de sí mismo, hasta llegar a la hiperformalización. El estímulo deja de ser tal para convertirse en realidad estimulante. Ya no suscita una respuesta determinada, sino varias posibles. La realidad aparece como fuente de posibilidades. Y la indeterminación humana fuerza, por estricta necesidad vital de supervivencia, la aparición del pensamiento y la reflexión: el hombre tiene que considerar la situación y hacerse cargo de ella antes de ejecutar un acto. A esta forma de aprehender la

---

[267] *Cuerpo y alma*, p. 289

[268] *Ibíd.*, p. 291.

[269] *Ibíd.*, p. 15. La obra *Cuerpo y alma* lleva esta elocuente dedicatoria: «*Iacobo Ramón y Cajal. In memoriam. Xaviero Zubiri. In spe*». Últimamente Pedro Laín ha publicado una obra sobre cómo se presenta hoy el hecho de ser cristiano en una sociedad plural y secularizada: *El problema de ser cristiano*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997.

realidad como tal realidad, y ya no como mero estímulo, es a lo que Zubiri llama la inteligencia. El hombre es un animal inteligente porque aprehende sentientemente las cosas bajo la formalidad de realidad. Ser animal inteligente significa ser animal de realidad. Por ser animal de realidad, tiene que hacerse a sí mismo en un sentido radical: no se limita a desplegar lo que ya es germinalmente, sino que tiene que hacer su realidad, realizarse, dotarse de una figura propia, configurarse. La realidad humana es realidad abierta, y por ello cada hombre tiene que irla configurando dándole realidad concreta.

Es a través del pensar como el hombre se aprehende como realidad y se realiza. Pero a través del pensar entendido en un sentido amplio: pensando, imaginando, queriendo, sintiendo, actuando, jugando, etc. Esto significa que la realidad, la nuestra y la de las cosas, no se muestra de una vez sino parcialmente, porque los diversos actos psíquicos, como el creer, el esperar y el amar, son momentos constitutivos de nuestra realidad.

f) El amor y la amistad

Pedro Laín es un «personalista cristiano»: el hombre es una realidad biológico-espiritual abierta a las cosas, a las personas y a Dios. Si en el Antiguo Testamento descubrimos al hombre hecho a «imagen y semejanza de Dios», en el Nuevo Testamento el hombre es un ser abierto y relacionado con el otro en cuanto prójimo Esta dimensión relacional y dialógica de la naturaleza humana la iluminó teóricamente Laín en su obra *Teoría y realidad del otro*. La obra consta de dos partes: en la primera desarrolla una fenomenología del encuentro exponiéndola a la luz de los filósofos modernos más representativos, desde Descartes hasta Husserl, pasando por Kant, Fichte, Hegel, Marx, Dilthey, Unamuno, Scheler, Buber, Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty. En la segunda, más metafísica, expone su propia concepción del «otro», viéndolo como una prolongación del yo y como horizonte de su plenitud. Laín fundamenta la «alteridad» sobre dos ejes: a) el encuentro y b) el otro.

a) El «ser de realidades» que es el hombre implica que biológica y estructuralmente es un ser abierto a la realidad como totalidad. Es un ser carente de todo, para que pueda llegar a serlo todo, a relacionarse con todo, con todos los hombres. Necesita a los demás y los demás de él. La reciprocidad de la acción humana le lleva al descubrimiento de la nostridad.

El hombre vive en permanente encuentro con otras personas, pero vive esa relación desde distintos niveles de intensidad, según se trate de encuentro personal, afectante, o de un encuentro anónimo. El cualquier caso, el otro es para mí alguien como yo, alguien que posibilita mi realización como persona. Sin el otro no podemos alcanzar esta dimensión. Asimismo, la relación interpersonal da lugar a la comunidad: «La humanidad

es lo que el otro y yo podemos conjuntamente hacer y padecer como hombres antes y después de ser el otro y yo»[270].

Consecuencias de todo son: el yo no es una mónada, sino una forma original de relación yo-tú. Esta relación nace de la respuesta que doy a la llamada del otro. El yo encierra una respectividad constitutiva, que se traduce, a su vez, en reciprocidad, en encuentro positivo, eficaz, de dos libertades para la mutua realización. La ampliación de la reciprocidad es la intercomunicación o intersubjetividad. Esta no es el término de la comunicación humana, pues exige todavía un fundamento o Tú absoluto que colme plenamente nuestra necesidad de ser reconocidos.

b) El «otro» comienza apareciendo en el horizonte del encuentro como un objeto, en cuyo caso las relaciones son anónimas y cosificantes, dando lugar a situaciones conflictivas. El «otro» pide ser reconocido, ser tratado como sujeto dotado con cualidades intelectuales y morales propias, valiosas en sí mismas. Cuando paso de tratarlo como «él» a tratarlo como «tú», convierto el encuentro en relación personal e interpersonal (convivencia). Entonces surge la amistad, forma de relación que se caracteriza por la apertura plena de uno al otro. La projimidad llega a su culmen, pues al aceptar al «otro» como es, en su singularidad y menesterosidad, descubro a la persona.

La amistad acaba en amor, en su doble dimensión; como *eros* y como *agape*, estructurado en un «en», en un «hacia» y en un «para» siempre.

¿Y quién es mi prójimo? preguntó a Jesús un doctor de la Ley[271]. Según el relato evangélico, Jesús no descubrió al doctor de la Ley quién era el prójimo; sin embargo, puso a su consideración tres conductas ante un hombre que había sido asaltado y malherido por los ladrones: la del sacerdote, la del levita y la del samaritano. El doctor de la Ley descubrió por sí mismo qué debía hacer para ser prójimo: cualquier hombre puede y debe ser prójimo del otro, si éste necesita ayuda:

> «La relación de projimidad consiste, pues, en la donación amorosa de algo nuestro a una persona menesterosa, sólo por el hecho de que lo sea, con el único propósito de remediar o aliviar su menesterosidad. La donación es ahora lo que hace constante el amor. El donante por projimidad no necesita saber *quién* es el favorecido por donación; le basta saber *lo que* éste es, su condición de menesteroso, y sentir en su intimidad bajo forma de misericordia una forma de amor —*agape o caritas*, amor de efusión— contrapuesta al *eros* griego —amor de aspiración— y complementaria de él. La espléndida contribución cristiana a la teoría del amor, la concepción de éste como *agape o caritas*, consiste en proclamar que la relación interpersonal amorosa alcanza su perfección cuando una persona preeminentemente

---

[270] *Teoría...*, p. 206

[271] SAN LUCAS, 10, 25-35.

> dotada da a otra persona, precisamente por amor, algo de lo que ésta necesita; y de tal manera, que el donante y el favorecido no son uno para el otro *tal* persona y *tal* persona, sino simplemente personas *in genere*, personas a secas y sin nombre[272].»

El amor es constitutivo del ser humano. Sin la relación amorosa no hay espacio posible para el crecimiento personal. El amor personaliza y mantiene al hombre abierto, para que pueda superar la barrera de su corporalidad, enriqueciéndole con el ser del «otro». Pero el amor no es posesivo: amamos al «otro». El amor es relación, comunión entre el yo y el tú.

Pero, ese prójimo al que debemos amar por su condición de *persona*, ¿debemos considerarlo también como *amigo* nuestro? Nada nos dice el texto evangélico a tal respecto. Muy bien pudo ocurrir que los dos hombres se separasen sin que ninguno de los dos conociese el nombre del otro. El Samaritano fue amador de *una* persona, no de *tal* persona, y esto no es verdadera amistad, en el sentido habitual del término. «La amistad cristiana, responde Laín, se halla constituida por la armoniosa articulación entre el amor cristiano a *un* hombre y el particular amor a la persona de *ese* hombre. El Samaritano fue ejemplar «prójimo» del herido. Sólo por misericordia, sin preguntar ni exigir nada, dio a un menesteroso a quien no conocía, su tiempo, su dinero, su cuidado y su esfuerzo. Faltó, seguramente, la «confidencia» entre ambos para que hubiera hecho brotar la amistad[273].

La base metafísica de la «plesiología» (*plexos*, prójimo) de Laín es netamente zubiriana. La condición del ente social, comenta Laín, viene determinada en el hombre por un *hábito de su naturaleza* (el hecho radicalmente metafísico de su apertura constitutiva a los otros) y un *acto de su vida* (su encuentro factual con otros hombres). Los diversos modos de agrupación social —familia, profesión, ciudad, etc.— responden genéticamente a la combinación de los diversos modos empíricos de aquel hábito y este acto. Cuando el hombre, además de socio, es prójimo, crea una estructura de la convivencia que desborda el marco de la sociedad y la comunidad. En sociedad, las personas conviven y se comunican objetivándose, haciéndose *natura naturata*; en projimidad, las personas se comunican y conviven personificándose, realizándose como *natura naturans* en actos que llevan en su seno la libertad, la creación y el amor. De ahí que en el seno de la sociología, aunque formalmente distinta de ella, quepa elaborar una disciplina nueva: la «Plesiología» o tratamiento del *otro* como prójimo en sentido metafísico y cristiano.

La importancia que la fenomenología del «otro» tiene para el médico Pedro Laín es evidente. La despersonalización no se da únicamente en las

---

[272] *Creer, esperar, amar*, pp. 216-217. Laín dedica el cap. VI de esta obra a «El amor y el odio».

[273] *Ibíd.*, p. 218

relaciones sociales; también se da en el ejercicio de la medicina, en las relaciones médico-enfermo. De ahí que Laín escribiera varias obras sobre el tema de las relaciones humanas*: La relación médico-enfermo* (1964) y *Sobre la amistad* (1972), que siguieron a la publicación de *Teoría y realidad del otro* (1961). Más que la creencia y más que la esperanza, a la que dedicó un libro, son para Laín el amor y la amistad la base de la persona.

También la filosofía contemporánea, en especial la filosofía existencial, ha sido muy sensible al problema del *otro* y de la comunicación. En la historia de la filosofía encontramos respuestas que van desde «el infierno son los otros» (Sartre) hasta el descubrimiento del otro como «rostro» (E. Lévinas) o responsabilidad moral. Antonio Machado expresó poéticamente el sentido del otro poniendo de manifiesto su acendrado personalismo: «*A tu prójimo amarás como a ti mismo, más nunca olvides que es otro*». Unamuno escenificó en *El Otro* el drama interno de la duplicidad de la personalidad. Laín escribe que el *otro* ha de ser para mí «persona»[274].

Esta fenomenología del «otro» tiene aplicación en Medicina. Por eso, a la pregunta sobre si existen enfermedades o enfermos, Laín defiende la primacía del hombre enfermo como sujeto de la Medicina.

La Historia de la Medicina muestra que no siempre se ha pensado así. Por ejemplo, la medicina positivista del siglo XIX sustituyó al sujeto, al enfermo, por el estudio de los síntomas psicopatológicos, las causas bioquímicas, etc. Explicado con terminología aristotélica, diríamos que la atención a los accidentes había hecho olvidar la substancia. Pero, se observa también en el siglo XIX un movimiento contrario, tendente a la personalización de la Medicina. La primera manifestación de este fenómeno la hace coincidir Laín con la Revolución francesa y el movimiento obrero del siglo siguiente: el trabajador se rebela ante la vida hospitalaria tradicional, despersonalizada, y exige que sea reconocido como un derecho natural la asistencia médica técnicamente cualificada. Fruto de esta concienciación de atención al enfermo fueron los estudios del Dr. Charcot sobre los neuróticos proletarios, y del Dr. Sigmund Freud sobre los neuróticos burgueses, con sus desórdenes «estrictamente personales». Ambos doctores tratan al enfermo como «agente, actor y autor de su dolencia». La nueva mentalidad acabará afectando a todo el campo de la Medicina, alcanzando en nuestra época un elevado grado de personalización. Victor von Weizsäcker, escribe Laín, es «el más destacado arquetipo… de la concepción del enfermo como persona»[275].

¿Cómo pertenecen al enfermo los síntomas de la enfermedad? responde Laín con una breve descripción fenomenológica de un enfermo gastráltico en presencia de su médico. Cuando dice a éste, «me duele el estó-

---

[274] LAÍN, P., *Teoría y realidad del otro,* II, p. 311. *Sobre la amistad*, Austral, pp. 66-67.

[275] ORRINGER, N., *o.c.*, p. 481.

mago», no pasa del nivel del *me*; mantiene una relación vaga, imprecisa con su dolor. Pero al decir, «cuando como tal plato, a mí me duele el estómago», expresa una relación más formal con su dolor, ahora incorporado a su vida personal, arraigado en ella, poseído por ella. Por último, el aserto, «yo estoy muy enfermo de estómago», patentiza el perfeccionamiento de la formalización y actualización de la relación enfermo-dolor[276].

La personalización de la Medicina implica un cambio radical en la actitud del médico con el enfermo, sustituyendo las relaciones distantes con éste por un *encuentro* entre personas. «No puede haber relación médico-enfermo, sin que —tras diagnósticos y tratamientos— aparezca la cara del prójimo»[277]. Laín iluminó teóricamente esta cuestión en su obra *Teoría y realidad del otro* (1961).

g) La creencia

Los nombres de las tres etapas de su biografía corresponden a las tres virtudes teologales: la fe o creencia, la esperanza y el amor. Para Laín estas tres virtudes comienzan siendo *hábitos* de la vida cotidiana, «modos cardinales de poseer humanamente la realidad». Antes que virtudes cardinales son *hábitos* de la naturaleza que acaban siendo también virtudes teologales. Vive el hombre, escribe Laín, intentando poseer plenamente su propia realidad, y en ella la realidad del mundo. Aunque quien vive no lo advierta, la vida humana es una constante pretensión de eternidad; es deseo y hábito de entender *sub specie aeternitatis* y con mente a la vez metafísica y religiosa todo lo concerniente al ser y al quehacer humano. Las personas accedemos a la realidad, la nuestra y la del mundo, pensando, negando, queriendo, sintiendo, actuando, juzgando, etc. Pero nuestro acceso a la realidad nunca es completo. De ahí nace la *inquietud* y la *angustia* del hombre como algo congénito a su propia existencia.

Ningún concepto zubiriano ha gozado de tanta fortuna entre los pensadores y los teólogos españoles como el de «re-ligación», empleado por Zubiri para expresar la apertura ontológica del ser humano. Ahora bien, este concepto tiene su arranque en la «creencia», forma peculiar del hombre de atenerse a la realidad. A partir de la definición zubiriana del «hombre como animal de realidades», Laín analiza la «fe-creencia» en tanto que *hábito* esencial de la existencia humana.

El creer, escribe Laín, se dice de muchos modos, como el ser. Basta observar el lenguaje ordinario para percatarse de ello: «creo que el tren llegará a las tres», «creo lo que dices», «creo en ti», etc. Williams James fue

---

[276] «Subjetualidad, subjetividad y enfermedad», en *Ciencia, técnica y medicina*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 284-314.

[277] ABELLÁN, J. L., «Laín, filósofo de la cultura española», en *Cuad. Hisp.* (1992), 446-47, p. 432.

el primero en advertir que la creencia es algo constitutivo y radical de la vida humana. Comenzamos por creerlo todo. Sin embargo, hay dos creencias básicas, la relativa a nuestra propia realidad y la tocante a la realidad de las cosas sensibles que gobiernan la dinámica de las restantes creencias humanas. En nuestro siglo, escribe Laín, esta idea la volvemos a encontrar en Antonio Machado, en Unamuno, en Ortega y Gasset y en Javier Zubiri. Los dos primeros sintieron «la necesidad de apoyar creyentemente en un último fundamento de ella cuanto el hombre quiere hacerse a sí mismo de un modo verdaderamente auténtico»[278]. Ortega y Gasset distinguió entre «creencias e ideas», dando a aquéllas el valor de acceso al fundamento de la existencia humana. «En nuestras creencias vivimos, nos movemos y somos», escribe el filósofo madrileño. La creencias están actuando en nosotros antes de ponernos a pensar. La duda no es lo opuesto a la creencia, sino un modo distinto de creer.

¿Qué es una creencia, en tanto que fe peculiar y decisivo modo de atenerse el hombre a la realidad? Desde el punto de vista psicológico, responde Laín, la creencia es un componente esencial, fundamental y latente del psiquismo humano, en cuya estructura entran simultáneamente afectividad, voluntad e inteligencia, y por obra del cual discernimos lo que para nosotros es real de lo que no lo es. No hay y no puede haber un hombre absolutamente «descreído», aunque carezca por completo de creencias religiosas, porque la existencia comienza siendo una creencia. Las creencias son latentes, actúan en nuestra vida sin que tengamos conciencia expresa de ellas; sólo cuando se nos ocurre pensar en qué creemos, se nos hacen presentes las creencias:

> «Mis creencias y mis dudas pertenecen tan constitutivamente a lo que soy como el hecho de ser corpóreo. Creo, luego soy humanamente real; en el fondo mismo de mi realidad, soy, entre otras cosas, mis creencias y mis dudas[279].»

La creencia, desde la dimensión moral, expresa la vinculación afectiva del hombre con todo aquello por lo cual es capaz de sufrir y de morir. Estas dos creencias, la psicológica y la moral, encuentran su fundamento último en la creencia metafísica, porque es un momento básico o constitutivo de la existencia humana, por el cual la persona siente como «realidad efectiva» o «convicción de realidad» la *impresión* primordial de realidad con que se le ofrecen las cosas que percibe.

La conversión de la *impresión* de realidad en *convicción* de realidad es posible porque el hombre es un ser esencialmente abierto al mundo: «no es que para él haya a la vez yo y el mundo, es que si no hubiera mundo no habría yo». Esta esencial apertura al mundo se patentiza como impresión

---

[278] LAÍN, P., *Creer, esperar, amar*, p. 102.

[279] *Ibíd.*, p. 106.

de realidad cuando siento la de una cosa; mas para que la primera impresión de realidad (que ese algo es efectivamente real y que es tal cosa), es preciso que la cosa en cuestión nos haga saber con certeza que realmente es y que es tal cosa, lo cual exige que ese saber lleve consigo una buena dosis de creencia. «La impresión se hace convicción en virtud de la creencia, de una creencia que tiene su preámbulo en el saber»[280]. Cuando digo que «esto es una mesa», encierra un «yo creo que esto es una mesa».

A la condición humana pertenece esencialmente la «credentidad», que por ser nota esencial existe tanto en el crédulo como en el incrédulo; la necesidad de creer es innata en el hombre. Puesto que el hombre es «credente», éste vivirá en angustia permanente si su realidad y la realidad no fuesen en sí mismas «credendas», aptas para ser creídas. De no ser así, el hombre viviría en permanente neurosis obsesiva, reflejo de la propia inseguridad. Con el paso de los años, algunas, muchas cosas creídas dejan de serlo, sin que ello conlleve la desaparición de la nota constitutiva del yo humano: «ser credente». Nunca desaparecerán las creencias referidas al yo humano: «yo sé quién soy» y «sé lo que soy».

¿Implica esto que el hombre, en cuanto ser esencialmente «credente», no puede alcanzar la verdad y que sólo cabe al hombre refugiarse en un fideísmo? La esencial participación de la creencia en nuestra relación con la realidad propia y la realidad del mundo no impide al hombre llegar a la verdad, conocer verdades; lo que nos impide es creer que hemos alcanzado la verdad de forma evidente y absoluta. La creencia nos da la verdad pero con distinto grado de firmeza, unas verdades son más firmes que otras. «Ni siquiera en el mártir es certidumbre absoluta la creencia por la que muere»[281].

Las creencias, escribe Laín, guardan relación con los límites de nuestro preguntar; por eso hay creencias penúltimas y creencias últimas, porque hay preguntas que son penúltimas: aquellas a que la ciencia y la razón pueden dar respuesta, y preguntas últimas: aquellas en que se manifiesta el límite de la interrogación humana. Por tanto, a las creencias penúltimas pertenecen todas aquellas que el saber científico puede reducir a certidumbres racionales. Nuestra vida está llena de este tipo de certidumbres. Por el contrario, las creencias últimas nacen de preguntas a las que no es posible responder de una forma segura.

Cuantas veces nuestra inteligencia se enfrenta con lo absoluto e invenciblemente desconocido, nos asalta un íntimo «sobrecogimiento». Ante esta situación, el hombre puede tomar la decisión de rechazar las preguntas o planteárselas en serio para darles una respuesta personal, llegando a alguno de estos resultados: la desesperación, la creencia última, el agnosti-

---

[280] *Ibíd.*, pp. 107.

[281] *Ibíd.*, p. 109.

cismo y el ejercicio de la metáfora. Dentro del primer caso se engloban la *desesperación* (Leopardi), la *congoja* (Unamuno), la *angustia* (primer Heidegger), la *náusea* (Sartre). La segunda, la creencia última, «formalmente religiosa en unos casos e informalmente religiosa o pseudo-religiosa en otros», según se crea en un fundamento trascendente o inmanente al mundo, es tratada por Laín de un modo bastante amplio.

El «acto de fe», fundamento de la creencia religiosa, ha sido considerado históricamente como un acto intelectivo: asentimiento intelectual a lo que la Iglesia dice que debe creerse. A partir de mediados del siglo XIX comienza a arraigar una forma nueva de entender el acto de fe, por obra del cardenal Newman (*Grammar of Assent*), Mauricio Blondel (*L'action*) y Max Scheler (*Lo eterno en el hombre*). Newman declara que su conversión al catolicismo no fue fruto de razonamientos silogísticos sino de una «transformación» de su corazón. Blondel presenta la *acción* como una actividad integralmente humana de la vida interior, emergente desde la fuente común de la inteligencia y la voluntad. No aprehendemos a Dios mediante el pensamiento, sino mediante la *acción,* una actitud del hombre total. Max Scheler niega a la razón aptitud para acceder a la realidad divina, y la coloca en la *intuición*, la facultad que nos da la cosa misma, como había dicho Schopenhauer. Cuando el hombre ha superado los intereses de orden natural (intelectuales, estéticos, utilitarios), la intuición le abre el acceso, siempre indirecto, a Dios.

La *religación* es fundamento de la religiosidad, pero porque primero es «el término de una actividad racional de nuestra mente, cuando mediante ella descubrimos el poder de lo real en el fondo de nuestra existencia y nuestra constitutiva *ligatio* con él»[282]. Se reconozca o no, todos nos sentimos movidos a preguntarnos por el fundamento de la realidad, lo cual equivale a preguntar por el sentido de la existencia. «El hecho de que algunos lo hagan mediante una creencia formalmente religiosa, otros por vía de la creencia atea y algunos se abstengan de toda respuesta, por creer que otra actividad no les es posible, muestra claramente el carácter prerreligioso de la religación». La religación es, pues, «la realidad apoderándose de mí», y la religación teologal es una estructura humana accesible a un análisis inmediato.

¿Cómo se pasa del *hecho* de la religación a la *creencia* religiosa? El hombre es una esencia abierta. Sus formas de estar en la realidad no le vienen impuestas genéticamente, sino que opta entre muchas posibilidades y realiza las que le conviene. Cada uno se realiza a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades. En sus acciones, el hombre es «relativamente absoluto», porque su acción se realiza siempre *frente a* todo lo demás y a todos los demás. Ahí se ve que estamos siempre ligados a lo real, a la reali-

---

[282] *Ibíd.*, p. 126.

dad fundamento, y por eso preguntamos inexorablemente por esa realidad fundamento.

Zubiri distingue tres momentos en el descubrimiento intelectivo de Dios: mostración de la religación de la persona humana al poder de lo real, demostración de la existencia de la realidad trascendente «absolutamente absoluta» que es el fundamento último de la persona humana y de las demás cosas, demostración de que esa realidad trascendente es persona. Cada uno de ellos se apoya en el anterior y conduce al siguiente. Pero hay una diferencia importante entre el primer momento y los dos siguientes. En el primer momento, que no es demostrativo sino *mostrativo*, se inscriben las demostraciones de los dos últimos momentos. Lo cual equivale a presuponer que la única base legítima de todas las reflexiones en torno al problema de Dios es el hecho de la religación.

Enfocado así el tema de la relación del hombre con el problema de Dios, descubrimos que cualquier teísmo, incluso los agnosticismos y ateísmos, se apoyan en esa dimensión teologal del hombre o radical versión de la persona humana a la realidad-fundamento de su «relativo ser absoluto»[283]. Zubiri critica la forma tradicional de afirmar a Dios o de negarlo fundándose en concepciones de tipo psicológico o sociológico:

> «El hombre no encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto —todos los hombres somos víctimas de inelegancias— que apelamos a Dios cuando truena. Sí, de esto no está exento nadie. Pero no es la forma primaria como el hombre vuelve a Dios, y está efectivamente en Dios… El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social e histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud de la vida, a saber: en hacerse persona[284].»

Laín Entralgo señala que la *metáfora* también ha sido usada frecuentemente para expresar el fundamento del poder de lo real. San Juan de la Cruz emplea la metáfora como complemento del dogma; es decir, el poeta sobrepasa al teólogo. Miguel Unamuno acude a la metáfora para expresar la confiada seguridad en ese Dios en el que racionalmente no puede confiar. «El hombre-poeta conseguía así lo que el hombre-pensador no lograba, y metafóricamente lo hacía saber». Oscar Wilde pasa de practicar «el arte por el arte» a confesar «la religión del arte». La diaria humillación

---

[283] ZUBIRI, J., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1985, p. 344.

[284] *Ibíd.*, p. 344. Cfr. Pedro LAÍN, *oc.*, p. 134: «Con los creyentes, los desesperanzados, los agnósticos y los metaforizantes conviven habitualmente indiferentes, los tantos y tantos que, según un modo de hablar tópico hoy "pasan de" ultimidades, y en definitiva de Dios. La trinidad trabajo-lucro-placer es en su vida "lo ultimo". Para que la dignidad de ser hombre no se pierda, confiemos en que no sean ellos quienes protagonicen la vida y la cultura del siglo que se aproxima», p. 134.

y las atroces penalidades de la prisión de Reading acabaron dando trascendencia metafísica a la pasión por lo bello que el poeta siempre sintió, le llevaron a descubrir el sentido del dolor en la vida del doliente y le permitieron elaborar una no dogmática idea estética, artística, de la significación de Cristo en la existencia de cada hombre y de todos los hombres[285].

Queda aún por dilucidar la verdad de la realidad que se nos impone por su fuerza. Nuestras facultades de pensar, imaginar, querer, sentir, actuar y juzgar, nos llevan a la realidad pero no nos la dan, no la hacen nuestra. Podemos alcanzar «verdades reales» y «evidencias reales» pero nunca la realidad misma de tales cosas. Zubiri dice que a la verdad real no la poseemos, ella más bien es la que nos posee, porque en ella se nos patentiza intelectivamente la fuerza de la imposición, el incuestionable poder de la real. La explicación la dieron W. James y Ortega: es la creencia y no la evidencia lo que nos instala en la realidad.

Y ¿qué se puede decir acerca de nuestra propia realidad? Que la creencia está latente en todos los juicios de realidad, y aquélla nunca podrá darnos certidumbre absoluta acerca de la efectiva realidad de aquello a que se refiere. Podré tener más o menos certidumbres, pero éstas nunca podrán ser absolutas. Sé que existo, pero no conozco del todo mi ser.

h) La esperanza

Ha sido Laín Entralgo quien ha desarrollado las posibilidades que sobre esta cuestión ofrece la metafísica zubiriana. El hombre no se contenta con acceder a la realidad, sino que también quiere poseerla. Las tres operaciones psicoorgánicas: la fe-creencia, la esperanza y el amor son los modos cardinales que tenemos los humanos de poseer la propia realidad y la realidad del mundo. Anteriormente hemos visto la forma cómo estamos instalados en la realidad a través de la creencia; veamos ahora lo mismo, pero a través de la esperanza.

En la obra que Laín dedicó al tema de la esperanza (*La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, 1956), el aragonés mostró que no es posible un humano vivir que no sea un esperar. Para Laín, la esperanza, segundo modo supremo de estar el hombre en la realidad, es anterior a la angustia. Por eso se extraña Laín de que a ningún filósofo se le haya ocurrido construir una analítica humana basada en la *esperanza*, en lugar de fundarla en la *angustia* heideggeriana:

---

[285] «En un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido de dos metáforas: la primera es justamente esta metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de estar ahí se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas impriman su huella en la conciencia humana; saber es impresión. Ahora bien: Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre; *mens sive animus*, decía. El *animus* o *spiritus* se ha convertido en mens, en saber», en NHD, 9 ed., p. 284.

> «Tengo la seguridad de que un análisis de este fenómeno de la espera, tomado como previa orientación en nuestra pregunta por el ser de la existencia humana, nos mostrará a ésta venciendo de algún modo su recortada finitud aparente y nos haría ver con ello que la conciencia de esa finitud no es una constitutiva e inexorable necesidad de la existencia misma, sino un posible modo de ser suyo[286].»

En efecto, con los datos de la ciencia actual no es posible negar el carácter evolutivo, cambiante de la realidad. «La dimensión «hacia» pertenece constitutivamente a todas las formas de lo real». Zubiri señala seis modos evolutivos del dinamismo cósmico: materialización, estructuración, variación, alteración, mismidad y suidad[287]. Las cosas tienden a modificar su modo de ser. La espera y la esperanza pertenecen a esta general tendencia a la modificación, pero no afecta del mismo modo a todos los seres. Los minerales no esperan. De los seres vegetales se puede decir metafóricamente que esperan. Los animales presentan distintos modos de espera y dan muestras de esperanza porque se mueven hacia el futuro[288]. La diferencia con el hombre está en que en el animal, la espera y la esperanza son instintivas («estimúlicas») y en el hombre son transestimúlicas y suprasituacionales:

> «Como insistentemente dijo Zubiri, el hombre vive *en* la realidad y *de* la realidad. Espera en consecuencia no estados vitales estimúlicamente gratos o amenazadores, sino situaciones reales más o menos satisfactorias: reales en el mundo y en él. Así espera el hombre la fruición que le deparará un espectáculo, y así teme el daño que pueda causarle la llegada de una epidemia. ¿Sucedía esto en el *Homo habilis?* Por mi parte, estoy seguro de ello[289].»

En todo momento vive el hombre sabiendo que puede ser más de lo que es. Todo lo hace con «vistas a» un futuro. La espera humana tiene carácter ilimitado y abierto. Esperando algo, el hombre espera siempre más y más. Somos insaciables de cosas, de luz, de verdad…

---

[286] «¿Es que la analítica de la existencia no puede adoptar como punto de partida un modo de ser distinto de aquel que el preguntar expresa? Esto no queda oculto al propio Heidegger, cuando dice que ese modo de iniciar el estudio metafísico de la existencia humana nunca podrá arrogarse la pretensión de ser el único. ¿Qué sucedería si en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta se partiera desde el modo de ser de la creencia? Nadie negará que este último es un habitual modo de ser de la existencia humana...», en *Creer, esperar, amar, o.c.*, p.147.

[287] ZUBIRI, J., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989.

[288] Dentro del futuro total del Cosmos Laín distingue diversos futuros regionales (mineral, vegetal, animal, humano) y los modos de espera que corresponden a los mismos. Analiza el futuro indeterminado del mineral y el futuro determinado de los seres vivos, vegetales y animales. Lo decisivo para el tema de la espera y la esperanza es el estudio de los seres que ostentan formas eminentes de temporalidad. En el animal el «método de alerta» constituye la espera vigilante frente a la inminencia de vicisitudes favorables o amenazadoras. Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A., *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, p. 274.

[289] LAÍN, P., *Creer, esperar, amar*, p. 157.

La diferencia entre la espera animal y la espera humana nos lleva a preguntarnos por la razón o causa que origina en el organismo tal diferenciación. Hoy, escribe Laín, no sigo la teoría que expuse en *La espera y la esperanza* (1956), basada en el dualismo alma-cuerpo, porque entiendo que lo que llamamos espíritu-alma es «un modo de actuar y manifestarse la peculiar estructura de la materia cósmica que en esencia es el cuerpo humano. A mi modo de ver, «cuerpo humano» y «hombre» son términos intercambiables[290]. Los actos volitivos, los sentidos, etc., son obra del cuerpo humano en tanto que regido por el cerebro. Así, pues, el problema queda centrado ahora en el cerebro, en tanto que agente de actividades psíquicas superiores. Con enorme progreso, la neurofisiología, la psicología y la reflexión filosófica irán acercándose a una intelección razonable de lo que hace el cerebro, «nunca, sin embargo, podrán darnos una idea clara y distinta de lo que en su unidad operativa *es* ese conjunto estructural», que como tal realidad es y será siempre enigmática:

> «Por nuestra parte, lo cierto será siempre penúltimo y lo último será incierto. En consecuencia, el problema del deseo de saber consistirá en lograr que nuestra siempre incierta y conjetural explicación de lo último sea máximamente razonable[291].»

Por ser como es su cerebro el hombre puede esperar como espera, pero el cerebro no es el órgano exclusivo del esperar humano. La vida del hombre es obra de todo el cuerpo. Uno espera con todo su cuerpo, porque es la vida de todo él la que humanamente tiende hacia el futuro.

La base de la estructura de la espera humana es el carácter «suprainstintivo, transestimúlico, suprasituacional e ilimitadamente abierto» del ser humano. Esta apertura «suprasituacional» adopta forma de «espera humana» cuando el hombre ordena las diversas posibilidades que se le ofrecen orientándose hacia la realización de una posibilidad voluntariamente destacada entre las restantes y proyectada hacia el futuro. Tenemos, pues, que la forma primera de la espera humana es el proyecto como resultado de nuestra instalación en la realidad, la cual, en palabras de Zubiri, se nos ofrece como «ineludible, resistente, asombrosa, inteligible y poseíble».

Ahora bien, dado el carácter imprevisible e inseguro de nuestra relación con la realidad, el proyecto humano debe traducirse en una serie de interrogantes. «La pregunta es la expresión racional del proyecto; el proyecto es el fundamento vital y existencial de la pregunta». Y ¿qué significa preguntar? La pregunta incluye, por parte del que la formula, una pretensión de ser que incluye la posibilidad de no ser. «La pregunta abre a la mente humana la perspectiva de su finitud y de la nada, mas también revela una parte de las creencias sobre que se apoya la existen-

---

[290] *Ibíd.*, p. 159.

[291] *Ibíd.*, p. 160.

cia interrogante». Vivimos en creencias; por eso, «bajo toda pregunta —que es una apertura inquietante a la realidad— laten diversas creencias, de firmeza desigual, que confieren sentido al acto de preguntar. Por lo que implica la creencia de confianza en la solidez de mi ser y del de mi interlocutor, en la veracidad de éste, en la posibilidad de obtener una respuesta, etc., la pregunta me instala en el nivel de la realidad que, por ser el adecuado a mi estrato entitativo, es el lugar propio de la expectación gozosa. En cuanto la creencia va teñida de duda, la pregunta suscita ante mi ser la perspectiva inquietante de la nada. Toda pregunta es, simultáneamente, una pretensión de ser y de nada. Esta doble posibilidad implica graves consecuencias respecto a la estructura de la espera humana.

Avanzando en el análisis del preguntar, descubrimos el carácter creador de la pregunta, ya que tiende a la creación de nuevas posibilidades de ser. Y aunque se dirija de modo directo o indirecto hacia un tú humano, toda pregunta se dirige en última instancia al Tú absoluto «que otorga fundamento y hace obsecuente a la realidad»:

> «La pregunta pone en la perspectiva del interrogante la finitud, la soledad, la nada; mas también abre su ser, y de más primaria y radical manera, a la realidad, al ser, a la infinitud, a la existencia en comunidad[292].»

Laín concluye de sus análisis que la espera, hábito entitativo de la primera naturaleza humana, se hace esperanza genuina, hábito de segunda naturaleza, cuando el hombre confía de modo más o menos firme en «ser siempre», y cuando descubre que aquello en que su confianza se apoya es el fundamento gratuito, creador y obsecuente de la realidad. «La esperanza, en suma, sólo puede ser genuina siendo religiosa»[293].

Más allá de toda naturalización (Spencer, Hegel) o espiritualización (Marcel, Le Senne) de la esperanza, Laín se ha esforzado en elaborar una *teoría integral* de la misma:

> «El cuerpo del hombre no es sólo condición y ocasión para la esperanza, sino esencial momento de su estructura, como el peso de las palomas en la famosa metáfora kantiana. El hombre espera esperanzadamente el cumplimiento de sus previsiones y proyectos —aunque éstos, a veces, obstruyan su recta visión de la esperanza—, porque sólo en ellos y por ellos puede esperar más allá de ellos. No fundada sobre una física, la metafísica de la esperanza se trocaría en metapsíquica evanescente y sentimental[294].»

---

[292] LAÍN, P., *La espera y la esperanza*, p. 535.

[293] *Ibíd.*, p. 599.

[294] *Ibíd.*, p. 598;. Id., *Creer, esperar, amar*, pp. 162 ss; LÓPEZ QUINTÁS, A., *o.c.*, pp. 277-278.

i) Historiador de la Medicina

El historiador de la ciencia, José M.ª López Piñero, considera a Pedro Laín como el forjador de «una auténtica escuela» de Historia de la Medicina en España. Por fortuna, «dicha escuela se caracteriza por su pluralismo ideológico y metodológico. Los que formamos parte de ella intentamos apoyarnos en la obra de Laín desde diferentes perspectivas, lo que supone diversas lecturas de su rico contenido»[295]. Dentro de la Facultad de Medicina, la Historia de la medicina presenta una fisonomía peculiar debido a su interdisciplinariedad, puesto que, como comenta López Piñero, «en la práctica hay que elegir entre estudiar temas relacionados con la enfermedad y la medicina desde los planteamientos propios de la ciencia histórica o contribuir al estudio de cuestiones médicas mediante el método histórico». Aquí tenemos la clave para responder a la pregunta inicial: Pedro Laín, a través de la lectura de Ortega y Gasset, llegó a la conclusión de que hay dos modos de hacer historia: como mera *erudición* y como *sistema* de las experiencias humanas. A la historia como ciencia sistemática de la realidad de la vida, se llega a través de la elaboración de una antropología historista y de una teoría del conocimiento histórico:

> «Si la historia de la medicina fuese expuesta como el sistema de las actitudes teoréticas y técnicas que de hecho han sido adoptadas para ayudar a la curación del hombre enfermo, todos verían en ella una de las instancias necesarias para la formación del médico vocado a la originalidad intelectual. Mientras no sea así, quedará en ser cantera de curiosa erudición…[296]»

En el año 1950, Laín publicó *La Historia clínica. Historia y teoría del relato patológico*, escrita con mentalidad sistemática. A lo largo de ocho capítulos presenta Laín la historia y la teoría del relato patológico en sus distintos periodos: hipocrático, medieval, renacentista, sydenhamiano e ilustrado, concluyendo con el estudio de las grandes «mentalidades» del siglo XIX y principios del XX:

> «Una mentalidad es un modo de pensar, sentir, estimar y actuar ante las cuestiones fundamentales de la vida histórica y social… vigente en grupos sociales e históricamente muy amplios y más o menos clara, distinta y sistemáticamente vivido por cada una de las personas a que afecta[297].»

Del estudio de las mentalidades del siglo XIX se desprende que en esa época funcionaban tres modos de entender al hombre: el cosmológico, el biológico y el humano, según fuera la óptica científica que aplicaban al estudio del hombre. En relación con la medicina, tenemos que en los últi-

---

[295] LÓPEZ PIÑERO, J. M.ª, «El estudio histórico de la medicina», en *Cuad. Hisp.* (1987), p. 335.

[296] Agustín ALBARRACÍN TEULÓN, «La Historia como sistema. las grandes mentalidades en la obra historiográfica de Pedro Laín», en *Arbor (1992)*, pp. 215-225.

[297] *Ibíd.*, p. 217.

mos cien años se han constituido tres mentalidades patológicas: la anatomoclínica (el hombre es una yuxtaposición de partes anatómicas), la físicopatológica (el hombre es un conjunto de funciones vitales más o menos unificadas en el espacio y el tiempo) y la etiopatológica (el hombre es un ente abierto al medio y capaz de responder a los estímulos externos). Las tres mentalidades

> «no son sino orientaciones distintas de una común mentalidad *cosmopatológica*, subyacente a las tres y referible al proyecto de entender las enfermedades del hombre conforme a los supuestos y a los métodos propios de las ciencias que estudian la realidad cósmica… La mentalidad *biopatológica* es la consideración del individuo enfermo como un ser viviente. La mentalidad *antropatológica* no es un desarrollo dialéctico de las anteriores, sino una novedad radical, que trata de asumir en unidad superior todas las razones parciales de las mentalidades y de las orientaciones patológicas previas a ella[298].»

La novedad epistemológica desarrollada por Laín en *Historia clínica* es casi revolucionaria, porque ha rescatado la Historia de la medicina del ámbito de la Historia de la ciencia en la que había sido encajonada, elevándola a ciencia autónoma. En su empeño por hacer científica la patología, los médicos, siguiendo los consejos de Sydenham, habían visto en la enfermedad sólo lo que era regularidad y repetición constante. Resultaba, por tanto, innecesaria la historia para una visión científico-natural de la medicina, que queda reducida exclusivamente a la investigación empírica. Laín Entralgo, por el contrario, mostró que «la historia de un problema es un momento rigurosamente necesario para el conocimiento de esa realidad»[299]. La historia es el método que permite edificar objetivamente una teoría de la medicina, la cual será una teoría del ser humano o una antropología médica. Esta es un saber que parte de las ideas más generales de la patología, la anatomía, la fisiología y la psicología médica, y se complementa con la antropología filosófica. «La única forma de ir construyendo sus capítulos es el análisis de las vicisitudes históricas de las doctrinas y de las técnicas, seguido de una reflexión que sistematice los resultados obtenidos»[300].

Las tres mentalidades descritas por Laín representan tres modos distintos de considerar la «enfermedad». Entendido el hombre como fragmento de la naturaleza, la enfermedad es una lesión anatómica o alteración funcional. Considerado el hombre como organismo vivo, la enfermedad es

---

[298] *Ibíd.*, p. 218.

[299] López Piñero, J. M.ª, «El estudio histórico de la medicina», en *Cuad. Hisp.*, (1987), p. 33.

[300] *Ibíd.*, p. 337. La producción historiomédica de Laín se ha ido complementando con otras obras: *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (1958); *La relación médico-enfermo. Historia y teoría* (1964); *La medicina hipocrática* (1970); *La medicina actual* (1973); *Historia universal de la medicina* (7 vols., 1972-75), el manual *Historia de la Medicina* (1977).

expresión de la imperfección y merma en el centramiento del organismo, que lucha por mantener sus constantes biográficas. Pero, analizado el hombre como persona, entonces no existe enfermedad sino «hombre enfermo». Con su preocupación por el sujeto enfermo Laín ha contribuido a enriquecer la Historia de la medicina. Su obra *La relación médico enfermo* supone una indagación histórica sistemática y detenida del acto médico. En este libro señala los distintos niveles asistenciales que se pueden diferenciar en los diversos periodos, desde la Antigüedad clásica hasta la actualidad, incorporando a este panorama la consideración personal y antropológica del paciente, necesaria para lograr un conocimiento cabal de la manera como éste entendía y vivía su enfermedad. El encuentro personal entre el médico y el enfermo y la relación diagnóstico-terapéutica a él constitutiva son rigurosamente imprescindibles para la práctica humana del arte de curar[301]. En sus últimas obras publicadas, Laín ha abordado el tema del hombre como unidad, es decir, el hombre en tanto que sujeto sano, enfermable, enfermo, sanable y mortal.

La obra historiomédica de Laín ha sido traducida a varios idiomas y sigue ejerciendo un auténtico magisterio entre los cultivadores de esta disciplina. Para José M.ª López Piñero:

> «La trascendencia de su labor reside más bien en que ha formulado una amplia serie de patrones generales para el estudio histórico de la medicina. La delimitación entre contenido y estilo del saber anatómico, el análisis comparado de los supuestos de la fisiología antigua y moderna, la formulación de las bases conceptuales y metodológicas de la nosología, la caracterización precisa de las tres grandes mentalidades de la patología científiconatural, el examen de los supuestos ideológicos de la terapéutica, la indagación de la estructura de la relación médico-enfermo y el planteamiento de la diversificación socioeconómica de la asistencia médica son algunas de las más importantes contribuciones de este tipo, de las que antes nos hemos ocupado. En una palabra, son paradigmas de un auténtico estudio histórico de la medicina, de una historia de la medicina que no eluda las exigencias que la propia medicina plantea[302].»

j) Historiador de la cultura española

En plena guerra civil, Pedro Laín escribió «Nacimiento y destino de tres generaciones», una serie de artículos en los que pone de manifiesto tres preocupaciones básicas: a) una preocupación por el tema de las «generaciones» como método de investigación histórica y como instrumento de autorreflexión; b) un proyecto de «modernización» de España capaz de

---

[301] ARQUIOLA, E., «El hombre enfermo en la obra de Laín», en *Arbor* (1992), pp. 232.

[302] LÓPEZ PIÑERO, J. M.ª, «El estudio histórico de la medicina», en *Cuad. Hisp.* (1987), p. 341.

integrar lo positivo del pasado y el futuro por construir; c) la «responsabilidad» personal e intelectual ante la circunstancia española de guerra civil y de ruptura histórica, ideológica y territorial[303].

España era una nación que sangraba por sus dos costados, estaba enferma y pedía a gritos ser curada. Como médico y antropólogo, Laín comienza una exploración de este cuerpo enfermo a través de su misma historia, pasada y reciente. Cuando Laín hace de la historia «preámbulo y fundamento del conocimiento sistemático», está convirtiendo a dicha disciplina en metodología ancilar para la investigación de la realidad. La preocupación por la historia es así bastante más que la recusación de adanismo a que antes aludíamos; es afirmación del hombre y confianza en las posibilidades humanas a través de su dinámica temporal; es afirmación ferviente de la historia española; es también fe en la capacidad epistemológica del hombre y en su perfectibilidad evolutiva a lo largo del tiempo[304].

Pedro Laín aborda el estudio del hombre como «ser histórico» en su libro *Las generaciones en la historia* (1945) y en *La generación del noventa y ocho* (1945). Siguiendo a Ortega y Gasset, Laín toma el concepto de «generación» como método de investigación histórica, y lo analiza con minuciosidad. Una generación presenta un estilo y una estructura real de las generaciones determinada por la conexión mutua entre los que constituyen el conjunto generacional. «La tarea propia del historiador de una generación es ver como se van configurando sobre el medio histórico los *hábitos comunes* a todos los miembros de la misma; a esto le llama Laín realizar una *cobiografía*». Este método histórico, hoy en desuso, fue elegido por Laín para su proyectada «historia sistemática de la cultura española contemporánea», a la que pertenecen los libros: *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales* (1944) y *La generación del noventa y ocho* (1945), concluyendo con E*spaña como problema* (1956), *Una y diversa España* (1968), y *A qué llamamos España* (1971):

> «Me propuse la tarea de exponer ordenadamente mi personal actitud ante los problemas culturales de España y, muy en primer término, ante el problema histórico de España misma[305].»

En *España como problema* llega a la conclusión de que en el siglo XIX, objeto especial de su investigación, «no tuvimos una cultura tradicional y una cultura moderna auténticas, y mucho menos original»[306]. Progresistas

---

[303] Aparecieron en el diario falangista de Pamplona *Arriba España*. Cfr. ABELLÁN, J. L., «Laín, filósofo de la cultura española», *Cuad Hisp.* (1992) p. 436, n. 49.

[304] *Ibíd.*, p. 437.

[305] Laín, P., *España como problema* (1949), p. 343. La obra de Laín desencadenó entre los historiadores una polémica sobre el «problema de España». Cfr. Rafael CALVO SERER, *España sin problema* (1949); Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*; Américo CASTRO, *La realidad histórica de España*.

[306] *Ibíd.*, p. 439.

(krausistas) y reaccionarios, las dos minorías dirigentes del país, fueron víctimas de sus respectivos prejuicios de orden histórico y filosófico. Si los primeros pensaban que no era posible conciliar el pensamiento moderno con la fe católica, los segundos respondían aferrándose a la tradición, representada, según ellos, por el escolasticismo. La mayoría de éstos, agrega Laín, no llegaban «ni a verdaderos tomistas».

En cuanto a la idea de España, se observa en ambas tendencias «una común falta de conciencia histórica; en los progresistas porque parten de cero, haciendo tabla rasa de lo anterior, y en los reaccionarios porque su pretensión de instalarse en la Edad Media les lleva a ignorar todo lo que vino después, considerándolo un continuo error. En realidad, todas las notas señaladas hasta ahora —mediocridad intelectual, desconocimiento de la historia española, moral de impotencia— vienen a reunirse y condensarse en esta falta de sentido histórico, pues es ella la que explica todas las demás»[307].

Excluidos estos dos extremos, la figura intelectual de Menéndez Pelayo aparece ante la consideración de Laín como paradigma capaz de satisfacer las cuatro exigencias que tenían planteadas los hombres de su generación: «españolidad como continuidad con la tradición; catolicidad en cuanto universalismo y religiosidad vividas; actualidad en el planteamiento de los problemas y en la solución a los mismos; eficacia en la consecución de logros positivos». ¿Era posible una cultura a la vez católica, nacional y creadora? Este era el problema de España y con él se enfrentó don Marcelino»[308].

Laín comienza estudiando la persona y la obra del historiador santanderino. Sobre las influencias recibidas por éste, Laín destaca el positivismo (técnicas filológicas, fuentes, ediciones, etc.), la «escuela histórica» y el hegelianismo (la historia del pensamiento humano obedece a una evolución dialéctica). Menéndez Pelayo concilia evolución dialéctica con Providencialismo. Ahora bien, la inspiración agustiniana le lleva a considerar la historia del pensamiento humano como el raciocinio de un único hombre (la Humanidad creada a imagen y semejanza de Dios). En esa dialéctica el impulso fundamental no es el progreso continuo e indefinido, sino el ciclo, cuya forma se repite alternativamente en dos periodos: uno dogmático, al que seguiría otro crítico y escéptico; y así alternativamente[309].

Menéndez Pelayo tomó de la «escuela histórica» la idea de «genio de la raza», que incorporó a la comprensión de la historia. La raza da «unidad sustancial» a los pueblos y es «instrumento primario de la Providencia de Dios en la Historia». De aquí saca la conclusión, según Abellán, «de que la historia del pensamiento español es un «organismo intelectual» que emer-

---

[307] ABELLÁN, J. L., *ibíd.*, p. 440.

[308] Laín, P., *España como problema*, p. 12. Cfr. ABELLÁN, J. L., *o.c.*, p. 441.

[309] ABELLÁN, J. L., *o.c.*, p. 442.

ge a su vez del organismo vivo que es la nación, lo que no es óbice a su vez para que en el mero hecho de ser historia tenga sus propias leyes impuestas por el mismo objeto de su estudio»[310].

Tras la descripción de los hechos positivos, la tarea del historiador se ha de centrar en la lectura de los mismos, que Menéndez Pelayo llama «acción adivinatoria» de las intenciones que hicieron posibles tales hechos. En este sentido, la «acción adivinatoria» del historiador y la poesía se aproximan hasta confundirse, porque ambas llegan hasta la realidad oculta bajo apariencias fugitivas y mudables. Naturalmente, el recurso a la fantasía no exime al historiador de respetar las reglas técnicas de su oficio.

El método histórico de Menéndez Pelayo es una síntesis de atención a los hechos estudiados, enmarcándolos en el medio en que han tenido lugar, y de identificación con el autor de los mismos. Para comprender el alma de un pensador, comenta Laín, es necesario pensar con él, reconstruir idealmente el proceso dialéctico que él siguió y colocarlo en su propio medio histórico. «De donde se infiere que el genio filosófico de un pueblo o de una raza no ha de buscarse en sus filósofos de profesión, sino en el sentido de su arte, en la dirección de su historia, en los símbolos y fórmulas jurídicas, en la sabiduría tradicional de sus proverbios, en el concepto de la vida que se desprende de las espontáneas manifestaciones del alma popular»[311].

Para Pedro Laín, Menéndez Pelayo es «ejemplo», «paradigma» de cómo aproximarse a la historia de España con sentido constructivo, evitando los dos extremos, reconociendo lo positivo del pasado y abriéndose al futuro. Pero, en modo alguno, escribe Abellán, hay que calificar a Laín de «seguidor» de las ideas de Menéndez Pelayo. Laín ha hecho con Menéndez Pelayo lo que Américo Castro con Cervantes: rescatarlo de los «menendezpelayistas», del mismo modo que Castro rescató a Cervantes de los cervantistas[312].

Llevado por este espíritu, Laín emprendió la tarea de hacer otro tanto con la cultura española, rescatándola de las estrechas miras de progresistas y tradicionalistas. «En la España a que yo aspiro, escribe Laín, pueden y deben convivir amistosamente Cajal y Juan Belmonte, la herencia de san Ignacio y la estimación de Unamuno, el pensamiento de santo Tomás y el de Ortega, la teología del padre Arintero y la poesía de Antonio Machado».

La primera aplicación del método histórico de las generaciones a la realidad cultural española lleva el título de *La generación del noventa y ocho* (1945), en el que Laín trata de precisar el parecido generacional de los componentes de este grupo: Unamuno, Azorín, Baroja, A. Machado,

---

310 *Ibíd.*, p. 443.

311 Citado por ABELLÁN, pp. 444-445.

312 *Ibíd.*, p. 446, n. 87.

Valle-Inclán, Ganivet y Maeztu. Pedro Laín se propuso demostrar que existe una generación *literaria,* a pesar de que algunos componentes del grupo rechazaron su existencia. Laín escribe la «biografía» de esta generación española, la cual, a pesar de las diferencias ideológicas, tiene bastantes cosas en común, entre ellas, el amor a la patria. Por eso son conocidos con una palabra tan significativa para los españoles: «noventa y ocho». Con apenas unos cuantos datos históricos, Laín recrea la realidad española como se supone que la soñaron aquellos siete escritores. En el preámbulo a la obra, Laín transcribe siete frases pertenecientes a los siete escritores, en las que el sueño es la palabra clave: «la realidad no importa; lo que importa es nuestro ensueño» (Azorín); «De toda la memoria, sólo vale el don preclaro de evocar los sueños» (A. Machado), etc. Esta generación de escritores se adentró literariamente por los caminos interiores del hombre.

¿Cómo es verdaderamente la realidad, como la vemos o como la soñamos? La realidad es como la ven y como la sienten nuestros ojos soñadores, responde Laín. Si eliminamos del paisaje castellano su historia, sus personajes, sus gestas heroicas, etc., queda reducido a una soledad que sobrecoge. Pero, el paisaje también «se inventa». El relieve geográfico de Castilla, mesetario y llano, se presta admirablemente para recrear paisajes interiores animados por reinas, sabios, santos, conquistadores, etc. «Uniéndolo a los hombres que lo habitaron, a las hazañas que sobre él discurrieron, lo subjetivizó hasta convertirlo en el auténtico héroe de lo que podríamos llamar la novela histórica… La lectura del paisaje castellano fue una lectura patriótica y esperanzada; esperanza histórica en el héroe de ayer que se intenta resucitar y esperanza intrahistórica en el héroe de hoy que ha de retornarla a su pasada grandeza»[313].

La generación del noventa y ocho es una meditación esperanzada sobre las posibilidades de España como pueblo con sus características propias, aplicable también a la situación que ofrecía España en los años de la posguerra civil. Los siete escritores representaban una nueva tradición española, signo evidente de que España seguía viva. Si tomaron a Castilla como símbolo del renacer de España, fue porque esa tierra, despoblada y empobrecida, pero poderosa y majestuosa en tiempos pasados, albergaba en su lengua y en sus hombres suficiente sentido humano para poder resurgir de sus cenizas.

Ninguno estaba conforme con la España real que tenían delante; por eso prefirieron soñarla y renovarla con la imaginación. Eran patriotas, pero sin degenerar en patrioterismo. Al verdadero patriotismo, comenta Laín, se llega «por el minucioso conocimiento de España»[314].

---

[313] VIDAL BERNABEU, J., «Laín y su visión del 98», en *Cuad. Hisp.* (1992), pp. 470-471.

[314] LAÍN, P., *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, pp. 254-255.

LUIS LEGAZ LACAMBRA (1906-1980)

Hasta el desencadenamiento de la Guerra Civil (1936), la Facultad de Derecho de la universidad de Zaragoza contó con una plantilla de catedráticos muy activos e integrados en la vida de la ciudad. Juan Moneva, Miguel Sancho Izquierdo, Salvador Minguijón, Inocencio Jiménez, Luis del Valle, Manuel Lasala, J. Comín, etc. En esta Facultad realizó sus estudios Luis Legaz Lacambra (cursos 1922-28). Pronto entró en contacto Legaz con el catedrático Luis Mendizábal, defensor de la corriente iusnaturalista, siendo continuada después por Miguel Sancho Izquierdo y sus discípulos Enrique Luño Peña y el propio Luis Legaz[315]. La implantación de esta corriente en la Facultad de Derecho llegó a ser tan firme que dio lugar a una Escuela Aragonesa de Derecho Natural, de orientación neotomista.

Al acabar los estudios de licenciatura marchó a la universidad de Madrid para iniciar los cursos de doctorado. La Junta para Ampliación de Estudios le concedió una beca para estudiar en el extranjero, concretamente en la universidad de Viena (1930), considerada en esos momentos como la primera Universidad de Europa. Pero hubo otro motivo que le impulsó a elegir esta Universidad: ahí enseñaban Alfred Verdross y Johannes Messner, figuras afines al pensamiento iusnaturalista hispano. Así pues, contra lo que a veces se escribe, Legaz no fue a Viena para estudiar la Teoría pura del Derecho de Kelsen, sino a los autores mencionados, con cuyos planteamientos coincidía. Pero sucedió que en Viena se dejó ganar por la magia retórica de Hans Kelsen. A partir de entonces comienza a poner en práctica Luis Legaz lo que será una constante de su vida intelectual: cierto sincretismo o intento de armonizar posturas aparentemente encontradas. Aunque su tesis doctoral versó sobre Kelsen, Legaz no fue nunca un kelseniano, como tampoco fue seguidor de los muchos autores que influyeron en él: en derecho, además de los anteriormente mencionados, influyeron en él Schmitt, Larenz, Del Vecchio; en filosofía: Maritain, los existencialistas, Ortega y Gasset y Zubiri. De Viena le quedó el ropaje del formalismo neokantiano, pero en el contenido tendía a lo tradicional hispánico y escolástico. Legaz poseía el arte de la adaptación de todo aquello que le interesaba para actualizar su pensamiento.

Defendió la tesis doctoral en la universidad de Madrid (1932), obteniendo la nota máxima y el Premio extraordinario de Doctorado. Fue

---

[315] SANCHO IZQUIERDO, M., *Filosofía del Derecho y principios de derecho natural*, Zaragoza, L. General, 1943. Libro de texto varias veces impreso. La orientación filosófica es tomista. Escribió algunos estudios sobre las canciones de jota, que aprovechó para ahondar en el carácter aragonés. Juan Moneva y Sancho Izquierdo ejercieron una profunda influencia en la sociedad aragonesa de su tiempo, no tanto por las cualidades intelectuales de sus obras científica, cuanto por la autoridad moral que se ganaron ante la sociedad.

director de la tesis el profesor de Filosofía del Derecho de la universidad de Zaragoza, Dr. Alfredo Mendizábal[316]. Legaz volvió de nuevo a Viena con el fin de perfilar la tesis y prepararla para su publicación[317].

Durante los años de estudiante Legaz se relacionó con los profesores de tendencia social católica, y militó en el grupo de estudiantes católicos, de inspiración democrática. Luis Legaz, Recasens Siches y el joven profesor Enrique Luño Peña formaron parte de la dirección de la Federación Aragonesa de Estudiantes Católicos. Ante la caída de la Dictadura y la instauración de la II República, Legaz y otros jóvenes se sintieron llamados a participar directamente en la vida política de la ciudad y de la región a través de los partidos. Legaz se alistó en la Derecha Liberal Republicana, de Miguel Maura y Niceto Alcalá-Zamora, y concurrió a las elecciones (1931), habiendo obtenido pocos votos. Volvió a presentarse de nuevo bajo las siglas del Partido Republicano Conservador de Aragón (1933), una escisión de la Derecha Liberal, y el resultado fue decepcionante en cuanto al número de votos obtenidos. Legaz abandona la vida política activa y se centra en la preparación de oposiciones a cátedra universitaria. En el curso 1934-35 ganó por oposición la cátedra de Filosofía del Derecho de la universidad de La Laguna. El año 1935 obtuvo la cátedra de la universidad de Santiago de Compostela, por concurso de méritos.

La guerra civil rompió las relaciones del grupo de jóvenes profesores que de forma tan cohesionada se había mostrado hasta entonces. Unos se adaptaron a las nuevas circunstancias (Legaz, Luño Peña) y otros se expatriaron (Recaséns Siches, Ramos Sobrino, Medina Echevarría). Legaz, Recaséns y Ramos Sobrino son considerados como los introductores en España de la Escuela de Viena o de la Teoría Pura del Derecho de Kelsen.

Si la primera etapa política de su vida estuvo movida por el republicanismo moderado o democrático, como acabamos de ver, la segunda etapa fue de colaboración con el Nacional Sindicalismo, una vía media entre dos extremos: el comunismo y el fascismo, que son contrarios a la tradición y al espíritu cristiano de Europa. Esta etapa de su vida discurrió en la ciudad de Santiago de Compostela, de cuya Universidad fue rector (1942-47), y después en Madrid (1960). La tercera etapa coincide con el aperturismo del franquismo (1965), al que siguió la etapa de la Transición (1975), cuyo inicio aún pudo conocer. Legaz murió en Madrid el 2 de mayo de 1980[318].

---

[316] GIL CREMADES, J. J., «Filosofía del Derecho y compromiso político: Alfredo Mendizábal (1871-1981)», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. IV, Madrid, 1987.

[317] LEGAZ LACAMBRA, L., *Kelsen: Estudio crítico de la Teoría Pura del Derecho y del Estado de la Escuela de Viena*. Prólogo de Luis Recasens Siches, Barcelona, Bosch, 1933.

[318] RODRÍGUEZ, J. P., *Filosofía política de Luis Legaz Lacambra*, Madrid, Marcial Pons, 1997, p. 11. Un estudio sistemático de la evolución política de Legaz.

Luis Legaz dedicó la mayor parte de su vida a la enseñanza universitaria, a la participación en Congresos y a la publicación de libros y de artículos en numerosas revistas. La música fue su afición más conocida, que debió de heredar de su padre, el cual había sido profesor de música en el Seminario de Zaragoza[319]. Por temas de estudio, la Filosofía del Derecho fue la materia que él enseñó y en la que adquirió renombre internacional. Aunque él pensó opositar a la cátedra de Derecho Natural, por circunstancias del número de plazas disponibles se vio abocado a opositar a Filosofía del Derecho. Después no quiso ya enseñar Derecho Natural, a pesar de que el iusnaturalismo se convirtió en el nervio de su pensamiento jurídico. Su libro *Filosofía del Derecho* es la obra cumbre de Luis Legaz y, a la vez, resumen de su pensamiento; resultado de una mente que intenta armonizar elementos dispares, de diverso contenido y origen, en un todo ecléctico e inteligentemente unido.

Si para Hans Kelsen el derecho es norma, ley impuesta por el Estado, para Luis Legaz el derecho natural es libertad que se traduce en poderes de hacer y de exigir que representa el *suum* de la persona conviviente con otras. El ideal del Derecho es la justicia, pero ésta es un valor. Si hay cosas justas es porque hay acciones de los hombres que dan vida y realidad a lo que de otro modo es una mera y abstracta postulación. Las normas son una entidad lógica, pero son también acción de normar, y cuando se convierten en normas efectivas son socialización de comportamientos humanos. El ámbito de la ubicación del Derecho es, pues, el de la vida, realidad radical en la que se producen la acción y la conducta[320]. Tenemos pues que la realidad del Derecho natural consiste en la existencia misma del ser humano como persona que convive con otras personas. En este convivir con otras personas ofrece su esfera propia de libertad, lo que pertenece como propio al ámbito de su libertad. Este reconocimiento de su *suum* primario en relación con otros *suum* personales constituye el ámbito de la justicia natural. Cuando Legaz escribe sobre la persona, concibe a ésta como «religada» religiosamente, según la terminología de Javier Zubiri. En este sentido, Legaz es un «personalista cristiano».

Una faceta muy acusada de Legaz, sobre todo en sus últimos años, es la de teórico de los Derechos Humanos. Tres aragoneses: José Castán Tobeñas (1889-1969), Enrique Luño Peña (1901) y Luis Legaz son conocidos en España por sus obras sobre los Derechos Humanos[321]. El primero llegó a ser Presidente del Tribunal Supremo, y el segundo fue rector de la universidad de Barcelona (1945-51). El tema de los Derechos Humanos des-

---

[319] Cfr. la obra colectiva: *Luis Legaz Lacambra. Figura y pensamiento*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 1993.

[320] *Filosofía del Derecho*, 4.ª edic., Barcelona, Bosch, 1975, p. 264.

[321] CASTÁN TOBEÑAS, J., *Los derechos del hombre*, Madrid (2.ª), Reus, 1976; LUÑO PEÑA, E., *Derecho natural* (2.ª), Barcelona, Hormiga de Oro, 1950; ID., *Historia de la Filosofía del Derecho* (3.ª), Barcelona, La Hormiga de Oro, 1962.

borda lo jurídico y se adentra en lo ético y en lo político. ¿Cómo compaginó Legaz su papel de persona pública (profesor, rector, decano) durante el periodo del autoritarismo en España con la defensa de los Derechos Humanos? Volvamos al inicio de su vida política.

a) La persona y su dignidad

La militancia católica, democrática y republicana de los años juveniles de Legaz fue consecuencia de su concepción de la persona humana, del derecho y de la sociedad. La persona humana es en sí misma el valor primero, no es supeditable a la Cultura, a la Nación o al Partido. El Derecho se basa en la misma naturaleza racional del hombre, según la teoría tomista del derecho natural. Es, por tanto, una parte de la Moral, pues una y otra se fundamentan en la naturaleza racional y social del hombre, y en último término en Dios, autor de la misma.

No tardó Legaz en encontrar al filósofo católico que en aquel momento mejor representaba el humanismo cristiano: Jacques Maritain y su idea de «humanismo integral», síntesis de vida espiritual y de compromiso con las realidades temporales[322]. No basta ya la retórica del humanismo clásico («el hombre es el centro del universo»), sino que hay que tomar la frase evangélica «el hombres es hijo de Dios y hermano de Jesús» con todas sus consecuencias. La dignidad de la persona humana pasa al primer plano de las realidades, y todo lo demás queda reducido a medio para el bien o felicidad del hombre. ¿Incluida la propiedad privada, base del liberalismo? No cabe la menor duda, porque una cosa es el derecho radical a la propiedad privada, reconocido en la doctrina social de la Iglesia, y otra cosa es el carácter social de la propiedad, que limita ese derecho cuando está en peligro otro derecho anterior, como es la dignidad humana y todo lo que ello comporta en el plano material, cultural y espiritual. La postura democristiana rechaza los dos extremos: el liberalismo burgués, que sólo ve en los derechos humanos una defensa a ultranza de sus intereses, pero no cree en el valor moral de aquéllos. Por eso, su antimarxismo es totalmente interesado. «Nadie más justo que el burgués, cuando de los suyo se trata», escribe Legaz[323]. El marxismo y otros colectivismos, aun cuando tienen aspectos sociales positivos, sin embargo supeditan la persona y la moral a intereses que, desde un punto de vista cristiano, son secundarios. En sus orígenes, la filosofía política y social de la democracia cristiana es un liberalismo que tiende a ser radical. Cree en los derechos innatos del hombre, pero sin absolutizarlos, pues conllevan un deber: el de respetar esos mismos derechos en todas las personas y el de contribuir a que se realicen en todos. La dimensión social de los derechos del hombres es inalienable.

---

[322] Peces-Barba, G., *Persona, Sociedad, Estado. Pensamiento social y político de Maritain*, Madrid, Edicusa, 1972.

[323] «Ideas sobre la justicia», en *Renovación social* (Oviedo), año VI (2.ª época) N.º 102, pp 454.

Los derechos sólo tienen sentido dentro de la comunidad o sociedad, porque es ahí donde son reconocidos, respetados y realizados. Las personas somos, por naturaleza, seres sociales; estamos hechos para vivir en sociedad. El Estado de Derecho es hoy la forma política que mejor los garantiza por su mismo carácter democrático y social. La Democracia cristiana supera al viejo liberalismo burgués en el reconocimiento del carácter social del Estado, lo que equivale a «positivizar» las exigencias o derechos naturales de la persona de cara a su realización como realidad digna y valiosa en sí misma. Y esto se va realizando dentro de un proceso indefinido. Así pues, la libertad (Liberalismo) es el punto de partida del Estado de Derecho, pero para que éste sea verdaderamente positivo, hace falta que aquélla vaya acompañada de la justicia (Democracia). La libertad del liberalismo tiene sentido negativo (libertad frene al Estado, que tradicionalmente ha sido opresor). Esto no es suficiente, porque la persona exige tanto la libertad como la justicia, es decir, poder disponer de medios jurídicos y materiales para ejercer la libertad en toda su amplitud (libertad positiva). He ahí, pues, la definición de Derecho desde una postura personalista: el ordenamiento jurídico supeditado a la realización de la persona como fin, o según Maritain, a la realización integral de la persona. Legaz se mueve también en la línea propugnada por E. Mounier, fundador de la «revolución personalista».

El personalismo es un antiindividualismo y un antiestatalismo. Lo primero porque los derechos humanos son derechos naturales, de todas las personas, lo que conlleva el deber de respetarlos en su integridad y universalidad. Lo segundo, porque aun reconociendo que el Estado justifica su existencia como defensor de los derechos humanos, éstos limitan la acción del mismo. Por aquí pasa la línea divisoria entre liberalismo burgués, dictadura y Estado de Derecho. Al reconocer este último sus propios límites frente a los derechos de las personas, equivale a ponerse al servicio de las mismas, cumpliendo la esencia del Derecho. Pero, así como la Dictadura es en sí misma perversa porque suprime el Estado de Derecho poniéndolo al servicio de valores no compatibles con la dignidad de la persona humana, en cambio la Revolución puede tener sentido positivo si crea un orden jurídico formal mejor que el existente[324]. Este nuevo orden jurídico es una profundización en el Estado de Derecho. Históricamente se ha avanzado trasformando el estado feudal, nacional, en Estado de Derecho. Este no consiste en un mero procedimiento, sino en una realidad axiológica en la

[324] «Ninguna revolución se justifica en sí misma, sino por su intención de crear un orden jurídico mejor, por lo cual presupone o la ausencia de un orden jurídico o la existencia de un orden jurídico injusto o ineficaz. En este sentido toda revolución posee un valor ético, Mas, por lo mismo, una revolución que no crea un orden jurídico formal o que prescinda de todo criterio ideal jurídico encarna un disvalor, un «no deber ser». Cfr. «El Estado de Derecho en la actualidad. Una aportación a la teoría de la juridicidad», *en Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, Madrid, 1933.

que prima la dignidad humana y la Ley, nacida de la voluntad popular, que es soberana.

Pero, ¿no existe el peligro de que la «masa» convierta la Ley en una dictadura? Sí existe, porque en Alemania se llegó al Nacional Socialismo por la vía democrática. Luis Legaz, influido por las ideas orteguianas de *La rebelión de las masas*, en cierto momento se muestra reticente acerca del Estado democrático de Derecho, y prefiere el Estado Liberal de Derecho, entre cuyos principios está la defensa irrevocable de la persona y sus derechos, empezando por la libertad y la igualdad. Esto implica que no se pueden suprimir los derechos, ni se puede enajenar bienes o quitar algún derecho con el fin o pretexto de implantar una justicia homogeneizadora. Ni, como sucedió en España, se podía contraponer la República a la Libertad, porque mientras aquélla es una mera forma de Estado, ésta es un derecho inalienable de la persona. En materia religiosa, por ejemplo, la República debe ser neutral (laica) para asegurar la libertad e igualdad religiosa de los ciudadanos; la República no debe privilegiar a una religión sobre las demás. Pero tampoco debe identificarse con la posición contraria: la antirreligiosa, porque atenta contra la libertad y el derecho a practicarla y enseñarla.

Para evitar los excesos del Estado, es necesario la existencia de un Tribunal de Garantías Constitucionales.

b) El Estado

Acabada la guerra civil, el bando vencedor impuso un Estado nuevo basado en el poder autoritario. La distinta suerte corrida por cada uno durante la contienda, y la forma como cada cual vivió aquellos acontecimientos, hizo que las personas del mundo del saber, de la enseñanza, de las artes y de la política, al final de guerra se vieran en la alternativa de tener que optar por exiliarse, acomodarse a las circunstancias o colaborar. Luis Legaz está entre los últimos, junto con otros grandes juristas, como Sancho Izquierdo, Corts Grau, etc. Legaz autocensuró sus propias obras en aquellos puntos en que no se adecuaban al nuevo Estado. Legaz repite que, como consecuencia de las guerras, el Estado Liberal de Derecho ha entrado en crisis y, por tanto, es inviable. Esto justifica la existencia de un Estado más moderno: el Nacionalsindicalista, de carácter totalitario y basado en el humanismo de nuestros «clásicos». Sesgadamente interpretados, añadimos nosotros. Legaz tiene que hacer un difícil equilibrio: afirmar a la persona, porque el estado totalitario español es católico, pero sin negar la exaltación del Estado, hasta el punto de que prevalezca sobre aquélla. ¿Es esto lo que enseñaban los teólogos de la Escuela de Salamanca? Evidentemente no, porque fueron los primeros defensores de los derechos de la personas. Con ellos nació el Liberalismo. La postura que adopta ahora Legaz es incompatible con la de Maritain, antes tan admirado y ahora

tan denostado, y de su director de tesis, Dr. Alfredo Mendizábal. Lo mismo ocurre respecto de Hans Kelsen y su «teoría pura del derecho»[325].

El Estado de Derecho es fundamentalmente Derecho (imperio de la ley) antes que Estado o poder. Pero Legaz desconfía ahora del Estado en cuanto orden jurídico (formal) y pone el énfasis en el contenido. No niega valor al Estado Liberal de Derecho, pero lo considera derrotado por las circunstancias europeas y por su exceso de formalismo. En él los partidos se multiplican y la división va en perjuicio de la mayoría. Además, el Estado Liberal de Derecho ha caído en poder de las masas, que imponen sus gustos y sus exigencias al mismo Estado. Esto lo corrige el Estado totalitario, porque en él las masas actúan jerárquicamente y de acuerdo con los valores éticos, religiosos y nacionales o históricos del Estado. El papel legitimador que desempeña el Derecho en el Estado Liberal para la defensa de la dignidad de la persona, en el Estado totalitario el Derecho se identifica con el interés nacional. Ante una hipotética alternativa: o Derecho (Constitución democrática) o Estado nacional sindicalista, tiene la prioridad el segundo. La «voluntad popular» auténtica es la depositaria e intérprete de los destinos nacionales, que deben prevalecer sobre cualquiera otra consideración. El destino histórico de España es de orden ético, espiritual y universal. Es, por tanto, antitético con el marxismo materialista y ateo, e incompatible con las democracias, liberales y populares, por carecer éstas de un proyecto nacional. Cuando Legaz escribe todo esto está ya más cerca de Donoso Cortés que de H. Kelsen. Identifica los valores del Estado nacional sindicalista con los valores que históricamente viene defendiendo la Iglesia católica. España es un instrumento del que se sirve la divina providencia para mantener en el mundo las esencias espirituales.

En torno al año 1951 se observa una inflexión en su teoría sobre el Estado de Derecho, como una especie de querer empalmar con las ideas mantenidas en 1934, pero sin asumirlas del todo. Es una postura un tanto ecléctica. Este cambio se pudo deber al desenlace de la guerra mundial y al triunfo de la Democracia sobre el Fascismo y el Nazismo. Por otra parte, la fórmula del Estado totalitario español no había tenido buena acogida entre los teóricos del Derecho. Así, pues, aquí podría estar la clave de ese término medio que va buscando Legaz. Si en años posteriores a la guerra civil había mantenido que la esencia del Estado era el Derecho, ahora matiza que no vale cualquier Derecho, sino aquel que dota de una específica estructura y contenido a una comunidad política. La esencia, el contenido del Estado de Derecho es la juridicidad. No se identifica, por tanto, con un valor o ideología, como el poder, la cultura, la economía, etc., sino con el Derecho.

---

[325] LEGAZ LACAMBRA, L., *Introducción a la Teoría del Estado Nacionalsindicalista*, Barcelona, Bosch, 1940; Id., *Estudios de Doctrina Jurídica y Social*, Barcelona, Bosch, 1940; ID., *Introducción a la Ciencia del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1943. Cfr. LACASTA ZABALZA, J. I., *Cultura y Gramática del Leviatán portugués*, Zaragoza, PUZ, 1988.

El reconocimiento del Derecho como el fundamento del Estado es un avance respecto de las posiciones mantenidas en los años anteriores, pero, al no especificar el contenido del Derecho, queda éste reducido a una forma vacía. Porque, ¿de dónde procede el Derecho? ¿De la autoridad o de la voluntad popular? Según sea la respuesta estaremos ante un Estado de Derecho totalitario, aunque se revista de lenguajes democráticos, o ante un Estado de Derecho democrático. Posiblemente, en el deseo no explícito de justificar el Estado de Derecho español, Legaz separa Derecho y Estado, mostrando que es el Derecho el que da legitimidad al Estado, porque el Derecho es sinónimo de libertad organizada, social. Pero Legaz no aborda la legitimidad del Derecho, que era la cuestión clave del Estado de Derecho español en aquellos momentos. Por eso Legaz centra todo su discurso en los grandes valores que ampara el Derecho: la persona humana, la libertad y la justicia. Las reflexiones de Legaz eran perfectamente asumibles por su carácter neutral, porque no hacían referencia al caso español. Legaz esquiva constantemente esta cuestión en los puntos conflictivos. Por una parte se muestra defensor de los derechos humanos, por otra matiza que lo importante para un Estado de Derecho no es el cumplimiento material de los mismos, sino su espíritu. Así, los ciudadanos se pueden sentir libres sin necesidad de gozar de los derechos políticos. Lo mismo cabe decir respecto de la justicia. El Estado de Derecho español queda, pues, legitimado porque respeta los derechos humanos, y además lo hace desde una visión personalista y cristiana, lo cual confiere al Estado un valor ético. Pero, repetimos, el personalismo que defiende Legaz en estos momentos no es el de la sociedad democrática, de inspiración mariteniana[326].

c) Los derechos humanos

El humanismo personalista de Maritain «integra» las dos dimensiones de la persona: la social y la individual, evitando tanto el individualismo liberal (el individuo es un ser autónomo y la sociedad es la suma los individuos) y el colectivismo (supremacía absoluta de la sociedad). Considerada la persona «sociológicamente», la comunidad es antes que el individuo, y la humanidad antes que la comunidad particular; pero, considerada «axiológicamente», la persona es el valor primero.

Las circunstancias bélicas de España hicieron cambiar de opinión a Legaz en este punto, y pronto vemos a Legaz contratacando las críticas de Maritain al Estado totalitario español. Pero, pasados unos pocos años, Legaz volvió a recuperar el humanismo integral que había defendido antes de la guerra civil.

De acuerdo con la tradición de los clásicos españoles del Derecho Natural, Legaz afirma la bondad de la naturaleza humana y las posibilida-

---

[326] ID., *Derecho y Libertad*, Buenos Aires, Aabeledo, 1952; Id., *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1953 (varias ediciones); ID., *Humanismo, Estado y Derecho*, Barcelona, Bosch, 1960.

des morales de la voluntad y de la libertad para el bien. Asimismo, se declara iusnaturalista cristiano: reconoce la prioridad de los valores y derechos de la persona humana. El Derecho no es una creación convencional del hombre, sino que éste lo crea con el fin de que la dignidad y los derechos del hombres queden salvaguardados. Estos son los que guían a la razón en la elaboración del Derecho.

En síntesis: Legaz se declara humanista, personalista y cristiano. El humanismo, en cuanto afirmación de lo humano no sólo no es compatible con lo espiritual, sino que lo espiritual es su perfeccionamiento, la máxima perfección de las posibilidades que encierra la humano. Visto desde esta perspectiva, el cristianismo es un humanismo; quien mejor lo realiza. Legaz es también iusnaturalista: cree que existen unos contenidos intrínsecamente racionales, inmodificables por el hombre, pero, como cualquier otro contenido moral, no son independientes de la libertad, autonomía y responsabilidad de hombre en cada momento de la historia. Ello quiere decir que corresponde al hombre descubrir, no crear, esos puntos de referencia que le orienten en las situaciones conflictivas que se le planteen.

La afirmación de la dignidad humana y de los derechos del hombre es permanente en el Legaz de los últimos años, aunque sigue sin bajar a la concreción del caso español. «Nuestro ilustre iusfilósofo, con esa consustancial y prudente equivocidad que le caracterizaba, se cuida mucho de no especificar demasiado en qué consisten esos derechos[327]. Legaz no es explícito respecto a los derechos políticos de los españoles, aunque sí es más explícito respecto a algunos derechos personales y sociales, como la no discriminación racial, el derecho a la vida del nasciturus, absoluta negación de la pena de muerte, libertad religiosa, derecho a la ayuda social del Estado.

En uno de sus últimos escritos, el Prólogo a la obra de D. José Castán Tobeñas *Los derechos del hombre* (2.ª edición, 1976), plantea una paradoja que a él personalmente le hace reflexionar y, tal vez, enfrentar con valentía el caso de España. No olvidemos que se había iniciado ya el periodo de la transición:

> «Los derechos humanos, son derechos naturales, y en la existencia de esos derechos consiste el derecho natural. Sin embargo, también es verdad que la filosofía hoy dominante no es la del iusnaturalismo y se da la paradoja de que la universalización de la creencia en los derechos humanos vas acompañada de una creciente relativización, en la filosofía de los que los propugnan, de las razones que justificarían esa extensión. Es decir, se cree universalmente que deben ser reconocidos y protegidos los derechos humano, aunque no se comparte con la misma unanimidad ningún sistema filosófico que los fundamente. O, lo que es lo mismo, no hay ninguna doctrina iusnaturalista, ningún sistema de Derecho natural que sea universalmente aceptado; pero se da una aceptación práctica de la realidad a la que inten-

---

[327] DÍAZ, E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984, pp. 128-129.

cionalmente se refieren aquellas doctrinas, es decir, la esfera de la libertad y la dignidad de las personas, cristalizada en derechos humanos, derechos naturales que se positivizan y se institucionalizan técnicamente por los ordenamientos positivos. Esto, ciertamente, es lo que en definitiva importa y lo que a su vez puede convertirse en motivo de desinterés hacia las fundamentaciones iusnaturalistas, que pueden quedar en el marco de las declamaciones retóricas. Acaso en España hemos experimentado una inflación iusnaturalista, que, sociológicamente, ha servido para legitimar una legislación que ha recortado con exceso los derechos de la persona proclamados en otras normas y declaraciones programáticas, y en definitiva se ha favorecido así un positivismo legalista que ha sido la expresión de la mentalidad jurídica realmente dominante en los sectores más oficiales del país[328].»

9. LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA

Se empezó el siglo XX buscando una salida a la «crisis de fundamentos», como consecuencia del cansancio ocasionado por la positivización de la vida. La Fenomenología abrió nuevos horizontes metodológicos y temáticos, como la antropología filosófica. El materialismo dialéctico y el positivismo lógico polarizaron la filosofía en los años posteriores a la segunda posguerra mundial. En los últimos tres decenios de este siglo encontramos una filosofía firmemente arraigada: la Teoría crítica o Escuela de Frankfurt, y, a su lado, la huella de los movimientos filosóficos que se han ido sucediendo: irracionalismos, formalismos y estructuralismos, que comparten la idea de la «muerte» del sujeto. Los años de la posmodernidad se han caracterizado filosóficamente por el pesimismo, por la conciencia de fin de una historia de más de dos mil años de pensamiento. La filosofía se está limitando a ser una hermenéutica sin fin o una deconstrucción interminable. En la posmodernidad no hay sitio para la crítica. Algunos interpretan esta situación como un tiempo de espera o preludio de una nueva era del pensar, menos racionalista y más poética, integradora de lo uno y de lo otro, de la razón y del sentimiento, del logos y del valor. Si nuestra «realidad» es distinta de la que motivó el surgimiento del pensamiento filosófico, parece inevitable que se llegue a un nuevo pensar.

Para poner término a esta historia del pensamiento en Aragón, hemos elegido a los dos pensadores que, a nuestro juicio, más se han significado en cuanto a creatividad en los últimos años: Alfredo Fierro y Andrés Ortiz-Osés. El primero filosofa sobre la religión y el hecho cristiano desde una postura agnóstica en lo religioso y secularista en lo político. La secularización de la vida pública española, que equivale a afirmar el ejercicio libre de la religión y la libertad para pensar y expresar las ideas religiosas, ha posibilitado la formación de diálogos fecundos en torno a las

---

[328] LEGAZ Y LACAMBRA, L., Prólogo, *o.c.*, pp. III-IV.

relaciones fe-cultura, fe-razón, pero sin intención apologética o sectaria. Alfredo Fierro representa la postura más radical y secularista. Creemos que la fecundidad de estos encuentros entre creyentes, agnósticos y ateos ha contribuido al aumento en nuestra patria de los estudios sobre la religión desde la historia, la fenomenología y la filosofía.

La neo-hermenéutica de Ortiz-Osés no se limita tanto a interpretar los textos escritos del pasado cuanto a enseñar a leer los signos de nuestra cultura, aportando claves psicológicas, antropológicas y filosóficas. Como hermeneuta, Ortiz-Osés enseña a reconstruir el sentido perdido de los fenómenos culturales, a desmitificar falsos sentidos y a desvelar posibles nuevos sentidos. Su gran objetivo es mediar en el conflicto de las interpretaciones, mostrando la verdadera realidad del ser humano: su dialogicidad.

ALFREDO FIERRO BARDAJÍ (1936)

Alfredo Fierro no es un filósofo en el sentido convencional de la palabra, puesto que la filosofía nunca ha sido para él la ocupación primera de su vida intelectual[329]. Más aún, Fierro confiesa que sigue siendo bastante escéptico respecto de cualquier filosofía que no esté conectada con las ciencias de la experiencia[330]. De joven se ocupó de la filosofía, pero en razón y en el horizonte de un interés teológico. Con el paso de los años, la filosofía ha dejado de ser para él *ancilla theologiae* y se convirtió en crítica de la razón teológica, incluso en antagonista de la misma. Del interés por la filosofía nació más tarde su interés por las ciencias humanas, en especial por la psicología y la antropología científica. En estos momentos, su actitud respecto de la filosofía es de «despego» y de «desengaño», análogo al que han sufrido algunos cultivadores de las ciencias humanas con formación inicial de sello filosófico, como Piaget (*Sabiduría e ilusiones de la filosofía*) y Lévi-Strauss (*Tristes trópicos*). A pesar de su «divorcio» con la filosofía, reconoce que permanece vivo en él su amor inicial hacia la misma.

Para nosotros, la inclusión de Fierro entre los pensadores aragoneses de este siglo está justificada por la temática de los libros publicados, a caballo

---

[329] Alfredo Fierro nació eventualmente en Soria (3-X-1936), ciudad en la que sus padres estaban pasando las vacaciones cuando estalló la guerra civil. Esta fue la causa de que sus padres prolongaran la estancia en dicha ciudad antes de volver a Zaragoza. Estudió el bachillerato en el colegio de La Salle y la Filosofía en el Seminario de Zaragoza. Entre 1954-1961 estudió la Teología en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Obtuvo el doctorado en Teología con una tesis titulada: *Sobre la gloria en San Hilario*, Roma, Universidad Gregoriana, 1964. Ha sido profesor de Teología en el Seminario de Zaragoza.

[330] «Durante algún tiempo ha sido sumamente escéptico respecto a la filosofía. Aún si detenerme en ella, he confiado más en las ciencias empíricas y en los modelos teóricos que de éstas —y no del pensar filosófico— se desprenden. Y, desde luego, ha desconfiado de aquella filosofía que hace caso omiso de la ciencia o que acaso alardea de ignorarla». Cf. *Anthropos. Revista de Documentación científica de la cultura*, 161 (1994). Número monográfico dedicado a Alfredo Fierro, p. 24.

entre la teología, la filosofía de la religión y las ciencias del hombre. No es, pues, la filosofía como tal lo que apreciamos en estas obras, sino el vigor intelectual de su autor, la existencia de un discurso plenamente racional, libre, coherente y llevado hasta sus últimas consecuencias. Cada uno de los temas tratados (historia, teología, política, sociedad, hombre, etc.) va acompañado de un fuerte soporte filosófico. Según sus propias palabras, Fierro siente con gran fuerza la pasión por el conocimiento, la voluntad de racionalidad y de aprehensión teórica de la realidad humana. Con ella tienen que ver algunos pertinaces esquemas racionales, acaso racionalizaciones, emergentes y determinantes una y otra vez a través de los cambios[331].

La biografía intelectual de Alfredo Fierro es inseparable de su biografía vital; aquélla no se explica sin ésta. Esto, que es algo común en cualquier escritor, en el caso de Fierro reviste características propias, y su caso personal puede ser considerado como la representación viva del drama espiritual e intelectual sufrido por muchos sacerdotes y seminaristas de su generación, quienes interpretando a su manera el «aggiornamento» del Concilio Vaticano II (1962-1965), dieron a sus vidas un giro de 150 y hasta 300 grados. Empleando la terminología kantiana, una parte considerable de clero joven español interpretó la renovación conciliar como un «despertar del sueño dogmático de la razón». A la pérdida de las seguridades espirituales e intelectuales siguió la búsqueda de nuevas identidades personales, que unos encontraron en la filosofía y la psicología, y otros en la actividad política. La secularización de esta parte del clero (por lo general eran personas dinámicas y bien preparadas intelectualmente) fue el punto de partida del proceso de secularización de la sociedad española impulsado por estos mismos exclérigos, militantes después en los partidos de izquierda. Alfredo Fierro está entre los clérigos que, poco a poco, fueron dando a su vidas un giro total.

Aligerado del peso del «dogmatismo teológico», Fierro emprendió un vuelo de la razón sin retorno, fue posándose en todas las filosofías que salían a su paso y dejó tras de sí su mundo intelectual en ruinas:

> «Sí que he de enjuiciar con alguna severidad la circunstancia de haber sido especialmente vulnerable a los pensamientos, las corrientes culturales y —me temo— las modas ideológicas imperantes en cada momento… Posiblemente soy un producto típico, banal, de los aires —y de los cambios de aire— intelectuales circulantes en España en la segunda mitad del siglo. He sido no sólo receptivo, sino en exceso permeable y vulnerable a las presiones culturales del momento[332].»

Con excepción de un libro de tipo histórico, los demás libros son obras de reflexión y de creación. Alfredo Fierro posee una enorme capacidad discursiva, escribe con precisión y con elegancia. Su estilo es fluido y emplea las palabras justas en cada frase. La exposición es clara, ordenada

---

[331] *Ibíd.*, p. 32.

[332] *Ibíd.*, p. 33.

y conceptualmente rigurosa. Tal vez resulte un poco prolija debido a lo reiterativo de los temas tratados. Aunque cada libro de Fierro encierra interés suficiente para analizarlo por separado, hemos optado por exponer las ideas fundamentales que encierran sus libros siguiendo el hilo de la biografía de su autor, porque la vida y la obra están íntimamente involucradas en el caso de Fierro:

> «Corresponde a la racionalidad proceder al desmontaje de sí misma, desentrañar y desarticular sus propios presupuestos, sus complicidades. Ese, desde luego, ha sido mi aprendizaje del uso de la razón; y ése va a ser el hilo argumental del relato a continuación: narrar cómo aprendí, cómo un proyecto de racionalidad, ejercitado al comienzo dentro de la teología, ha ido socavando sus propios fundamentos iniciales y se ha trasladado, primero, a una teoría de la religión y, más tarde, a la investigación y al conocimiento empírico de la condición humana[333].»

Alfredo Fierro comenzó su carrera docente enseñando Teología Fundamental en el Seminario de Zaragoza (1964-67). Hasta aquellas fechas, la única fundamentación de la teología que se enseñaba en los centros eclesiásticos era la «dogmática», conocida también como «positivismo teológico» o aceptación de los «datos» de la revelación[334]. Cuando se instauró en la Iglesia este tipo de fundamentación de la teología (Concilio de Trento), fue un avance respecto de la teología escolástica, envuelta hasta entonces en sutilezas dialécticas y sin contacto con el dato revelado y de la tradición. Tras el Concilio Vaticano II, el positivismo teológico era ya inviable debido a su inmovilidad respecto del devenir histórico de la Biblia, de los dogmas y de la tradición. El libro de Fierro titulado: *Teología: punto crítico* (1971) es una completa exposición del significado que históricamente ha desempeñado el positivismo teológico, así como de los límites que encierra:

> «Entre el positivismo dogmático y el nuevo tipo de teología requerido actualmente debe mediar lo que Gaston Bachelard y algunos estructuralistas han denominado «ruptura epistemológica», es decir, un corte en el flujo histórico de las ideas, que introduce a una nueva problemática en discontinuidad con la anterior, rehaciendo las categorías básicas del conocimiento[335].»

Vista esta obra desde el conjunto de la producción filosófico teológica de Fierro, puede ser calificada de obra propedéutica, porque ahí aparece el programa que se propone realizar, que es esencialmente crítico: «traba-

---

[333] *Ibíd.*, p. 14.

[334] «Los principios básicos de la teología positivista pueden sustanciarse en esta secuencia lógica: Dios habla en la Biblia como en un oráculo; las palabras, pensamientos y enunciados de la Biblia son palabras, pensamientos y declaraciones de Dios; el creyente y el teólogo que los acepta queda dotado del punto de vista de la divinidad...», en *Teología: punto crítico*, Dinor, Pamplona, 1971, p. 114. En esta misma línea, FIERRO publicó un importante estudio, titulado *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, Salamanca, Sígueme, 1971. «Para mí, Teilhard de Chardin ha constituido un poderoso estimulante de reflexión teológica» (Prólogo, 11).

[335] *Ibíd.*, p. 506.

jo de invalidación y des-formulación» respecto de la teología positiva y tradicional[336].

La forma tradicional de legitimar o fundamentar la fe acabó por no satisfacer a Alfredo Fierro, quien siguió buscando nuevos fundamentos porque así se lo exigía la razón. «Se trata de diseñar una fe y una teología razonables». Fue un momento crucial de su vida, porque «no se invoca el poder de la razón sin peligro para el aprendiz de brujo». En efecto, esta «llamada a la razón» comenzó arrasando toda construcción dogmática de la fe, siguió la crítica de la razón teológica, y acabó sacándole del recinto de la teología. Todo un proceso lógico que tiene su punto de partida en el momento en que el «llamamiento a la racionalidad» lo superpone a la «razón teológica». En ese duro combate intelectual, Fierro acudió a la teología existencial (1970-73), esperando encontrar ahí la racionalidad religiosa que el positivismo teológico le negaba[337]. No fue suficiente. Durante los años 1971-74 aplicó la piqueta de la crítica a desmontar el edificio de la dogmática positivista. Fierro toma la palabra «crítica» en sentido kantiano: examen de las condiciones de posibilidad del pensamiento teológico. Primero fue la obra anteriormente citada *Teología: punto crítico* (1971), una especie de arqueología del saber y del discurso, dispuesto por Foucault. Después siguieron *La fe contra el sistema* (VD, 1972); *El crepúsculo y la perseverancia* (Sígueme, 1973)[338], *La imposible ortodoxia* (1974), en la que muestra la imposibilidad racional de toda teología fundamental, incluidos los proyectos teológicos más avanzados hasta aquel momento: K. Barth, R. Bultmann, K. Rahner, J. B. Metz, P. van Buren, P. Tillich.

> «… Queda pendiente, no resuelta, la cuestión del fundamento, de la legitimidad de la fe; y cómo, no sólo el positivismo teológico, sino, a la postre, la ortodoxia en cuanto tal, ya católica, ya protestante —cada una de ellas por diferentes motivos— es incapaz de cimentar o defender sus propios presupuestos, incapaz, por tanto, de llevar a buen término el proyecto de una teología fundamental[339].»

Aunque la fe cristiana ha perdido la apoyatura racional, sin embargo, «los europeos de hoy no somos libres para abandonar el uso de la razón que la Ilustración contribuyó a difundir. Por eso, no somos libres para una fe pura predicada por Barth. Antes al contrario, hay que examinar en qué condiciones el creyente y el teólogo pueden ser razonables y —lo que es lo mismo— racionales. No lo son, desde luego, bajo régimen de ortodoxia».

---

[336] ID., *Imposible ortodoxia*, p. 25.

[337] En la obra *La fe y el hombre de hoy*, Madrid, Cristiandad, 1970, Fierro presenta la fe como un modo de existencia, como adhesión personal, como actitud hacia el misterio.

[338] Una vez que ha sido puesta en entredicho la identidad del cristianismo, «la pregunta no versa sobre *cuál* sigue siendo la significación del cristianismo, sino sobre *si* tiene alguna significación. No es asunto de naturaleza o cualidades, sino de identidad y de existencia. Ser o no ser», p. 96.

[339] *Anthropos, o.c.*, p. 18. Cf. *La imposible ortodoxia*, Salamanca, Sígueme, 1974.

Así pues, si la fe no halla legitimación por vía racional, queda otro camino: el de la práctica emancipadora, una hipótesis que gozaba en aquellos años de gran aceptación entre los cristianos progresistas, etiquetados como «Cristianos por el socialismo». Con este fin escribió Fierro la obra *El evangelio beligerante* (1975), «una introducción a la teología o a las teologías políticas de hoy» (Prólogo)[340]. Aquí no son ya las dificultades procedentes de la razón, de la atroz realidad del mal, o de una cultura secularizada. Son las que vienen de los hechos sociales de injusticia y opresión, del escándalo de las iglesias al lado de los poderosos, y del cariz predominantemente ateo de la militancia de la liberación del hombre. La legitimación, por tanto, ha de buscarse del lado mismo del escándalo: de la presencia pública e histórica de una fe con proyección práctica liberadora. La crítica teológica consiste entonces en crítica de la religión de cristiandad. Sólo es posible, sólo es legitimable, razonable y presentable una fe mediante la praxis liberadora[341].

La hipótesis plateada en esta obra por Alfredo Fierro consiste en mostrar que la lógica marxista, es decir, los principios del materialismo histórico, no implican la eliminación de la imagen de Dios. Desde el punto de vista teórico, parecía posible que los cristianos se pudieran adherir a una práctica política tan deudora, o más, de Marx que de Jesús. A juicio de los teólogos de la liberación, las teologías de la praxis legitimaban el sentido de la fe cristiana por su sentido emancipador, que es el sello de identidad del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, Fierro acabó mostrando en otra obra, titulada *Presentación de la teología* (1980), que ni ésta ni otras teologías eran viables desde el punto de vista teórico[342]. Así pues, ni la teología política (Metz), ni la teología de la liberación (Gutiérrez), ni la teología radical y de la secularización (Bonhaeffer, Cox, Robinson) tenían sentido como teologías positivas. En consecuencia, a la teología no le queda otra salida que conformarse con ser «crítica, negativa y simbólica».

La cuestión de la teología, escribe Fierro, ha dado de sí todo lo que podía dar[343]. Desde el punto de vista metodológico, la teología no es posi-

---

[340] FIERRO, A., *El evangelio beligerante*, Estella, Verbo Divino, 1974. Traducido al portugués (*O evangelio beligerante*, Sao Paulo, Paulinas, 1982) y al inglés (*Exodus event and Interpretation in political theologies*, Nueva York, Orbis, 1983).

[341] *Anthropos, o.c.*, p. 20. «Se procura poner de acuerdo lo que el cristianismo hace con lo que el cristianismo dice, piensa, cree. La fe salta con eso al plano de la praxis. El creer teologal no se identifica ya con un pensar, sino con un hacer; no equivale tanto a la concepción del mundo cuanto a la acción sobre el mundo; no es mirada de espectador, es compromiso militante», *El evangelio beligerante*, p. 37.

[342] FIERRO, A., *Presentación de la teología*, Barcelona, Laia, 1980.

[343] *Ibíd.*, «La crítica filosófica de la religión», en *Religión*, Ed. de José Gómez Caffarena, Madrid, Trotta, 1993, pp. 179-194; ID., «Comprensión y explicación del hecho religioso», en J. GÓMEZ GAFFARENA y J. M. MARDONES (Eds.) *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, I, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 59-84; ID., «Filosofía y ciencias de la religión», en *Estudiar la religión*, II, pp. 27-72.

ble; por eso tiende a nutrirse «de la fragilidad y las grietas» de otras discursos. Hasta el «pensamiento débil» es capaz de aliarse a la teología, porque ésta anda a la caza de los resquicios. Sin embargo, la pregunta por lo divino persiste, aunque se haya decretado que la teología es inviable metodológicamente. En realidad, siempre ha sido difícil y hasta insoluble la cuestión de Dios, pero la persistencia de la pregunta por lo divino ha hecho que la teología no desaparezca o que se vaya recreando en cada generación. Así lo han hecho los grandes teólogos de nuestro siglo (Barth, Bultmann, Rahner, Metz, Pannerberg) y de la centuria anterior (Ristschl, Harnack, Troeltsch) y la Escuela Católica de Tubinga). Fierro insiste en que no es posible una teología, a no ser que ésta sea «apofántica y negativa», lo que equivale a un «no discurso», que es lo que viene a significar la «teología narrativa», una especie de «mitologización» de la teología. El relato mítico, sin renunciar a la cualidad de negativa y crítica, puede servir de expresión para la creencia tanto como para la interrogación religiosa y aun para el agnosticismo.

Además de interrogativa, negativa y apofántica, la teología es también «simbólica». Una teología simbólica no es una teología sistemática. El sistema es sustituido por el aforismo y el epigrama, la paradoja y la metáfora fugaz e inconsecuente. Fierro llega a preguntar si no será la «greguería» el género teológico por excelencia. Por otra parte, no hay un símbolo privilegiado: ni Biblia, ni Cristo, ni siquiera Dios. La teología debe permanecer abierta a todos los símbolos (mitos, ritos, dioses, etc.) y el teólogo hacer las veces de poeta. Fierro hace un ejercicio de teología narrativa en su obra *Historias de Dios*: el autor cuenta historias evocativas de lo divino y, al mismo tiempo, enfrenta puntos de vista contrapuestos, de forma que estas narraciones pueden ser leídas en versión teológica o agnóstica[344].

El otro camino post-teológico y ateológico recorrido por Alfredo Fierro es el de las ciencias de la religión. Fierro analiza la religión como un fenómeno de naturaleza ideológica y práctica[345]. Si Marx se fija en la ideología religiosa, dependiente y explicable desde determinadas relaciones sociales de dominación, Fierro señala la naturaleza simbólica de la religión, capaz de transformar realmente al ser humano en sus relaciones y condiciones de vida. Según Fierro, las prácticas simbólicas constituyen un elemento inherente a la condición humana, y la religión, en cuanto subconjunto específico de aquellas, coopera a la autotransformación del hombre.

En una obra posterior, *Teoría de los cristianismos*, Fierro restringe la religión al fenómeno cristiano, pero liberado del poder de presuntas ortodoxias o autenticidades frente a otros fenómenos religiosos, porque «ninguna tradición religiosa cuenta con criterios internos inequívocos

---

344 Fierro, A., *Historias de Dios*, Barcelona, Laia, 1981.

345 Id., *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid, Taurus, 1979.

que permitan despejar la querella de la autenticidad»[346]. No existe una identidad cristiana; las únicas diferencias que se pueden reconocer en el cristianismo son de carácter aconfesional, y provienen del grado de compromiso práctico del cristianismo con la liberación humana. El estudio de los fenómenos cristianos no es teología ni filosofía, sino antroposociología, en la que se incluyen la sociología, la historia, la antropología cultural y la psicología. «Hablar de cristianismo, de la fe o de la práctica cristiana en singular impide la percepción de sus internas diferencias y favorece, encima, el prejuicio de alguna singularidad de la fe cristiana, prejuicio que, en cambio, se conjura en cuanto hablamos de cristianismos y de las prácticas cristianas en plural. Es éste pues un plural con abiertas intenciones de combate contra el mito y el prejuicio de la singularidad cristiana»[347].

El giro hacia lo empírico, en detrimento de la teología y de la filosofía, marca la actitud intelectual de Fierro en estos últimos años. No es que haya renegado de ambas, simplemente reconoce las limitaciones y las dificultades que entrañan. De haber existido en la universidad española cátedras para el estudio del cristianismo en clave no teológica, posiblemente hubiera continuado sus investigaciones en esa línea. Por otra parte, el acceso a la cátedra de Psicología de las universidades de Salamanca y de Málaga ha orientado totalmente su línea de investigación. Fruto de esta dedicación es el libro *Para una ciencia del sujeto*, perteneciente al género de la psicología y de la antropología empírica pluridisciplinar[348]. Frente a los enfoques de la antropología filosófica, de carácter hermenéutico y fenomenológico, que parten de la imposibilidad de aprehender objetivamente al sujeto humano, Fierro sostiene que la pregunta central de la antropología filosófica —«¿qué es el hombre?»— es también, y antes que nada, una cuestión empírica, y no sólo asunto de filósofos, ensayistas y acaso novelistas y poetas, como predica cierto humanismo escasamente ilustrado[349]. Toda filosofía, concluye Fierro, ha de definirse en relación con otros tipos de actividad cognoscitiva, y, en especial, en relación con la ciencia.

Conclusión. Por tratarse de una persona en plena actividad intelectual, no es conveniente hacer un balance definitivo de sus escritos, y mucho menos aún hacer juicios de valor sobre lo que Fierro podría haber significado para la teología española si hubiera permanecido en su primera

---

[346] ID., *Teoría de los cristianismos*, Estella, Verbo Divino, 1982; ID., *Anthropos, o.c.*, p. 23. En la obra titulada *Sobre la religión*, Fierro ha defendido la teoría de que la religión no es un género dentro del cual está el cristianismo, sino que el género es el cristianismo, y la religión un derivado de aquél.

[347] *Teoría de los cristianismos,* 9-10.

[348] ID., *Para una ciencia del sujeto. Investigación de la persona(lidad)*, Barcelona, Anthropos, 1993.

[349] ID., *Anthropos, o.c.*, p. 29.

identidad de teólogo. La vida humana es drama y la de Alfredo Fierro tiene mucho de «éxodo» y de singladura por mares ignorados. Alguien puede interpretar este peregrinaje intelectual como inconstancia, a lo cual responde Fierro que se trata de versatilidad o capacidad para lo diverso. «Es propio de la razón no detenerse jamás. En su imposibilidad de detenerse, la razón se limita a cumplir con su función biológica de instancia formalizadora del discurrir irreversible de la experiencia y de la vida».

Por nuestra parte, no hemos pretendido otra cosa que dejar constancia de los numerosos libros escritos por Alfredo Fierro, en su mayoría pertenecientes a la teología y a las ciencias de la religión, los cuales revelan la excepcional mente filosófica de su autor[350]. Sin proponérselo, incluso renunciando a ser catalogado como filósofo, Fierro ha escrito con brillantez y profundidad páginas de historia, de crítica teológica y filosófica verdaderamente excepcionales. Según José Luis L. Aranguren, Fierro es el más crítico de los teólogos españoles. Esta afirmación hay que entenderla en el sentido de que Fierro ha hecho un gran servicio a la teología española proporcionado a los teólogos y estudiosos de la misma unas herramientas de crítica conceptual necesarias para poner nuestra teología a la altura de los tiempos. No es el momento de entrar a discutir uno por uno sus planteamientos. Lo importante es que este pensador aragonés enfrentó dialógicamente la fe con la filosofía de nuestro tiempo y con la sensibilidad socio-política de la cultura actual. Por eso tuvo y sigue teniendo en España muchos admiradores y seguidores, aun entre quienes reconocen sus excesos racionalistas. Pero, como escribe Manuel Fraijó, «Kant demostró que el cristianismo puede soportar mucha filosofía y mucha crítica. La amenaza para el cristianismo nunca vendrá de la crítica, sino de una torpe estrategia de inmunización frente a ella»[351].

Las personas pasan pero las obras quedan. Alfredo Fierro pasó como un huracán derribando el entramado conceptual y religioso de muchos creyentes cristianos de su generación o próximos a la suya. La crítica fue tan radical y tan total que acabó tragándoselo a él mismo, según su autointerpretación. Sin embargo, sus obras permanecerán como un importante punto de referencia de la generación que hizo en España la transición del espíritu de Trento al del Vaticano II, y del nacionalcatolicismo a la secularización.

---

[350] FIERRO, A., *El hecho religioso en la educación secundaria*, Universitat de Barcelona, Cuadernos de educación, 1997. El libro de Fierro recoge numerosos materiales históricos, filosóficos y literarios para configurar esta disciplina desde un plano "no confesional" y para ser enseñada en un país laico.

[351] FRAIJÓ, M., *Anthropos, o.c.*, p. 48. Véanse también los comentarios que en este número de Anthropos hacen José GÓMEZ CAFFARENA, «Sobre el rigor epistemológico de Alfredo Fierro», y de Julián ABAD CAJA, «El pensamiento político de Alfredo Fierro», pp. 48-52 y 63-67.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS (1943-)

Ortiz-Osés es un filósofo original por las ideas que expone y por su forma de escribir. Le gusta ir a la raíz de los problemas (radicalidad), desmitifica por igual las ortodoxias y las heterodoxias, y sus exposiciones dan lugar a no pocas polémicas[352].

Ortiz-Osés se autodefine filosóficamente como «hermeneuta», como un intérprete de interpretaciones, entre las que incluye las suyas. La filosofía de Ortiz-Osés consiste en hermeneutizar el pensamiento: el lenguaje es la realidad primera, y pensar es interpretar. Pero la interpretación versa sobre interpretaciones, porque lo que tenemos delante son siempre lenguajes. El método hermenéutico consiste, por tanto, en un método dialéctico (dialógico) capaz de hacer emerger la verdad de los distintos lenguajes relacionados o enfrentados. La verdad sólo se da en el lenguaje, dialógicamente. Ortiz-Osés posee una potente capacidad dialéctica para mediar entre los discursos filosóficos más en boga, creando modelos meta-interpretativos.

a) La antropología hermenéutica

Ortiz-Osés cuenta en su *Memorias* que siendo estudiante en la universidad de Innsbruck se despojó de su formación tipo escolástico-abstracto, y dio entrada en su mente a las ciencias humanas, particularmente a los temas cultivados por la Hermenéutica (Cassirer, Heidegger, Gadamer, Ricoeur), por la Escuela de Frankfurt y, sobre todo, por la Escuela de Eranos, centrada en el inconsciente de base arquetípico y libidinal (Jung, Kérenyi, Eliade, G. Durand, etc.). Eran los años, escribe, de la mezcla viva: Rahner y Marcuse, Buñuel y Visconti, Gadamer y Habermas, J. J. Bachofen y Jung, Jesús y Nietzsche, Haendel y los Blues, Heidegger y Barandiarán.

Cuando Ortiz-Osés comenzó a escribir sobre estos temas, en España eran aún muy pocos los que tenían conocimiento de los mismos[353]. De ahí la lentitud con que esta clase de pensamiento filosófico se fue haciendo familiar entre nosotros. A partir de los años 1980 la Editorial Anthropos tuvo la feliz idea de crear la sección *Hermeneusis (autores, textos y temas)* y de encomendar su dirección a Ortiz-Osés, contribuyendo de esta forma a dar

---

[352] Andrés Ortiz-Osés nació en Tardienta (Huesca) el año 1943. Su padre era monegrino y su madre navarra (Luquin). Debido a esta «mezcla» de sangres, Andrés se autodefine como vascoaragonés, y escribe sus apellidos uniéndolos con un guión: Ortiz-Osés. Sobre su autobiografía, cfr. *Mitología cultural y memorias antropológicas*, Barcelona, Anthropos, 1987. Remedando la conocida frase del gran médico y antropólogo aragonés, Pedro Laín Entralgo, Ortiz-Osés escribe esta obra como «un descargo cultural o autodiálogo». La Editorial Anthropos le dedicó un número monográfico de su Revista: *Anthropos, Revista de documentación científica de la cultura*, N.º 57 /1986.

[353] Puede verse un orden cronológico de sus escritos en *Anthropos*, pp. 20 ss.

a conocer el pensamiento hermenéutico de nuestro autor y de los principales representantes de la Escuela de Eranos. Ortiz-Osés tiene, pues, el mérito de haber sido el introductor en España de la hermenéutica simbólica, así como de haber realizado una reinterpretación de las simbologías hispánicas desde la clave eraniana. En la actualidad, su obra hermenéutica es objeto de estudio por un grupo de seguidores de esta corriente hermenéutica[354]. Dado el carácter expositivo-descriptivo de nuestro trabajo, vamos a seguir temáticamente el pensamiento hermenéutico de Ortiz-Osés, comenzando por la *Antropología hermenéutica*, título de su primera obra publicada[355].

Ortiz-Osés se hace esta pregunta: ¿de qué sirve añadir al número incontable de definiciones de hombre otra nueva definición? Después de tantas definiciones, lo que importa no es definir qué es el hombre sino «re-definir las actuales definiciones del hombre», es decir, llegar a «una reinterpretación del hombre en sus figuras», lo cual equivale «a comprenderlas todas de raíz». El hombre se nos muestra como *homo hermeneuticus*, un hombre interpretado en la historia de mil diversos modos, convergentes todos en ser interpretaciones del hombre por el hombre. El hombre es su principal intérprete, y, por lo tanto, lo que el hombre es se nos da en el lenguaje, lugar común para los encuentros. Si el hombre está «apalabrado», el lenguaje se convierte en protointerpretación del «hombre y mundo al encuentro». El lenguaje es la realidad radical en que toda otra verdad, por secundaria, queda radicada. «Es la última referencia, la estructura inconsciente hecha consciente». Por ello, toda hermenéutica es hermenéutica del lenguaje, y la antropología es hermenéutica del lenguaje del hombre sobre el hombre.

El lugar del hombre en el mundo es el lenguaje. El hombre está «apalabrado» por el lenguaje que constituye su mundo. La antropología, como comprensión del hombre, no conduce al descubrimiento del hombre como «cosa en sí» (objeto), sino a un sujeto-objeto de su propia interpretación en y por el lenguaje. Por esta razón la antropología es hermenéutica, porque el hombre no es apresable como ente sino como lo que surge a partir de un lenguaje comunitario que lo explica y lo implica. Hablar del hombre es en consecuencia hablar del lenguaje del hombre. Es la vía indirecta o camino largo de la interpretación señalado por Ricoeur.

Pero, ¿qué dice el lenguaje acerca del hombre? Dado que el lenguaje es apalabramiento o interpretación de hombre y mundo, lo que en último

---

[354] Entre estos estudiosos hay que señalar a J. A. Binaburo Itúrbide, Luis Garagalza, Josetxo Beriain, Patxi Lanceros, Manuel Sumares. Cfr. «El Círculo de Eranos. Una hermenéutica simbólica del sentido», *Revista Anthropos*, N.º 153 (1994). El n.º 57 de dicha Revista contiene abundante información sobre este aspecto a cargo de Ortíz-Osés y P. Lanceros. Recientemente han publicado bajo la dirección de ORTIZ-OSÉS *Diccionario de Hermenéutica*, Deusto, 1997.

[355] ORTIZ-OSÉS, A., *Antropología hermenéutica*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1973.

término dice el lenguaje es el ser o mundo, pero entendidos como símbolo o realidad trascendente (sentido de la vida). Reinterpretar el ser como lenguaje indica que cambiamos la metafísica por la hermenéutica: la realidad ya no es entendida como ser (idea) sino como lenguaje (comunicación). Ahora bien, si la realidad es lenguaje esto significa que la interpretación es simbólica, en cuyo caso hay que decir también que el hombre es un «ser simbólico».

La metafísica occidental ha pretendido presentarse como la forma de ser auténtica, es decir, como el modo de Ser, lo cual esconde un claro intento mitológico, totalizador y totalitario. Pero, en vez de hacer del Ser la condición de la experiencia y de las leyes lógicas de la realidad, se trata de hacer emerger el ser de la experiencia humana de la vida y del lenguaje. La verdad del Ser se muestra en el lenguaje humano como apalabramiento de la realidad en su sentido auténtico e inauténtico, pues la realidad buscada por la metafísica no puede encontrarse sino a través del lenguaje, o sea, como intersubjetividad, porque la realidad y el Ser emergen en el lenguaje humano como realidad vivida o forma de ser[356]. Para Ortiz-Osés se trata de reemplazar a la metafísica abstracta del Ser puro por una hermenéutica del lenguaje, pues, como dice Amor Ruibal, el Ser se nos aparece como un lenguaje impuro definidor de la realidad como realidad objetivo-subjetiva, correlacionalidad fundamental, relato o condición de implicación de mundo y hombre. Frente al realismo absoluto de la filosofía clásica y de Zubiri, el realismo de Ruibal es relativo o correlativo, porque la realidad dice relación ineludible al conocer. «El ser se dice de diferentes modos», escribió Aristóteles; una expresión que Ortiz-Osés se toma en serio para reafirmar la tesis de que el decir pasa por el lenguaje y éste es más envolvente que el mismo Ser, pues mientras el Ser excluye al no-Ser, el lenguaje abarca todo[357].

Toda interpretación se lleva a cabo por y en el lenguaje, por lo que hay que concluir que el lenguaje representa el modelo primario de toda interpretación: la del encuentro del hombre con el mundo[358]. «El lenguaje constituye la articulación de hombre y mundo al encuentro». Esto significa que el hombre entiende, como dice Cassirer, simbólicamente, que recrea la realidad mediante esas categorías. La realidad no nos aparece

---

[356] El tema del sentido lo ha desarrollado en *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989, y en *Visiones del sentido. Interpretaciones del sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995. Cfr. «El criticismo contemporáneo a la búsqueda del sentido», Presentación a la edición castellana del diálogo H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer, Salamanca, Sígueme, 1996; «Eros y Logos», en *Sentido y existencia. Homenaje a Paul Ricoeur*, Estella, VD, 1976, pp. 287-302.

[357] El tema de la tesis doctoral de Ortiz-Osés versó sobre el realismo correlativo de Ángel Amor Ruibal. Cfr. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica postmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1986, pp. 193 ss.

[358] ORTIZ-OSÉS, A., *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Salamanca, Sígueme, 1975.

desnuda sino mediada o interpretada; es realidad simbólica. Para el filósofo alemán estas formas simbólicas se materializan en Mito y Logos; ambos son la primera respuesta arquetípicamente humana del hombre a su entorno, son los protosímbolos del hombre que, posteriormente, el lenguaje se encargará de diferenciar: el lenguaje hermenéutico es «dia-logo», mediador de los dos extremos. El interlenguaje que una hermenéutica filosófica funda, lleva a cabo una interpretación crítica del Mito desde el Logos y del Logos desde el Mito. La filosofía hermenéutica inaugura la representación de un lenguaje dialéctico relativizador de toda posición. Este primer esquema interpretativo lo reinterpreta Ortiz-Osés en otros contextos en los que Mito y Logos representan respectivamente el sentido común y la conciencia, las relaciones sociales y la razón técnico-instrumental, etc. El lenguaje, debido a su función dialógica y hermenéutica, se convierte, en el primer caso, en un lenguaje filosófico y, en el segundo, en un lenguaje simbólico-crítico. Ortiz-Osés reinterpreta este modelo ideal-abstracto de Cassirer aplicándolo a otros niveles concretos de la cultura moderna filosófica. Este modelo, que Ortiz-Osés llama «neohermenéutico», se presenta como desvelador del mythos subyacente al logos y viceversa.

b) Las claves simbólicas de nuestra cultura

La razón hermenéutica, que con tanto ahínco ha aplicado Ortiz-Osés al mundo de lo Imaginario y de la subconsciencia de los pueblos y de las culturas, especialmente a la vasca, no es compresible si se pierde de vista el carácter simbólico bajo el que se nos muestra la realidad. El Mito y el Logos no son creaciones abstractas del hombre, sino exigencias del ser mismo del hombre, mediante las cuales el hombre se mundaniza y el mundo se humaniza, es decir, expresa el *Sentido*. El lenguaje no es nunca el determinante del Sentido, sino el lugar en el que éste emerge y se articula. Dicho con otras palabras: el Sentido no emerge en los niveles semántico-objetivo (el qué o mensaje) y sintáctico-estructural (código), sino en el nivel pragmático («mundo de la vida», del sentimiento y de la intuición). El sentido se expresa en símbolos, arquetipos o concepciones como lugares de totalización. El Sentido es un Mythos vivido-convivido, y articulado en un lenguaje totalizador (cosmovisiones, religiones, metafísicas, etc.).

Anteriormente ha quedado señalada la diferencia entre la metafísica del Ser y la del Sentido. La primera, la griega, es fundamentadora/totalizadora de signo racionalista; funda una visión totalizadora de lo real estudiado bajo el aspecto trascendental del ser: todo lo que existe, existe de una u otra manera. La estructura lógico-gramatical condiciona la cosmovisión: el flujo de lo real queda sujetado o detenido en un sujeto del que se predican o dicen a través del ser ciertos atributos. De este modo, ese sujeto es cuasi substantivizado y sustancializado, predicándose el ser sustantivamente de ese ser-sustancia. Esta metafísica expulsa del Ser-Verdad el mal y la sombra, la muerte y lo irracional, la nada y el azar. ¿Es esto legítimo?

A esta razón *raciocinante* Ortiz-Osés opone la razón *axiológica* que capte el ser con todos sus accidentes, es decir, con su lado negativo: el no-ser, la contra-verdad, lo olvidado, reprimido y oprimido. Es el lado matriarcal-femenino reprimido que actúa como energía desparramada en múltiples direcciones o condensaciones de sentido. A diferencia del Ser, el Sentido propiamente no «es» ni «existe», sino que *acontece* a medida que destotalizamos el ser considerando Ser y Nada como dos caras de un mismo Proceso del Devenir.

A partir de la instalación de Ortiz-Osés en la universidad de Deusto, la *cultura vasca* ha sido objeto preferido de la antropología simbólica de nuestro filósofo. Ortiz-Osés no se cansa de repetir que el «alma vasca» conecta con el fondo pre-europeo de naturaleza matriarcal, origen de su cultura. «En todo caso, la cultura vasca representa un trasfondo crítico y una especie de resto y reto antropológico-cultural, por cuanto alberga, más acá de los patrones (*patterns*) patriarcal-racionalistas de nuestra consciencia colectiva, los matrones y matrices (*matterns*) culturales profundos que remiten al inconsciente colectivo creador. Una confrontación crítica con el inconsciente colectivo vasco resulta necesaria para nuestra consciencia abstracta; a su vez, se trataría de concienciar, racionalizar y articular e integrar el inconsciente vasco (y no vasco). La situación cultural vasca es símbolo y signo de nuestra actual ezquizofrenia entre *mattern* y *patterns*, entre *mythos* y *logos*, entre "estar y ser"»[359].

Según se desprende de sus palabras, Ortiz-Osés no mitifica la cultura vasca, sino todo lo contrario: la aclara poniendo de manifiesto el sustrato matriacarlista de la misma y la necesidad que tiene esa cultura de superar semejante unilateralidad, causa de una esquizofrenia permanente en quienes la viven de manera monolítica y totalizadora. Con su filosofía de la «implicación» Ortiz-Osés trata de implicar o religar lo que aparece dividido o separado por nuestra sociedad, superando los tradicionales planteamientos dualistas entre la vida y la razón, el mito y el logos, lo religioso y lo secular, lo individual y lo comunal, el romanticismo y la ilustración, el nacionalismo y el socialismo, lo vasco y lo español, etc. Nuestro filósofo tiene el mérito de trazar nuevos «mapas» de territorios mentales inexplorados, buscando vías de convergencia, mediación y nuevas síntesis de contrarios. Aquí está la base de su «hermenéutica diafórica y de su antropología fratriarcal: matriarcalismo y patriarcalismo en dialéctica viva». Si se analizan, por ejemplo, los dos componentes integrantes del modelo cultural latino, Razón y Sentimiento, la comprensión de los mismos exige que se haga desde la integración de ambos componentes, es decir, desde un modelo interpretativo que recibe el nombre de «raciosensismo».

---

[359] ID., *Antropología simbólica vasca*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 90.

Ortiz-Osés lleva su hermenéutica simbólica hasta aplicarla, incluso a la persona de Jesús de Nazaret, de quien dice que realiza un formidable desplazamiento antropológico: el desplazamiento del hombre dividido entre masculino y femenino como protosímbolos de otras divisiones-definiciones de hombre en meros roles que lo enajenan, por un nuevo hombre definido como *totalidad en sí mismo*, Persona, Subjetividad-objetivada, Amor[360].

Toda la obra de Ortiz-Osés puede ser considerada como una filosofía antropológica de la cultura, inspirada en algunos maestros de la Escuela de Eranos: «Este Jung es como si fuera mi padre espiritual. Me reconecta y me desesquizofreniza… Me enraiza. Pero también me estimula intelectualmente. No conozco a nadie más interesante teórica y prácticamente. Jung me religa al inconsciente colectivo y su participación mística, a los arquetipos cual fósiles vivos de la psique, a la relativización del tiempo por *Aion, Aevum, Eón*. Presente eterno sincromístico»[361]. Al referirse al simbolismo aragonés, escribe: «Se precisa echar mano de una Antropología arquetipal si es que se quiere dar con arquetipos, vivencias profundas o estructuras de sentido (y no de mero significado social, político, económico o demográfico)»[362].

El modelo dicotómico *patriarcalismo-matriarcalismo* conforma, según Ortiz-Osés, el sustrato mitológico mediterráneo (pre-indoeuropeo) que está en el fondo de nuestra cultura occidental como un inconsciente colectivo. Ortiz-Osés sitúa la primera simbolización expresiva del hombre en el Paleolítico. Sus símbolos traslucen una visión arquetípica, imaginal de la realidad. Las figuras de Venus (imágenes de la fertilidad) con vientres abultados simbolizarían la ocultación de un sentido oculto, latente; una especie de *plus* de significación que lo simbólico introduce en la realidad dada. Según esto, la naturaleza es sentida como *mater* que todo lo envuelve en un sentido participativo, místico o religioso. El fondo de la realidad no está constituido por «dios» sino por la «diosa» de la vida y de la muerte, que todo lo reconcilia y envuelve[363].

A partir de este planteamiento se pueden distinguir dos tipologías culturales que se han desarrollado a la largo de la historia: la cultura mistérica o simbólica y la cultura ilustrada o racionalista. La primera es resimbolizadora, y la segunda es racionalizadora o desmitificadora, un proceso que comenzó en la Grecia clásica. Entre los desmitologizadores y reductores

---

[360] ID., *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*, p. 94 ss.

[361] ID., *Las claves simbólicas de la nuestra cultura. Matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 295.

[362] ID., *La identidad cultural aragonesa*, Alcañiz, Centro de Estudios Bajoaragoneses, 1992, p. 101.

[363] ID., *La Diosa Madre. Interpretaciones desde la mitología vasca*, Madrid, Trotta, 1996.

de lo símbólico a lo sígnico pueden incluirse los positivistas, racionalistas y estructuralistas, destacando Freud, Dumezil y Lévi-Strauss. Entre los remitologizadores e inductores de lo signológico a lo simbólico, están incluidos todos los componentes de la *hermenéutica simbólica*: E. Cassirer, M. Eliade, P. Ricoeur, G. Durand y, sobre todo, el Círculo Eranos.

c) La identidad cultural aragonesa

Ortiz-Osés se ha ocupado también de la *cultura aragonesa* desde la perspectiva jungiana. Con los arquetipos y símbolos aragoneses ha construido un lenguaje o articulación de la cultura aragonesa. A juicio de nuestro antropólogo, en la cultura aragonesa y española predomina el sustrato patriarcalista. El Totem por excelencia de los aragoneses es *El Pilar*[364]. No se pierda de vista que Ortiz-Osés no habla como teólogo sino como hermeneuta de la cultura, y en tal sentido deben ser tomadas sus propuestas encaminadas a remitologizar todos los signos diferenciadores de los aragoneses, incluidos los religiosos, conectándolos con su verdadera fuente arquetípica. «Toda religión, en cuanto simbólica, supera el plano de un realismo dogmático, a la vez que encuentra su sentido profundo a nivel de la experiencia arquetípica»[365]. Ortiz-Osés analiza la «filosofía aragonesa» a través de unos cuantos textos escogidos: la *Vida de Pedro Saputo*, de Braulio Foz, el *Arte de prudencia*, de Baltasar Gracián, y la *Guía espiritual*, de Miguel de Molinos. Señala como rasgos distintivos de la «filosofía aragonesa»: la *somardez* o *somardería* (»hacerse el tonto e ir a lo suyo»), el *desencanto* (entre escéptico y pesimista) y el *nihilismo* (visión espectral de la realidad).

A juicio de Ortiz-Osés, el paisaje «cultural» aragonés es incomprensible sin el desierto de los Monegros[366]. Lo grave es que, para los aragoneses, ese desierto se ha convertido en símbolo de la tradicional «deserción» cultural de Aragón. Si en Aragón no hubiera tanto «desierto» Ortiz-Osés no se hubiera visto obligado a «desertar» y a buscar otra tierra donde florecer. Por eso grita con dolor: «¿Y aún se me sigue preguntando que para qué sirve un desierto como el aragonés? Sirve para salir corriendo sin parar hasta sólo ver soledad, sirve para corroer y erosionar los antedichos productos pútridos, sirve como lugar límite, ámbito crítico y estancia in dúctil frente a nuestra generalizada *melopea* cuasi-cultural. Esterelización de la idiotía, deserción cultural y contra-cultural, yermo crítico, secadero del alma húmeda y fangosa; para esto sirve nuestro desierto y para algo más: para incomunicarnos de una supercomunicación dislocada»[367].

---

[364] *Ibíd.*, p. 69.

[365] *Ibíd.*, p. 64.

[366] *Ibíd.*, p. 154.

[367] «El Desierto que me vio nacer se llama «de la Violada» -sin duda una denominación que señala al Sol como violador omnímodo de estos parajes saqueados», en *o.c.*, p. 120.

Alguien podrá pensar que Ortiz-Osés rezuma pesimismo, y que su prédica del desierto es una prédica en desierto. Pero, en la tierra de Gracián y de Goya, responde Ortiz-Osés, es casi obligado ser pesimista. Ahora bien, «acaso un radical pesimismo sea la paradójica base de un optimismo antropológico… Esperemos que el obligado desierto cultural de nuestra enculturación sea transitorio. Pues la cultura, como la vida misma, debería ser un oasis, ciertamemnte iluso y transicional, en medio de la permanente verdad profunda de nuestro desierto final e inicial: la muerte».

d) La filosofía simbólica (aforística) de Ortiz-Osés

Tras la publicación de sus *Memorias Antropológicas* (1986) Ortiz-Osés parece haber entrado en una fase de reposo intelectual, de ordenación de sus ideas y de sintetización de sus mejores pensamientos. Sus primeras obras resultaban difíciles de entender, a no ser que el lector dominara las claves hermenéuticas en las que Ortiz-Osés se mueve. Por esta razón, durante años el nombre de Ortiz-Osés ha estado rodeado de cierto hermetismo. Por otra parte, sus constantes juegos de palabras, que forman parte esencial de su hermenéutica, daban a sus obras un aire de barroquismo. Con toda razón José Luis López Aranguren escribió a propósito de los libros de Ortiz-Osés que eran «un verdadero galimatías». En realidad, esto no es algo negativo, porque según Ortiz-Osés estamos inscritos en la «engramática» de una realidad relacional como en un inmenso lenguaje a con-jugar por nosotros. El lenguaje y no la razón, es la topología del sentido. El lenguaje es la explicación implicativa de lo real.

Posiblemente, los mejores hallazgos filósofos y donde más brilla la originalidad de Ortiz-Osés, no sea tanto en la parte expositiva (reinterpretación del Círculo de Eranos) cuanto en la forma lingüística de exponer las ideas. Este filósofo aragonés saca de las entrañas de las palabras los sentidos más inesperados, juega con las palabras como un perfecto conceptista (Gracián) y verbaliza los fondos más recónditos del alma humana con la maestría que en el orden pictórico empleó el pintor de Fuendetodos. Consciente de su capacidad lingüística para condensar, comunicar y complicar/implicar al lector, Ortiz-Osés ha comenzado a expresarse en *aforismos*, un lenguaje abierto y simbólico para comprimir el sentido profundo y arquetípico de la realidad[368]. A juicio de Patxi Lanceros, el estilo aforístico es el estilo definitivo de Ortiz-Osés («uno y otro se llaman mutuamente») porque es el único estilo que puede recoger el carácter dinámico, discontinuo, polivalente y múltiple de lo real: «un pensamiento simbólico recorre infinidad de estancias, se detiene en ellas un instante y las remite, sin violencia, a su matriz o configuración de sentido»[369].

---

[368] ORTIZ-OSÉS, A, *Liturgia de la vida (Breviario de la existencia)*, Bilbao, Ed. Laga, 1996.

[369] LANCEROS, P., Prólogo a *Liturgia de la vida*, p. 9.

El último discurso filosófico de Ortiz-Osés es netamente simbólico y está enraizado en la tradición hispana del «pensamiento afectivo», es decir, «de una cultura viva y antidogmática»:

> «Desde luego, una tal interpretación *tónica* de la realidad subyace a mi filosofía simbólica, cuya categoría fundamental es la *aferencia* o implicación del sentido. Pero no se trata sólo de una visión personal de la realidad, reclamándome aquí copartícipe de un modo hispano-latino de experienciar el mundo que incluye la psicología de la urdimbre de J. Rof Carballo, la ética del talante de J. L. Aranguren, el pensamiento religioso de R. Panikkar y la filosofía estética de E. Trías (entre otros). En este contexto los *aforismos* podrían entenderse como una hermenéutica de la afección —en donde el afecto procede de la muerte de la razón[370].»

Andrés Ortiz-Osés es en estos momentos uno de los filósofos españoles más originales. La lectura de sus obras excita la curiosidad intelectual del lector y el deseo de adentrarse por unos terrenos poco o nada transitados hasta ahora por filósofos españoles. Esto explica por qué Ortiz-Osés cuenta ya con un importante grupo de seguidores y de comentadores de su «filosofía neohermenéutica». Reconocemos que Ortiz-Osés no encarna la figura del filósofo que por tradición estamos acostumbrados a ver, pero tiene en su favor el ser un filósofo original, creativo, buen comunicador y mejor aún compañero. Creemos que la Historia de las Artes y de las Letras de Aragón está hecha de casos singulares, fácilmente cotejables entre sí. Andrés Ortiz-Osés es uno de ellos.

---

[370] ORTIZ-OSÉS, A., *o.c.*, pp. 11-12.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abad Caja, J., 709.

Abad, F., 17.

Abadal, M., 373.

Abaurre Valencia, M. M., 357.

Abbad de Ronda, Ibn, 670.

Abbasi, Dinastía, 82.

Abd-Al-Rahman, 82.

Abella, J. L., 363.

Abellán, J. L., 13, 16-17, 24, 26, 28, 361, 401, 420, 425, 486, 489, 490, 495, 620, 637, 663, 676 y 688-690.

Abenabez, M., 121.

Abraham Bar Hiyya, 129.

Abraham Ben Tob Bibago, 129.

Abulafia, A. Ben Shemuel, 123-125 y 129.

Acín, R., 451.

Acosta, J., 414.

Adler, A., 665.

Admad al-Biruni, 132.

Adriano, Emperador, 33 y 53.

Afrodisia, A., 80 y 287.

Agrícola, R., 240.

Agudo Romeo, M.ª M., 182.

Agüeras, J. F., 536.

Aguilar Piñal, F., 370.

Agus, J. B., 111, 114, 122 y 124.

Agustín, A., 188, 200, 202-207, 215, 298 y 609.

Agustín, San, 50, 56, 58, 64 71 y 652.

Ahmad al-Biruni, 132.

Ahrens, E., 443 y 445.

Ailly , P., 277 y 278.

Ajo, G., J. M, 171 y 173

Al-Arif, Ibn, 569 y 570.

Alas, L. (Clarín), 456.

Albareda, J. M.ª, 539.

Albares, R., 272 y 275.

Albarracín, A., 685.

Alberto de Sajonia, 154, 264, 267 y 272.

Alberto Magno, San, 23, 79, 102, 132, 147 y 154.

Albo, Y., 121-122, 129 y 140.

Alborg, J. L., 148, 316, 394-397 y 400-404.

Alcalá Flecha, R., 449.

Alcalá Galiano, A., 429.

Alcalá, A., 198, 199, 200, 240, 243, 244, 246, 248, 249, 250, 252, 254-255, y 546.

Alcalá-Zamora, N., 693.

Alciato, A., 204.

Alcor, 196.

Alcuino de York, 185.

Alda y Sancho, V., 536.

Aleixandre, V., 527.

Alejandro de Afrodisia, 80.

Alejandro de Hales, 23, 102, 153 y 570.

Alemán, Mateo, 504.

Alfarabi, 80, 87-89, 91, 95, 133, 137 y 149.

Alfonso de Espina, 141.
Alfonso de Valladolid, 139.
Alfonso I, 127.
Alfonso II, 129.
Alfonso IV, 131.
Alfonso X, El Sabio, 132, 148, 149 y 151.
Alfragano, 132.
Algazel, 81-82, 95, 105, 112, 119, 133, 267, 558, 560, 561, 564, 565 y 584.
Aljwarizmi, 76 132 y 135.
Alkindi, 75, 133 y 281.
Allué Salvador, M., 311,
Almanzor, Caudillo Árabe, 83.
Alonso Burón, F., 493.
Alonso de Aragón, 190 y 199.
Alonso, A., 271.
Alonso, Dámaso, 527 y 636.
Alonso, Santos, 325.
Al-Sadili, 570.
Altaner, A., 58.
Al-Taqanah, Ibn, 96.
Alvar, M., 21-22, 190, 436 y 539.
Álvarez de Cienfuegos, 430.
Álvarez Mendizábal, J., 159.
Álvarez Quintero, Hermanos, 527.
Álvarez, F., 620.
Álvarez, M., 456.
Álvaro Pelayo (Alvar Pais-Peláez), 165.
Alzaga, O., 536.
Amar y Borbón, J., 366, 408 y 414-418.
Ambrosio, San, 50.
Ammonio Saccas, 80.
Amor Ruibal, A., 592, 593 y 712.
Amorós, L., 165.
Ancheta, J., 186,
Andrés de Uztarroz, J. F., 210, 211 y 352.
Andrés Gallego, J., 536.
Andrés Martín, M., 195, 239 y 296.
Andrés Valero, S., 147
Andrés, Antonio, 163-169 y 266.
Andrés, Domingo, 202 y 216.
Andrés, J., 203.
Andrés, Jaime., 202.
Andrés, Juan, 581.
Andrés, Teodoro De, 264.
Andreu Celma, J. M.ª, 321, 331, 332 y 337.
Anes, G., 361.
An-Nafis, Ibn, 252.
Anselmo, San, 23 y 72.
Antillón, I., 428.
Antón, M., 504.
Antonio, N., 282.
Apaolaza, P., 304, 305 y 307.
Ara, J. C., 491.
Arabi, Ibn (Abenarabi), 105, 558, 563, 565, 566, 569, 570 y 584.
Aragón, A. M.ª, 186.
Aragüés Aldaz, J., 146.
Aramaq, Y., 129.
Aramburu, F. , 506.
Aranda, Conde De, 366, 367 y 371.
Aranguren, J. L., 102, 324, 709 y 717.
Arcadio, 77.
Arce, J., 49.
Arco, R., 170, 172, 176, 190, 203 y 533.
Aretino, P., 192.
Argensola, L. y B., 51, 193, 210, 257, 308, 314-318 y 394.
Ariosto, L., 395.
Aristóteles, 39, 41, 45-46, 78, 80, 88, 89, 90-91, 95, 101, 119, 129, 149, 151, 164, 194, 226, 234, 236, 266, 276, 277, 279, 299, 329, 332, 365, 371, 382, 418, 463, 566, 586, 607, 624, 648, 649 y 712.
Armillas, J. A., 192, 200, 357 y 437.
Arnau Ibáñez, J., 455 y 456-471.
Arnaudas, M, 536.
Arquiola, E., 687.

Arribas Salaberri, J. P, 254.
Ashari, 76.
Asín Palacios, M., 82, 84-87, 95, 125, 515, 527, 530, 532, 535, 541, 557-572, 574, 580 y 583.
Asso, I. J., 10-11, 309, 366 y 408.
Astete, G., 260.
Astorga, T., 59.
Atenágoras, Filósofo, 56.
Atienza López, A., 156.
Atilio, Abad, 130.
Auberge, P., 155.
Audencio de Toledo, 59.
Aurillac, G, 131.
Auverge, B., 155.
Avempace, 11, 83-92, 95 y 584.
Avendaño, A., 363 (Nájera, J.), 364.
Averroes, 81, 82, 83, 90, 95, 119, 149, 154, 287, 569, 570 y 584.
Avicena, 81, 95, 149, 133, 149, 154 y 158.
Ayala, J., 177, 350 y 381.
Aylli, P., 264, 276 y 278.
Aymard, A., 32.
Aymerich, M., 365.
Azagra, J., 536.
Azara, F., 366 y 409-414.
Azara, J. N., 357 y 366.
Azcárate, G., 445 y 456.
Aznar Embid, S., 536, 537 y 559.
Aznar, S., 59, 63 y 65.
Azorín, 320, 595, 690 y 691.
Azpilcueta, M., 297.
B(V)Asurto F., 188, 272 y 275.
Bach, J. S., 294.
Bachelard, G., 704.
Bachofen, J. J., 710.
Bacon, Francisco, 153 , 338 , 359 y 384.
Bacon, Rogerio, 153, 154 y 570.
Bada, J., 12.
Baer, F., 117.
Bahamonde, A., 431.
Bahya Ben Asere, 129.
Bain, A., 586.
Bainton, R. H., 240, 243, 249 y 254.
Balbaniani, E. G., 517.
Balbo Miguel, Emperador, 79.
Ballarín, F., 408.
Ballesté, J., 451.
Ballestin, A., 139.
Balmes, J., 168, 193, 468, 441, 462, 493, 514, 520, 580-582 y 623.
Banu-Hud, Dinastía, 96.
Báñez, D., 298 302 301 y 303.
Barandiarán, J. M,. 710.
Barcenilla, A., 130.
Bardon, H., 32.
Baroja, P., 538, 545, 595 y 690.
Barón Fernández, J., 240, 243, 244 y 247.
Barrachina, G., 202.
Barros, J., 141.
Barth, K., 705 y 707.
Bartolomé, G, 354.
Basila, Monja, 62.
Bataillon, M., 184, 193, 195, 198, 199, 200, 283, 285 y 286.
Bath, A., 133 y 135.
Batllori, M., 191, 311, 319, 320 y 376.
Battaglini, F., 577.
Batteaux, 396.
Batulo, 214.
Bayle, P., 359.
Bayo, M., 298 y 339.
Beauvais, V., 141.
Beccaria, C., 423, 424 y 426.
Beda, El Venerable, 61.
Béjar, M., 546.
Bell'uomo, G., 341 y 347.
Belmonte, J., 690.
Beltrán de Heredia, V., 177-181, 272, 281, 283 y 284.
Beltrán Lloris, F., 50.

Beltrán Lloris, M., 32-33.
Beltrán Martínez, A., 18.
Benavente, Emilio, 620.
Benavente, Jacinto, 527.
Benet, C., 290-291.
Benjamín de Tudela, 115 y 129.
Bennasar, B., 293.
Benthan, J., 422,423, 426 y 435.
Berengario, Tobías, 162-163.
Bergson, E., 527, 528, 595, 602, 603, 648, 650 y 665.
Beriain, J., 711.
Berkeley, 493.
Bernal, 186.
Bernaldo de Quirós, C., 510-512.
Bernard, C., 517 y 519.
Berni, J., 401.
Bernuz, P., 189.
Bertol de Mousbourg, 79.
Bérubé, C., 165 y 169.
Besteiro, J., 591.
Betés, L., 242 y 252.
Binaburo Itúrbide, J. A., 711.
Blake, W., 434.
Blanc, J. J. L., 436.
Blancas, J., 10 y 210.
Blanch, E., 574.
Blanco, E., 323 y 324.
Blanco-White, J. M.ª, 422 y 430.
Blas Noseda, P., 410.
Blasco Estellés, J. L., 389.
Blasco Martínez, R. M. ª, 157.
Blecua, J. M., 316 y 539.
Blondel, M., 528 y 679.
Blúher, K. A., 316.
Boccaccio, J., 191.
Bochenski, I. M., 262.
Boecio, 53, 61, 62, 78, 151, 158, 164, 227 y 266-267.
Boerhaave, A., 366.
Boileau, N., 396 y 397.
Bolívar, S., 449.
Boloqui, B., 319.
Bolzano, B., 588-589.
Bonafed, S., 121.
Bonald, L. de, 435 y 514.
Bonhöffer, D., 706.
Bonilla San Martín, A., 23.
Bono, M.ª J., 389.
Borao, J., 304, 306, 307, 310, 347, 437 y 451-452.
Borges, P., 256.
Borrás, G., 21 y 189.
Borrel, Conde, 131.
Borrero, M., 220.
Borruel, P., 367.
Bosch, R., 548 y 549.
Botel, E., 189.
Boudé, G., 185.
Bouillier, V., 320.
Bouza, F. J., 190.
Bradwardine, T., 264.
Braulio, San, 17, 51, 58, 60 y 62-70.
Brentano, F., 587 y 588.
Bricot, T., 268.
Briesemeister, D., 32.
Briz, J., 210.
Broadie, A., 272.
Broto, J., 510.
Brozas (Brocense), F., 278 y 315.
Bru Martí, Padre, 377.
Brucker, 432.
Buber, M., 672.
Bucero, M. (Butzer), 242.
Büchner, J. J., 576.
Buen Del Cos, O., 507-509.
Buenaventura, San, 23, 154, 580 y 581.
Bueno Sánchez, G., 23.
Buero Vallejo, A., 663.
Buesa, D., 271 y 357.

Buffon, Conde de, 410-412.
Buj, J., 536.
Bulaeus, C. E., 163.
Bultmann, R., 705.
Buñuel, L., 29, 541, 547, 555-557 y 710.
Burckhardt, J., 82, 91, 183 y 293.
Buren, P. Van, 705.
Burgos, F. J., 438, 440 y 449.
Buridán, J., 264, 265 y 267.
Burke, E., 433.
Burleigh, W., 267.
Caballero (Plan), 438.
Cabanes, M. ª D., 171.
Cabanis, J. L., 575.
Cabarrús, F., 415.
Cabet, E., 436.
Cabrera, F., 664.
Cacho Viu, V., 446.
Cadalso, J., 447.
Cajol, M., 303.
Calderón de La Barca, P., 294 y 662.
Calomarde, F. T., 438.
Calvino, J., 201, 240, 245, 298 y 339.
Calvo Buezas, J. L., 444.
Calvo Serer, R., 688.
Cámara, T., 452 y 583.
Camón Aznar, J., 294, 541 y 594-612.
Camón y Tramullas, I., 305 y 371.
Campanella, T., 338 y 561.
Campis, P., 268.
Campomanes (Rodríguez de), P., 371.
Campos, F., 307.
Canellas, A., 180, 211 y 452.
Cano, J. L., 548.
Cano, M., 239, 240, 287, 297 y 405.
Cánovas Del Castillo, A., 416, 429 y 516
Cantarino, E., 320.
Cantarino, V., 74, 147-150.
Cantera, F., 117.
Cañas, J. L., 446.
Cañizar, P., 339.
Capua, J., 194.
Caramuel, J., 296, 363 y 370.
Carderera y Potó, M., 452-453.
Cardillo de Villalpando, G., 187, 300 y 302.
Cardoso, I., 296 y 363.
Carlos El Calvo, 79.
Carlos V, 129, 188, 198, 199, 201, 204, 205, 213, 217, 241, 244 y 259.
Carlyle, Th., 434.
Caro Baroja, J., 345 y 503.
Carpintero, H., 496.
Carrasquer, F., 545 y 549.
Carreras Artau, J. y T., 148, 163 y 165.
Carvajal Hué, J., 187 y 458.
Casa, G. Della, 226 y 227.
Casalduero, J., 636.
Casalete, J. L., 307 368 y 369.
Casanova, J., 53.
Casas Torres, J. M.ª, 409.
Casas, Jerónimo De, 261.
Casas, Ramón, 527.
Cascajares, A. M..ª, 537.
Cascales, F., 396.
Casiodoro, 61 62 y 266.
Cassirer, E., 183, 529, 710 y 716.
Castán Tobeñas, J., 694, 700 y 456.
Castelar, E., 429 y 456.
Castiglione, B., 226 y 230.
Castillo Genzor, A., 539.
Castro y Calvo, J. M.ª, 533.
Castro, Américo, 20, 22, 74, 149, 293 y 688.
Castro, Fernando, 441 y 478.
Castrovol, P., 148, 267 y 268.
Catón, M. P., 46 y 303.
Cavia y Lac, M., 538.
Cayetano (Tomas Vio), 577.
Ceballos, F., 420.

Cejador y Frauca, J., 538 y 591.
Celaya, J., 269 y 270.
Celedonio, San, 51.
Celma Delgado, R., 368.
Cerbuna, P., 233, 305, 307, 308 y 309.
Cerezo Galán, P., 490 y 666.
Cervantes, M., 195, 302, 504, 543, 544, 595 y 690.
César, Julio, 304.
Champier, S., 244.
Charcot, J., 675.
Charron, P., 318.
Checa Cremades, F., 207.
Cheyne, G. J. G., 476-477.
Chicharro, E., 527.
Chindasvinto, Rey, 60 y 70-71.
Chiquitilla, Moseh Ibn, 96.
Chueca, Diego, 304 y 306.
Chueca, Fernando, 294.
Cicerón, M. T., 39, 42-43, 46-48, 67, 158, 226 y 418.
Ciges, M., 476.
Cipriano, San, 50 y 52.
Cisneros, Cardenal, 187, 193, 196, 274 y 281.
Cleantes, 42.
Clemente Hernández, J., 311 y 312.
Coci, J., 189 202 y 213.
Codera Igües, J., 515.
Codera, Francisco, 532 y 571.
Cohen, H., 529.
Colás, G., 189.
Coleridge, S. T., 434.
Collard, P., 543.
Colombo, R., 252.
Comboy, J., 509.
Comellas Cluet, A., 452 y 582-583.
Comín, J., 594 y 692.
Comte , A., 505 575 y 652.
Condillac, 398 y 581.
Condorcet, 652.
Constantino, Emperador, 77.
Copérnico, N., 276.
Corachán, J. B., 363.
Córdoba, F. de, 188 y 268.
Cornoldi, J. M., 583.
Corral Lafuente, J. L., 74.
Correa Calderón, E., 320, 324, 325 y 327.
Cors Grau, J., 697.
Cortés de Albácar, M., 357.
Cortés y Larraz, P., 420-421.
Cosida, J., 189.
Cossío, M. B., 506.
Costa, J., 10, 18, 22, 429, 455, 474, 475, 476-491 y 531.
Coster, A., 320.
Cousin, V., 576.
Cox, H. E., 706.
Cremona, R., 153.
Crespo, R. J., 453-454.
Criado, J., 189.
Croce, B., 293.
Crombie, A. C., 265.
Cruz Hernández, M., 86.
Cruz, Don Juan de La, 402.
Cubero, A., 367.
Cuella Esteban, O., 180.
Cuenca, J. M., 447.
Cueva, D., 339.
Cuevas, E., 58.
Cunill, J., 666.
Cusa, N. de, 239, 265 y 622.
D'Aquasporta, M., 155.
D'Ors, Ángel, 166.
D'Ors, Eugenio, 527 y 597.
Dalí, S., 527.
Daniel de Morley , 133.
Dante, Alighieri, 154, 185, 191, 567 y 635.
Darwin, Ch., 414, 445, 505, 507, 508 y 517.
Daud, Abraham Ibn, 95 y 106.

Delfín Azara, S., 536.
Delgado, B.,.453.
Delgado, Jesús, 18-19 y 476.
Descartes, R., 195, 295, 296, 371, 347, 387, 390, 398, 581, 622 y 672.
Despauterio, J., 288.
Destutt de Tracy, 423 y 513.
Dewey, J., 529.
Díaz Bustamante, J. M., 146.
Díaz Díaz, G., 116, 121, 130, 156, 160, 162, 164, 166, 456, 592, 596, 614 y 618.
Díaz Esteban, F., 111.
Díaz Plaja, G., 538.
Díaz y Díaz, M., 54, 61 y 130.
Díaz, E., 442 488, 489 y 700.
Dicenta, J., 538.
Diderot, D., 293, 359 y 428.
Diego de Cádiz, Fray , 409.
Diego, G., 527 y 631.
Díez del Corral, L., 429 y 431.
Dilthey, G., 528, 529, 638, 665 y 672.
Dionisio Areópago, San, 78, 79 y 239.
Dolç, M., 34 y 39
Dolz del Castellar, J., 270, 282 y 283.
Domingo Alquessa, 159-160.
Domingo de Guzmán, Santo, 157 y 256.
Domingo Pérez, T., 305-306.
Domínguez Cabrejas, R. M.ª, 453.
Domínguez del Val, U., 58.
Domínguez Lasierra, J.,11, 21, 32 y 158.
Domínguez Ortiz, A., 361.
Domínguez, A., 361.
Don Rodrigo, 73.
Donato, 158 y 228.
Donoso Cortés, J., 429.
Dormer, D. J., 210, 211 y 367.
Dorón, A., 111, 114 y 115.
Dort. 267 y 268.
Dostoyewsky, F., 543 y 545.
Doyza, L., 202.
Draper., J. W., 452 y 583.
Ducay, E., 134, 136 y 144.
Dudon, P., 341.
Dueñas, J. D., 490, 542, 545 y 552.
Duhem, P., 265.
Dumézil, G., 710.
Dunlop, D. M, 84.
Duns Escoto, J., 23, 30, 102, 155, 121, 159, 163-168, 305, 561, 570 y 595.
Durán Gudiol, A., 129, 174, 300 y 301.
Durand, G., 710 y 716.
Durando de Saint Pourçain, 304 y 305.
Ebner, F., 593.
Echard, J., 159.
Echeandía, P. G., 408 y 409.
Eckhart, Maestro, 79, 124 y 239.
Ecolampadio, J., 242 y 243.
Eddington, A. S., 527.
Egidio (Gil-Gilles) Romano, 155, 159 y 287.
Egido, A., 21, 191, 213, 228, 307, 315, 321, 322, 323, 327, 357, 393 y 447.
Eguía, M., 197.
Ehrenberg, N., 517.
Einstein, A., 664.
Eiximenis (Eximenis), F., 148, 165 193 y 220.
Eliade, M., 710 y 716.
Eliot, J. H., 372.
Ellacuría, I. L., 347.
Elorza, A., 361.
Emeterio, San, 51.
Emiliano, San, 62, 64 y 69.
Empédocles, 82.
Enciso Recio, L. M., 402 y 403.
Engracia, Santa, 50, 62, 63, 69 y 188.
Enguita, I. M., 191.
Enzinas, F., 282 y 283.
Eoff, S., 552.
Erasmo, D., 39, 53, 79, 185, 189, 194-201, 226, 227, 234, 266, 274, 317 y 418.
Escoto de Eriúgena, J., 79.

Escribano Paño, M.ª V., 50 y 59.
Escrivá de Balaguer, J. M.ª, 539.
Escudero Claver, M. A., 376.
Esopo, 194, 213 y 303.
Espartero, B., General, 428.
Espinel, V., 394.
Espinosa, B., 107, 295, 331, 390, 432, 595 y 611.
Espronceda, J. de, 430.
Estarán Molinero, J., 536.
Esteban, L., 225, 230 y 235.
Esteban, Obispo, 169.
Estrabón, Historiador, 32.
Eugenio de Toledo, San, 58, 60, 64, 65 y 70.
Eurico, Rey, 53.
Eutropio, Obispo de Valencia, 58-59.
Exerich, J., 214.
Eximeno, A., 581.
Eymerich, N., 162 y 267.
Ezra, Abraham Ibn, 97, 102, 105-110, 129, 132, 135 y 570.
Ezra, Ibn Moisés, 106.
Falcón, I., 132, 170 y 182.
Falla, M., 527.
Farinelli, A., 320.
Fatás, G., 17-18, 32-33, 50 y 52.
Faubell, V., 339.
Fechner, G. T., 445 y 576.
Feijoo, B. J., 363, 415 y 448.
Felipe II, 190, 198, 204, 208, 217, 233, 234, 244, 297, 307 y 309.
Félix de Zaragoza, 50.
Fenelón, 418.
Fernández Alonso, J., 54.
Fernández Clemente, E., 10, 22, 209, 362, 376, 399, 407, 416, 452, 476, 478, 479, 488, 490, 491, 530, 533, 536 y 538.
Fernández de Heredia, J., 22, 53, 191 y 192.
Fernández de Moratín, L., 376, 402 y 447.
Fernández Ferraz, 613.
Fernández, Asunción, 369.
Fernández, G., 616.
Ferrán y Clua, J., 495.
Ferrara, S., 577.
Ferrari, A., 322.
Ferrater Mora, J., 272.
Ferrer Benimeli, J. A., 367.
Ferrer de Cataluña, 162.
Ferrer Dueso, J., 314 y 315.
Ferrer Guardia, F., 509.
Ferrer Saladin, 121.
Ferrer Solá, J., 343 y 554.
Ferrer, San Vicente, 162.
Fichte, J. G., 432, 443, 493, 586 y 672.
Ficino, M., 311.
Fierro, A., 701-709.
Filipón, J., 78.
Filippo, L., 396.
Filón de Alejandría, 93-94 y 313.
Finestres, J., 377.
Flandro, M., 189.
Fliche, A., 181.
Flores Sellés, C., 203 y 205.
Flórez, C., 272, 275, 278, 280 y 281.
Floridablanca, Conde, 371.
Fonseca, P., 300 y 302.
Font, A., 377.
Fontaine, J., 50, 54 y 62.
Forcadell, C., 399, 449, 452 y 531.
Forment, D., 189.
Forner, P., 402.
Forniés, J. J., 407.
Fort, J., 261 y 271.
Fortunio, Abad, 130.
Foucault, M., 705.
Fouillé, A., 87.
Fourrier, Ch., 436.

Fox Morcillo, S., 188.
Foz y Burges, B., 450-451 y 716.
Frago Gracia, J. A., 190.
Fraijó, M., 709.
Fraile, G., 94, 147, 149, 154, 162, 454 y 456.
Francés de Urritigoiti, D. A., 305.
Francés, A., 283.
Francés, M., 273 y 283.
Fraylla, D., 305.
Freud, S., 552, 675 y 716.
Fröbel, F., 453.
Frominiano, 62 y 69.
Froya, 68.
Fructuoso de Braga, San, 63 y 65.
Frutos Cortés, E., 8, 540, 541, 613 y 630-662.
Fuch, L., 214.
Fuente, V. de la, 10 y 176.
Fuentes Marcuello, J., 351.
Fuentes, C., 157 y 159.
Fuentes, Conde de, 366.
Gabirol (Avencebrol, Avicebrón), Ibn, 96, 87-102, 133, 155 y 570.
Gadamer, H. G., 710.
Galba, Emperador, 39.
Galeno, 78, 246 y 381.
Galera, A., 504 y 506.
Galileo Galilei, 78, 91, 101, 317 y 318.
Galindo Aznárez, 130.
Galindo Romeo, P., 6, 56, 65, 532 y 534-535
Gall, F. J. , 575.
Gallego Barnés, A., 202, 214, 215, 216, 220, 224, 226, 227, y 228.
Gallego, J., 299.
Galmes Mas, L., 308.
Ganivet, A., 614 y 691.
Gante, Enrique de, 23.
Gaos, J., 540 y 618-620.
Garagalza, L., 71.
Garaudy, R., 563.
Garay, P. de, 194.
Garcés, Fray Julián, 255-260.
García Alix, A., 586.
García Colombás, 284.
García de Cortázar, F., 18 y 429.
García de Oliván, J., 208.
García de Santa María, 192.
García Diego, J. A., 190.
García Durán Muñoz, 493.
García Estébanez, E., 184.
García Gil, M., 310, 514 y 515.
García Gómez, E., 380.
García Guatas, M., 450.
García Guillén, J. A., 30.
García Jiménez de Cisneros, 193.
García Lasaosa, J., 409.
García Lorca, F., 527 y 620.
García Martínez, S., 201 y 214.
García Matamoros, A., 187.
García Miralles, M., 157 y 159.
García Morente, M., 527, 620, 625, 631, 636 y 637.
García Navarro, S., 166.
García Sanchidrián, M.ª L., 64 y 67.
García Tapia, N., 190.
García Villanueva, (Santo Tomás Villanueva), 272.
García Villoslada, R., 49, 268 y 449.
García, C., 405.
García, Fray Pedro, 157.
García-Junceda, J. A., 8, 57 y 613.
Garcilaso de la Vega, 394.
Garin, E., 183.
Gascón y Guimbao, D., 456.
Gascón, J., 303.
Gassendi, P., 363.
Gattinara, M. Conde de, 188 y 213.
Gaubell, V., 339.
Gauterit, 453.

Gauthey, L. F. F., 453.
Gaya Nuño, J. A., 596.
Geerberto de Aurillac, 131.
Gelabert, M., 256.
Genovesi, A., 581.
Gensler, M., 166.
Geraldini, Alejandro, 186.
Geraldini, Antonio, 186 y 190.
Gerson, J., 193 y 239.
Getino, L. G., 584.
Geymonat, L., 265,
Gil Berges, J., 11, 12 y 429.
Gil Cremades, J. J., 443, 455, 476, 477, 479 y 693.
Gil de Zamora, J., 149.
Gil de Zárate, A., 405, 438.
Gil Fernández, L., 212.
Gil Morlanes, 189.
Gil y Gil, G., 594.
Gilberto de la Porrée, 162 y 164.
Gilles, J., 153.
Gilson, E., 61, 159 y 183.
Giménez Soler, A., 532, 533, 534 y 594.
Giner de los Ríos, F., 441, 455, 446, 447, 478, 483, 485, 478 y 494.
Ginés de Sepúlveda, J., 187.
Ginio, M., 140.
Glick, J. M., 190.
Godet, M., 268.
Goethe, J. W., 436 y 635.
Gogh, V. Van, 634-635.
Goicoechea, J. M., 407, 408.
Gómez Benito, C., 491.
Gómez Caffarena. J., 706 y 709.
Gómez de Alagón, Fray, 158.
Gómez de Castro, A. , 187.
Gómez de la Serna, R., 595.
Gómez Izquierdo, A,. 51, 558, 572-591.
Gómez Martínez, J. L., 74.
Gómez Miedes, B., 215.
Gómez Moreno, M., 595.
Gómez Pereira, A., 187.
Gómez Uriel, M., 11, 12 y 158.
Gómez, V. T., 256 y 515.
Gómez-Molleda, M.ª D., 446.
Góngora, L. de, 315.
González Carreño, J., 566 y 581.
González de la Calle, 214.
González Hernández, V., 305-306.
González Palencia, A., 132.
González Sánchez, J. F., 456.
González Serrano, U., 495.
González, C., 407
González, Ceferino, 514, 515 y 572.
González, G., 263.
González, Juan Ángel, 217.
Gonzalo Maeso, D., 102.
Gonzalvo de España, 155.
Gordon Leff, 265.
Goudin, A., 374 y 581.
Goya, F., 29, 366, 409, 447-449 y 601.
Gracia Guillén, J. A., 172 y 301.
Gracia Rivas, M., 357.
Gracián Alderete, D., 188.
Gracián Serrano, J., 367.
Gracián, Baltasar, 5, 11, 35, 102, 207, 230, 296, 318-337, 350, 380, 407, 448, 454, 711 y 716.
Graciano, 405.
Granell, M., 620.
Grau Montserrat, M., 75.
Green, O. H., 315-319.
Gregorio de Elvira, 58.
Gregorio de Rímini, 159.
Gregorio Magno, San, 69-71.
Grimaldi, J., 371.
Griselini, F., 416.
Grosseteste, R,. 153.
Guallart, J., 535.
Guevara, A., 187.

Guevara, Che, 615.
Guillén, J., 33-36, 216, 218, 219, 527 y 636.
Guillermo de Alvernia, 153 y 570.
Guillermo de la Mare, 155.
Guinard, P. J., 399, 400,401 y 404.
Gundisalvo, D., 570.
Gunter, A., 165.
Gutiérrez Ríos, E., 539.
Gutiérrez, C., 205.
Gutiérrez, Gustavo, 706.
Guy de Morillon, 199 y 200.
Guy, A., 16 y 710.
Haeckel, E., 508, 517 y 575.
Haecker, Th., 593.
Haendel, G. F., 710.
Ha-Kohen, M., 139.
Halifax, J. (Sacrobosco), 276-278.
Haller, A., 383.
Hamel, 581.
Hamilton, W., 586.
Hans de Silvia, 189.
Harduyn, P., 189.
Harnack, A., 707.
Hartmann, E., 575.
Harvey, G., 368.
Hasday Crescas, 116-121, 129 y 140.
Hatzfeld, H., 294 y 314.
Hayoun, M. R., 84.
Hazard, P., 448.
Hazn, Ibn (Abenhazan), 82-83 y 584.
Hegel, G. W., 57, 432, 442, 484, 575, 587, 602, 638, 651, 672 y 684.
Heidegger, M., 528, 578, 602, 603, 633-652, 667, 679 y 710.
Heinecio (Heinecke), J. T., 407.
Helmholtz , H. L. F., 445.
Heredia Soriano, A., 439-441.
Hermann el Dálmata, 132.
Hernández Fajarnés, A., 514, 515-523 y 573.
Hernández Pérez de Larrea, J. A., 407, 408.
Hernandéz, D., 189.
Hernández, M., 54 y 159.
Hernández, V., 305.
Hernando de Aragón, 199 y 208.
Hernando de Talavera, 193.
Herr, R., 361.
Herrera, A., 187.
Herrero, A., 366.
Herrero, J., 419.
Hervás y Panduro, L., 581.
Heytesbury, G., 264.
Hidacio de Chaves, 59.
Hidalgo, B., 449.
Hidalgo-Serna, E., 321 y 333.
Higueras, A., 409.
Hinojosa, E., 495 y 527.
Hipócrates, 101, 160, 381 y 384.
Hobbes, T., 387, 422 y 454.
Hölderlin, F, 434, 633 y 635.
Honorio, Flavio, 37, 42, 46, 52, 66, 77, 219, 304 y 315.
Horkheimer, M., 712.
Horno Liria, L., 539.
Hoyo, A., 320 y 321.
Huarte de San Juan, J., 187, 234, 502, 504 y 614.
Huerga, A., 340 y 345.
Hugo de San Víctor, 158.
Hugo de Santalla, 132.
Hugo, V., 538.
Huizinga, E., 183 y 620.
Hume, D., 575.
Hurus, J. y P., 189 y 268.
Husserl, E., 528, 588, 589, 590, 595, 598 y 667-679.
Hutz, L., 189.
Hyya, Abraham Bar, 129.
Ibáñez Martín, J., 539.
Ibarra, E., 530.

Ibarra, M. y J., 377.
Ibarz, V., 492 y 493.
Ifergan, M., 117.
Iglesias, M.ª C., 361.
Ignacio de Loyola, San, 338.
Ildefonso de Toledo, San, 63 y 66.
Inghen, M., 264 y 265.
Inocencio III, 151.
Íñigo de Mendoza, 193.
Ipenza, J., 305.
Isaac Bar Sest Perfet, 117.
Isaac de Luria, 96.
Isaac Israeli, 96.
Isabel la Católica, 220.
Isidoro de Sevilla, San, 54-56, 60-67 y 71.
Iso, F. J., 38.
Isócrates, 39 y 43.
Israel, I., 97 y 101.
Izquierdo, S., 296, 363 y 370.
Jacquier, F, 372, 374 ,375 y 581.
Jaime I,. 140 y 170.
Jaime II, 173.
James, W., 529, 676 y 681.
Janet, P- A. R., 517.
Jansenio, C., 339 y 444.
Jarnés, B., 538.
Jarque Andrés, F., 393 y 396.
Jaspers, K., 624 y 672.
Jedin, H., 205.
Jenofonte, 418.
Jerónimo de Santa Fe, 139 y 141.
Jerónimo, San, 50, 64 y 418.
Jiménez Moreno, L.,.272.
Jiménez Catalán, M., 17, 222, 223, 232, 307, 370, 438 y 532.
Jiménez Delgado, J., 197, 270 y 283.
Jiménez García, A., 432, 440, 442, 443, 445 y 495.
Jiménez Matarrita, A., 614.
Jiménez Vicente, I., 532, 536 y 692.
Jiménez, Juan R., 527 y 636.
Jiménez-Landi, A., 446.
Joaquín de Fiore, 141.
Job, 69 y 608.
Jobit, P., 447.
Jorge de Bruselas, 168, 269 y 297.
José de Calasanz, San, 338-339.
Josué ha-Lorqui, 121.
Jovellanos, G. M., 414, 415, 447 y 448.
Juan Damasceno, San, 56, 58 y 79.
Juan de Aragón, 199.
Juan de Bíclara, 55 Y 66.
Juan de Capua, 194.
Juan de la Cruz, San, 344, 570, 571 y 680.
Juan de la Rochelle, 153.
Juan de Ribera, San, 224 , 340 y 664.
Juan de Santo Tomás, 308.
Juan de Zaragoza, 62 y 64.
Juan Hispano, 97.
Juan II, 173 Y 175.
Juan Manuel, Don, 150 y 290.
Juanini, J. B., 307 y 369.
Julián de Toledo, San, 58 y 66.
Jung, C. G., 710.
Jusa ha-Levi, 95.
Justiniano, Emperador, 57 y 77-78.
Justo, Obispo de Urgel, 59.
Juvenal, Decio J., 37, 39, 52, 229, 315 y 317.
Juvenco, Cayo V. A., 58.
Kandinsky, B., 601.
Kant, I., 49, 57, 359, 360, 386, 388, 432, 443, 595, 611, 579, 621, 648, 649 y 672.
Keats, J., 432.
Kelsen, H., 692-698.
Kempis, T., 261.
Kerenyi, 710.
Ketteler, W. M., 578.
Kierkegaard, S., 528, 629, 638 y 651.

Kinoshita, N., 97.
Kleutgen, 578.
Kneale, M.-W., 262.
Knox, J., 418.
Köhler, J., 620.
Koyré, A., 280.
Kraus, F., 665.
Krause, C. Ch. F., 442-446, 479, 480 y 586.
Krehl, L., 665.
Kristeller, P. O., 183 y 184.
Labordeta, M., 29, 541 y 553-555.
Labrador, C., 417.
Lacarra, M.ª Carmen, 188.
Lacarra, José M. ª, 17, 127, 169 y 192.
Lacarra, M.ª Jesús, 127, 134, 136, 142 y 144-147.
Lacasta Zabalza, J. I., 442 y 698.
Lafoz, H., 437.
Lafuente Ferrari, E., 294.
Lafuente, M., 431.
Lagasca, M., 408.
Lahoz Laínez, B., 541 y 591-594.
Lahoz, F., 451.
Laín Entralgo, P., 5, 381, 447, 486, 492, 500, 539, 541, 554, 636, 637, 662-691 y 710.
Lamacchia, A., 297.
Lamarck, J. B., 517 y 575.
Lanceros, P., 711 y 717.
Landau, P., 480.
Larenz, 692.
Larraz, B., 376.
Las Casas, B., 257.
Lasala, M., 692.
Lascaris Comneno, C., 262, 541 y 613-617.
Lascellas, P., 261.
Lastanosa, V. J., 207 y 320.
Latassa, F., 10-11, 13, 156, 158, 159, 160 y 366.
Laverde, G., 23.
Lax, G., 188, 169 y 270-272.
Lázaro Carreter, F., 393, 396, 397, 401 y 539.
Le Goff, J., 133.
Le Sauvage, J., 199.
Le Senne, R., 684.
Leandro, San, 56, 58, 59 y 64.
Ledesma, M. ª L., 64, 132, 170 y 191.
Lefèvre d'Etaples, J., 185, 227 y 281.
Legaz Lacambra, L., 535, 541 y 692-701.
Leibniz, G. W., 35, 432, 454, 561, 581, 608, 646 y 668.
Lendínez, C., 342.
León Hebreo, 185.
León Tello, F. J., 596.
León XIII, 441, 537 y 578.
Leopardi, G., 679.
Lettink, P., 91.
Levinas, M., 670 y 675.
Lévi-Strauss, Cl., 702 y 716.
Lewy, E., 492.
Li (Eli), Andrés de, 193.
Liciniano, Obispo de Cartagena, 56 58 59 y 65.
Licurgo, Legislador, 417.
Limos, M., 268.
Lipsius, J., 315 y 316.
Livio, Tito, 304.
Llamas, E., 163 y 261.
Llampillas, F. J., 416.
Llanas Aguilaniedo, J. M.ª, 458 y 510-513.
Lluria, E., 498.
Lobato, A., 256.
Locke, J., 359, 365, 366, 387, 398, 418, 428 y 581.
Lomba, J., 85, 86, 96, 100, 102 y 559.
Lombroso, C., 503, 504, 505, 510 y 512.
Lope de Stúñiga, 192.

Lope de Vega, V. Carpio, 200 y 315.
López Araujo, B., 364.
López Calera, N. M.ª, 476, 479, 482 y 485.
López Cordón, M.ª V., 417.
López de la Vega, 394.
López de Mendoza (Marqués de Santillana), 187.
López de Meneses, A., 171.
López Pinciano, A., 394.
López Piñero, J. M.ª, 190, 368, 369 y 685-687.
López Quintás, A., 592, 593, 666, 682, 684 y 687.
López, R., 225.
López-Baralt, L., 342, 570 y 571.
López-Morillas, J., 442-446.
Lopis, J., 268.
Lorente Pérez, J. M., 282.
Lorenzo Alquézar, R., 523.
Lorenzo Cáceres, J. A., 662.
Lorenzo Lizalde, C., 492, 494, 496, 499 y 500.
Loscos, F., 408.
Lossada, L., 364.
Lotzse, H., 445 y 576.
Lozano, F. J., 62.
Lucano, Marco Anneo, 33 y 218.
Lucrecio, Tito L., 52 y 635.
Ludeña, A., 581.
Ludolfio de Sajonia, 193.
Ludovico Pío, 79.
Lugo, B. de, 258.
Luis de Granada, Fray , 188, 226, 261 y 188.
Luis de la Vega, C., 171.
Luis de León, Fray, 188, 234, 283, 310, 315 y 418.
Lulio (Llull), R., 139, 148, 239, 558, 564, 570 y 584.
Luño Peña, E., 535, 693, 694 y 695.
Lupo Appenteger, 189.
Lutero, M., 290, 291 y 402.
Luzán, I., 366, 392-398 y 399.
Lynch, C. H., 56 Y 66.
Machado, A., 448, 528, 636, 647, 661, 690 y 691.
Madariaga, S., 527.
Madrigal, A. (El Tostado), 187.
Maistre, J. M.ª, 202, 212, 214, 216 y 220.
Maeztu, R. de, 538, 618 y 691.
Magdalena Nom de Deu, J. R., 115.
Mahoma, 75, 130, 562 y 564.
Maignan, E., 364.
Maimónides, 83, 90, 91, 95, 100, 102, 119, 121, 123, 124, 149 y 570.
Maine de Biran, F., 614.
Mainer, J.-C., 21-22, 437, 451, 454, 511, 529, 545, 547 y 553-573.
Mair (Major), J., 268, 270 y 297.
Maistre, J., 435 y 514.
Makowiecka, G., 393.
Mal Lara, J., 187, 455 y 71-175.
Malebranche, 295, 454 y 610.
Mallada, L., 455 y 471-475.
Mallo, T., 620 y 637.
Malón de Chaide, P., 308 y 310-314.
Malthus, T., 435.
Mandonnet, P., 584.
Manrique, A., 188 y 197.
Manrique, R., 198.
Manser. J. M., 584.
Mantua, P., 264 y 272.
Manzoni, A., 512.
Mañés, J., 202.
Marañón, G., 200, 361 y 419.
Maravall, J. A., 17, 146, 150, 294, 361 y 362.
Marcel, G., 642, 670, 672 y 684.
Marcial, M. V., 17, 21, 31, 33, 34-38, 214, 304 y 317.
Marciano Capella, 61.

Marco Aurelio, 33 y 77.
Marco Simón, F., 33.
Marcuse, H., 710 y 712.
Mardones, J. M., 706.
Margalho, P., 275 y 285.
Mariana, Padre, 393.
Marías, J., 620, 635 y 636.
Marichal, J., 431.
Marineo Sículo, L., 186, 190 y 213.
Maristan y del Rayo, L., 510.
Maritain, J., 620, 630, 692, 695, 696, 697 y 699.
Márquez, A., 195 y 345.
Marquina, E., 527.
Marrou, H. I., 62.
Martí de Barcelona, 164.
Martí, José, 449 y 450.
Martí, M., 363.
Martí, Ramón, 139, 141, 148, 160, 564, 570 y 584.
Martín Blasco, J., 421.
Martín Buezas, F., 470 y 509.
Martín de Ateca, 160 y 161.
Martín de Braga, San, 56 y 59.
Martín de Lesaca, J., 364.
Martín I, 118.
Martín Robles, P. A., 341.
Martín Sosa, N., 432.
Martin, V., 181.
Martínez Salafranca, J., 366 y 399-400.
Martínez Bizmo, 239.
Martínez Campos, A., 429.
Martínez de la Rosa, F., 430.
Martínez Gómez, L., 16.
Martínez Guijarro, J. (El Silíceo), 186 y 275.
Martínez Laínez, F., 244.
Martínez Vadillo, M., 447.
Martínez Vargas, A., 509.
Martínez, C., 232.
Martínez, J. A., 431.
Mártir de Anglería, P., 186.
Marx, C., 436, 672, 706 y 707.
Mas, D., 299.
Masarra, Ibn, 82, 562, 563, 569 y 584.
Massignon, L., 564-569.
Mate, R., 361.
Mateo Zapata, D., 364.
Maura, M, 695.
Máximo de Zaragoza, 62 y 64.
Mayans, G., 203, 365, 371, 385, 389, 391 y 401 415.
Maza, P., 261.
Mediavilla, R., 155.
Medina Echevarría, 693.
Meirinhos, J., 267.
Melanchton, F., 241.
Méle, E., 320.
Meltzer, G., 204.
Mena, J., 187.
Méndez Bejarano, M., 23.
Mendive, J., 583.
Mendizábal, A., 693 y 697.
Mendoza, I., 193.
Menéndez Pelayo, M., 21, 23, 97, 250, 262, 311, 343, 348, 349, 361, 385, 392, 400, 420, 441, 444, 527, 572, 591, 614, 689 y 690.
Menéndez Pidal, R, 149 y 570.
Mensa y Valls, J., 110 y 160.
Mercier, D., 559, 573, 574, 576, 579, 580 y 589.
Merino, J. A., 164.
Merleau-Ponty, M., 670 y 672.
Messner, J., 692.
Mestre, A., 361.
Metge, Bernat, 192.
Metz, J. B., 705, 706 y 707.
Mexía, P. y C., 187 y 188.
Meyer, Th., 579.
Meyuhas Ginio, A., 140.

Mieth, K.-P., 134.
Miguel García, I., 189.
Miguel, Obispo de Tarazona, 131 y 132.
Mill, J. S., 575 y 586.
Millán, A. y J., 189.
Millas, J., 581.
Minaya, Padre, 257-259.
Mindán, M., 363, 364, 381, 541, 591, 598 y 618-630.
Mingote, A., 556.
Minguijón, Agustín, 535.
Minguijón, Salvador, 532 y 692.
Minucio, F., 57.
Mir y Nogueras, M., 452, 457 y 583.
Miral, D., 533 y 594-
Miravete, G., 202.
Miró, G., 527.
Moderato de Cádiz, 57.
Moerbeke, G., 79.
Moisés de Narbona, 84.
Moisés, 92, 93 y 94.
Moleschott, J., 576.
Molina, L., 298.
Moliner, M.ª, 539.
Molinos, M., 11, 339-350 y 716.
Mondrian, Piet, 600.
Moneva, J., 532, 535, 539-549, 594 y 692.
Monlau, P. F., 493.
Monsón, J., 268.
Montaigne, M. 318, 390 y 454.
Montaner Frutos, A., 19,1 632 y 637.
Monte Rotheri (Rocheri), G., 189.
Montesa, B., 261.
Montesino, A., 193.
Montesinos, A., 257.
Montesquieu, C., 423, 426 y 428.
Monteverdi, Cl., 294.
Monzón, J., 268.
Moody, E., 265.
Mor de Fuentes, J., 428 y 436.
Morel Fatio, A., 320.
Morelos, J. M.ª, 449.
Moreno Rodríguez, P., 349.
Moret, S., General, 429.
Morgagni, G. B., 383.
Moro, T., 39, 53, 185, 196 y 338.
Morreale de Castro, Margherita, 230, 231, 235 y 238.
Moseh de León, 123.
Mounier, M., 617.
Moyano (Ley), 439 y 441.
Munk, S., 84 y 89.
Muñiz Rodríguez, V., 164, 168 y 169.
Muñoz Delgado, V., 261, 266-268, 274, 283-289, 289, 291, 303, 370 y 592-593.
Muñoz García, A., 152.
Muñoz, C., 303.
Muratori, L. A., 391, 396 y 407.
Musschenbroeck, P., 372.
Muza, Ben Naser, 73.
Naguid, S. Ha, 97.
Nahman, Ibn M., 140.
Nájera, B. de, 189.
Nájera, Juan (Avendaño), 363 y 364.
Natorp, P., 529.
Navales, A. M.ª, 450.
Navarro y Portela, 190.
Nebrija, E. A., 39, 187, 202, 213, 228, 239, 257 y 274.
Nerón, Emperador, 35 y 39.
Neumeister, S., 321.
Newman, Cardenal , 559, 566 y 623.
Newton, I., 359 y 372.
Nicol, E., 593 y 620.
Nieremberg, E., 261.
Nietzsche, F., 510, 528, 575, 602, 648 y 710.
Nifo, Agustín, 287 y 288.
Nipho, F. M., 360, 399 y 401-404.

Normante Carcavilla, L., 366 y 409.
Norton, F., 189.
Novalis, F. L., 434.
Novilla, I., 527.
Núñez Coronel, A., 269.
Núñez Coronel, L., 188 y 269.
Núñez de Guzmán, D., 208.
Núñez, D., 445, 485, 486, 491, 495, 496, 507, 508 y 583.
Núñez, Hernán (El Pinciano), 187.
Núñez, P. J., 222.
Ockham, G., 23, 63, 267, 272 y 595.
Odoacro, Caudillo Germánico, 77.
Odoario, Abad, 130.
Olaechea, R., 367.
Olavide y Jáuregui, P. A., 371.
Olbrechts-Tyteca, L., 593.
Olite, D., 202.
Oliván, A., 438.
Oliver, B., 139.
Olóriz, F., 495 y 506.
Omeya, Dinastía, 76, 81 y 82.
Oña, P., 301 y 303.
Orcástegui, C., 132 y 170.
Oresme, N., 254 y 265.
Oria, J., 197, 198 y 284-290.
Orlandis, J., 60 y 71.
Orosio, P., 55 y 61.
Orovio, M., 439-441 y 446.
Oroz Reta, J., 61 y 62.
Orozco, Alonso de, 226.
Orozco, E., 294.
Orringer, N. R., 662-675.
Ortega Muñoz, F., 100.
Ortega y Gasset, J., 7, 15, 24, 414, 445, 490, 527, 528, 588, 597, 618, 620, 624, 627, 631, 635-641, 655, 658, 660, 665, 677 y 688.
Ortega, A., 50.
Ortí Benlloch, A., 491.
Ortí y Lara, J. M.ª, 457, 514 y 583.
Ortiz Osés, A., 701 y 710-718.
Ortiz, B., 287.
Osio de Córdoba, 58.
Osuna, F. de, 226.
Ovidio Nasón, P., 66, 218 y 229.
Owen, R., 436.
Pablo Cristiano, 139.
Pablo de Santa María, 141.
Pablo el Persa, 78.
Pablo, San, 78 y 611.
Pacho, E., 341-345.
Paciano de Barcelona, San, 58.
Pacios López, A., 140.
Pagnini, Santes, 245.
Palacín Campo, V., 523.
Palacio Atard, V., 361, 401 y 430.
Palacios, J., 620.
Palacios, L. E., 620.
Palafox y Mendoza, Juan, 350-357.
Palafox, José, General, 350 y 437.
Palafox, Jaime, 345.
Palanco, F., 364.
Palmier, P., 244 , 245 y 246.
Palmieri, D., 577.
Palmireno, J. L., 188, 220-230 y 231.
Panecio, Filósofo, 41.
Panikkar, R., 718.
Pannerberg, W., 707.
Pano y Ruata, M., 537.
Panofsky, E., 183.
Papa Luna (Benedicto XIII), 121, 176, 180 y 191.
Paquda, Ibn, 96 y 102-105.
Parada, R. M.ª, 662.
Paraíso Lasús, B., 530.
Pardo Canalis, E., 594.
Pardo, J., 269.
Parker, A., 185 y 311.
Pasamar, G., 10.
Pascal, B., 298, 339, 347, 454 y 623.

Pasteur, L., 517 y 519.
Patanio de Lisboa, 58.
Paz y Meliá, 219.
Pecci, J., 577.
Peces-Barba, G., 695.
Peckam, J., 155 y 281.
Pedraza Gracia, M. I., 189.
Pedro Abelardo, 163 y 266.
Pedro Alfonso , 134-147.
Pedro Compostelano, 53.
Pedro de Alcántara, San, 226.
Pedro de Aragón, 161-162.
Pedro de Blois, 141.
Pedro de Cartagena, 149.
Pedro de Corwal , 141.
Pedro de Luna (Benedicto XIII, Papa Luna), 176-181, 191 y 534.
Pedro el Venerable, 132 y 150.
Pedro Gallego, 149.
Pedro García, Fray, 157.
Pedro Hispano, 148, 149, 152, 154, 157, 262, 263, 267, 269, 272 y 302.
Pedro I, 127 y 134.
Pedro II, 129.
Pedro IV, 118 172 173 y 174.
Pedro Lombardo, 72, 151, 158 y 297.
Peiró, I., 491.
Peña, J., 271.
Peñafort, R., 148 y 159.
Peñuelas, M., 542-553.
Peralta, C., 320 y 322.
Pérauld, G., 162.
Pereda, J. M.ª, 515.
Perelman, Ch., 44 y 593.
Pérez de la Dehesa, R., 476 489 y 538.
Pérez de Oliva, H., 187, 275 y 278.
Pérez Galdós, B., 595.
Pérez Sarrión, G., 367.
Pérez, Antonio, 200.
Pérez, Darío, 476 y 486.
Pérez-Ilzarde, P., 166.
Pergola, P., 264.
Persio, Flaco, 317.
Pesch, C., 578.
Pestalozzi, J. E., 415, 425 y 452.
Petrarca, F., 185, 191 y 194.
Pfandler, M., 509.
Pi y Margall, F., 456.
Piaget, J., 702.
Picasso, P., 527 y 599.
Pico de la Mirándola, 266, 278 y 311.
Pidal (Plan), 441 y 449.
Piernas Hurtado, J. M., 455.
Pignatelli, R., 366 y 407.
Píndaro, 52.
Pineda Ramírez, A., 410.
Pinillos, J. L., 553 , 618 y 619.
Pinta Llorente, M., 343.
Pintor-Ramos, A., 639 y 666.
Piñera, H., 296.
Piquer Arrufat, A., 366, 380-392, 415, 583 y 584.
Piquer, J. C., 391.
Pisa Pajares, F., 455.
Pizán, M., 442.
Planck, J., 189.
Platón, 39, 41, 44-45, 87, 88, 91, 94, 194, 226, 227, 253, 279, 417, 418 y 463.
Plauto, 218.
Plinio, el Joven, 39.
Plinio, el Viejo, 32.
Plotino, 80, 81, 311 y 607.
Plumed Allueva, A., 189 y 456.
Plutarco, 191 y 418.
Polo Peirolón, M., 523.
Pomponazzi, P., 187 y 264.
Pomponia, Abadesa, 62.
Popper, K., 712.
Poppi, A., 165.
Porfirio, 78, 80, 157, 158, 162, 266 y 267.

Porter Casanate, J. J., 357 y 367,
Portero, J. A., 447.
Portonaris, D. y S., 189.
Posada, A., 445.
Potamio de Lisboa, San, 58.
Pou, B., 377-380 y 389.
Pratl, K., 165.
Prieto, A., 217.
Príncipe de Viana, Carlos, 194.
Príncipe, M. A., 437.
Prisciliano, 49, 50, 58 y 65.
Probus, 78.
Proclo, 78, 80 y 154.
Profeit Duran, 118 y 121.
Profeit Tibbon, 275.
Propercio, 217.
Proudhon, P. J., 436.
Prudencio, A. C., 31, 49-54, 58 y 61.
Pseudo-Dionisio , 78.
Puig, J., 83.
Puig, Jerónimo, 400.
Pulgar, F. de, 187.
Pumar Martínez, C., 415
Quatrefages de Breu, T. L. A., 517..
Querneci, J., 161.
Quetif, J., 159.
Quevedo, F., 504, 544, 613 y 614.
Quidort, J., 155.
Quintana, Cardenal, 201, 226, 241, 439 y 438.
Quintana, M. J., 430 y 438.
Quintiliano, M. F., 31, 38-49, 262 y 267.
Quiroz Martínez, O., 363.
Rábade, S., 264.
Rabastens, M., 202.
Rahner, K., 705, 707 y 710.
Raimundo, Arzobispo, 132.
Ramírez Pagani, D., 217.
Ramiro I, 127.
Ramón Guerrero, R., 79, 80, 83 y 92.
Ramón y Cajal Junquera, S., 493.
Ramón y Cajal, S., 13, 381, 455, 492-502, 571, 574, 588, 671 y 690.
Ramos Sobrino, 693.
Ratzinger, Cardenal, 670.
Raulin, J., 268.
Rauth, 586.
Recaredo, 63.
Recaséns Siches, L., 693.
Recesvinto, 65 y 68.
Redondo Veintemillas, G., 367.
Rembrandt, H., 601.
Renan, E., 119, 512 y 559.
Renouvier, 575.
Reuter, J,. 140.
Reverte, J. M., 510 y 511.
Revuelta González, M., 447.
Riber, L., 50.
Ribera, J., 527, 539, 532, 558, 573, 574, 584, 588 Y 664.
Ribera, M. B., Fray, 407.
Ribot, T. A., 586.
Ricardo, D., 435.
Riché, P., 131.
Rickert, H., 529.
Rico, F., 184, 262 y 311.
Rico, José, 70.
Ricoeur, P., 710, 711 y 716.
Ridruejo, D., 663.
Riego, R., General, 430.
Riesco Terrero, L., 63.
Riesco, J., 164.
Rijk, L. M., 267.
Rincón García, W., 537.
Ripalda, J., 260-261.
Risco, M., 68 y 70.
Ristschl, A. B., 707.
Ritter, A. E., 432.
Rivas, Duque de, 430, 438 y 440.
Roberto de Ketton, 132,

Robinson, J. A. T., 706.
Robles Sierra, A., 256.
Robles, L., 54-56, 64, 71-72, 157, 159, 160 y 162.
Roda, M. de, 366 y 671.
Rodrigo de V(B)Asurto, 272 y 275.
Rodrigo Manrique, 198.
Rodrigo, Don, 73.
Rodríguez Carracido, J. R., 508.
Rodríguez de Lecea, T., 442 y 470.
Rodríguez de Pedrosa, 363.
Rodríguez Huéscar, 620.
Rodríguez Santidrián, P., 196.
Rodríguez Vidal, R., 280 y 282,
Rodríguez, A. J., 419-420.
Rodríguez, I., 50, 52 y 54.
Rodríguez, J. L., 661.
Rodríguez, J. P., 693.
Rof Carballo, J., 349 y 718.
Rojas, F., 544.
Romera Navarro, M., 320 y 325.
Romero Alpuente, J., 428.
Romero de Torres, J., 527.
Romero, E., 49 y 100.
Romo, F., 555.
Ronsard, P., 396.
Rosenzweig, F., 115.
Rosmini, A., 623 y 512.
Rousseau, J. J., 293, 415, 419, 423, 425, 426, 436 y 454.
Rouveyre, A., 320.
Royo Latorre, M.ª D., 403.
Rubio Lluch, A., 171.
Rubio y Ors, J., 583.
Rubió, Guillermo , 148 y 165.
Rudolfo de Brugge, 132.
Ruiz Carnicer, M. A., 10.
Ruiz Lasala, I., 189.
Ruiz Moros, P., 214.
Ruiz Pérez, P., 201.
Rusiñol, S., 527.
Saadia Gaón, 95 y 96.
Saavedra, A., Duque de Rivas, 438 y 440.
Sabuco, M., 188.
Saddiq, Ibn J., 106.
Sáenz-Badillos, A., 97, 101 y 106.
Sagasta, P. M., 429.
Sagüens, J., 364.
Sagüés Azcona, 165.
Saint Simon, H. de, 436.
Sainz de Zúñiga, C. M., 171 y 172.
Salas Barbillo, A. J., 394.
Salas y Cortés, R., 420-426.
Salaya, J., 275
Sales, M., 445.
Salillas, R., 455, 503-507 y 510.
Salinas, P., 527 y 636.
Salisbury, J., 158 y 26.3
Salmerón, N., 441 y 456.
Salustio, 304.
Salutati, C., 192.
Salvador Gilaberte, F., 370.
Samuel Ben Tibon, 570.
Samuel el Marroquí, 139.
San Martín, J., 449
San Vicente, A., 182 y 271.
Sánchez de las Brozas, F., 187 y 318.
Sánchez Albornoz, C., 17, 20 74 y 688.
Sánchez Algaraví, 177.
Sánchez Arévalo, R., 194.
Sánchez Castañer, J., 357.
Sánchez Ciruelo, P., 188, 197, 226, 269 y 272-282.
Sánchez del Castellar, M., 370.
Sánchez Meca, A., 24.
Sánchez Sobrarias, J., 202.
Sánchez-Blanco Parod Y , F., 363, 365 y 366.
Sánchez-Blanco, F., 252, 253 y 255.
Sánchez-Castañer, F., 341.

Sancho Bessarán, 261.
Sancho Izquierdo, M., 532, 692 y 697.
Sandino, A. C., 615.
Sanseverino, C., 577.
Santa Fe, P. de, 192.
Santaella, 213.
Santamaría, G. de, 192 y 193.
Santayana, J., 635.
Santes Pagnini, 245.
Santiago-Otero, H., 141.
Sanvisens, A., 381.
Sanz del Río, J., 441, 442, 444, 461-471, 478 y 514.
Sanz Sanz, M.ª M. V., 596.
Saprut, Ibn, 139.
Saranyana, J. I., 79.
Sarrailh, J., 360, 408, 409 y 415.
Sartre, J. P., 25, 601, 614, 638, 646, 658, 660, 672, 675 y 679.
Saussure, F. de, 588.
Sauvetat, R., 131.
Savigny, F., 483.
Sayas, F. D., 210
Scarpin, P., 165.
Scheler, M., 528, 665-679 y 637-639.
Schelling, F. W. J., 586
Schleiermaker, F., 586.
Schmitt, 692.
Scholem, G., 123-125
Scholssmann, A., 509.
Schopenhauer, A., 528, 573, 575 y 625.
Schrödiger, E., 620.
Scott, A., 206.
Sebold, R. P., 392, 396, 397 y 398.
Seco Serrano, C., 533.
Sedulio, Poeta, 213.
Segneri, P., 341 y 347.
Sender, R. J., 21, 29, 541 y 542-553.
Séneca, L. A., 42, 418, 608, 614 y 648.
Sentob Ben Falaquera, 97 y 570.
Sequeiros, L., 410, 412 y 414.
Sergio Reschaiva, 78.
Sergio Theodosiopolis, 78.
Serón, A., 216-220.
Serrano Martín, E., 192.
Serrano y Sanz, M., 192, 532 y 533.
Serrano, Carlos, 491.
Serrano, José E., 632.
Sert, J. M.ª, 527.
Sertorio, Quinto, 172.
Servera, J., 363 y 370.
Servet, M., 11, 188, 198, 199, 201, 239, 240-255 y 381.
Seset Ben Yisahaq Benbeniste, 129.
Sesma, J. A., 18 y 180.
Sforza, R., 577.
Shy Reswood, G., 272.
Siagrio, Ovispo, 59.
Sibiuda, R., 148, 241 y 250.
Siger de Brabante, 154.
Silvela, F., 537.
Simarro, L., 506.
Simmel, G., 665.
Simón Abril, P., 187, 188, 213-238 y 315.
Simón Rey, D., 371.
Sinó, J. J., 340.
Sinués Urbiola, J., 222 y 232.
Sisebuto, Rey, 59.
Smith, A., 428, 435 y 436.
Sobrarias Soler, J., 202.
Sobrarias, J., 213-214.
Socino (Sozzini), L. y F., 249.
Sócrates, 622.
Sófocles, 608.
Solano, F., 182, 192, 197, 200, 210 y 211.
Soler Puigoriol, P., 662.
Solignac, A., 68 y 69.
Solsona, F., 240, 244, 246, 250 y 255.
Somoza. J., 430.

Sordi, S., 577.
Soto, D., 297, 300 y 302.
Sotomayor, M., 49.
Spencer, H., 445, 508, 512, 552, 575, 584 y 684.
Standock, 268.
Steenberghen, F. van, 154 y 155.
Stendhal, 543 y 545.
Strode, R., 264.
Stromberg, R. N., 433 y 434.
Sturzo, L., 537.
Su'ayb, Y., 129.
Suárez, F., 299.
Subirats, E., 361.
Sucre, A. J., 449.
Sumares, M., 711.
Supervía, M., 536.
Swyneshead, R., 264.
Sydenham, T., 383.
Taciano, Apologista, 57.
Tácito, Cornelio, 39, 304.
Taine, H., 552.
Tajón, S., 17, 60, 64, 66, 68-72 y 581.
Targarona, J., 111.
Tariq, 73.
Tarradis, S., 163
Tavira, A., 371.
Teilhard de Chardin, P., 595 y 704.
Tejada, E., 442.
Tellechea, J. I., 340, 343, 344 y 346-349.
Tello, R., 555.
Temistio, Retórico, 80 y 287.
Tempier, E., 154.
Tenneman, G. T., 432.
Teodorico de Mar, 78.
Teodosio, Emperador, 77.
Teofrasto, Filósofo, 39 y 287.
Terencio, P. T. A., 218.
Teresa, Santa, 690.
Termo, E., 595.
Tertuliano, 52, 114 y 608.
Thargman, J., 162.
Thiberghien, 445.
Tibbon, Ibn J., 111.
Tierno Galván, E., 488 y 489.
Tillich, P., 705.
Tob Bibago, A., 129.
Tobías, M., 117.
Tolan, J., 134, 136, 137, 140, 141 y 145.
Toledo, F., 300 y 302.
Tolomeo, C., 243, 245, 247 y 278.
Tolstoi, L. N., 545.
Tomás de Aquino, San, 23, 72, 81, 91, 102, 119, 147, 152, 154, 162, 166, 237, 288, 329, 371, 514, 561, 569, 577, 579, 584, 600, 609, 621, 622 y 625.
Tomás Domingo, Fray, 157.
Tomeo Lacruz, M., 539
Tongiorgi, S., 577.
Toribio de Astorga, San, 59.
Tornero, E., 75.
Torquemada, J. de, 187.
Torralba, F., 22.
Torre, A. de la (Bachiller), 187, 194 y 267.
Torres Villarroel, D., 371 y 401.
Torres, Diego de, 272 y 275.
Torres, Luis, 202.
Tosca, V., 363 y 370
Toynbee, A. J., 652.
Trajano, Emperador, 31 y 33.
Travagliani, 577.
Treschsel, M. y G.,199 y 243.
Trías Mercant, S., 377, 378 y 380.
Trías, E., 718.
Trilla, B., 155 y 162.
Trinidad Solano, F., 341.
Troelsch, E., 707.
Tucídides, 191.

Tudela, J., 202.
Tufayl (Abentofail), Ibn, 83, 85, 90, 95 y 584.
Tuñón de Lara, M., 476.
Turgot, R., 428.
Turmeda, A., 584.
Turró, R., 495.
Tussell, J., 536.
Tyndall, J., 517.
Ubieto Arteta, A., 22, 132, 169 y 170.
Ueberweg-Heinze, 574.
Ulogía, G. De, 261.
Unamuno, M., 448, 487, 528, 550, 618, 620, 640, 647, 661, 663, 672, 677, 679, 680 y 690.
Urdiola Guallar, F., 536.
Urriza, J., 301 y 302.
Vagad, G. F., 10 y 209.
Vajda, G., 102.
Valbuena Prat, A., 311.
Valcarce, V., 420.
Valderedo, Obispo, 71.
Valdés, A., 188.
Valdes, Hermanos, 200.
Valdivia, J., 559, 563 y 588.
Valente, J. A., 341-343 y 246.
Valero, San, 50.
Valla, L., 79, 185, 291 y 692.
Valle Rodríguez, C., 94, 97 y 123.
Valle, L., 535 y 692.
Valle-Inclán, R., 595 y 691.
Vallés de las Cuevas, E., 476.
Vallés, F., 187.
Vallés, P., 194.
Valverde de Amusco, J., 252.
Valverde, J. M.ª, 433.
Varela, J., 414.
Varron, M. T., 39.
Vázquez, I., 164 y 261.
Vecchio, G. del, 692.
Vega, L., 171.
Velasco de la Peña, E., 305.
Vellás, E., 476.
Venecia, P., 264 y 272.
Verdross, A., 692.
Vergara, F., 188 y 200.
Verino, M., 303.
Verney, L. A., (El Babardiño), 407.
Verzosa, J., 215.
Vesalio, A., 244.
Vicent, Padre, 537.
Vicente Arregui, J., 333.
Vico, G. B., 652.
Víctor, San, 79 y 158.
Vidal Bernabeu, J., 691.
Vidal de Four, 168.
Vidós, J., 369.
Viguera, M.ª J., 74 y 127.
Vila, F., 376.
Vilanova, A., 141 148 160 y 265.
Villalpando, F. de, 372-375 y 405.
Villena, E., 187.
Vinci, J., 311.
Virgilio, P. M., 34-35, 52, 66, 213, 218, 304 y 575.
Visconti, L., 710.
Vitoria, F., 187, 234, 239, 259, 270, 290, 297, 303 y 339.
Vitruvio, M., 280.
Vived Mairal, J., 542 y 546.
Vives Altafulla, A., 212.
Vives, J. L., 39, 185, 220, 225, 226, 229, 237, 266, 269, 270, 271, 391, 418 y 447.
Vogt, C., 576.
Voltaire, 419 y 454.
Wadding, L., 163.
Walcher de Malvera, 135.
Wamba, Rey, 60.
Wardropper, B. V., 311.
Weddingen, Van, Abate, 579.
Weisbach, W., 294 y 297.
Weizsacker, V., 665.

Wilde, O., 680.
Wiliesindo, Obispo, 130.
Windelband, W., 529.
Wite, B., 422.
Wittgenstein, L., 648.
Wolff, Ch., 299 y 469.
Wölfflin, H., 293.
Wordsworth, W., 434.
Wulf, M., 580.
Wundt, G., 445, 469, 575 y 587.
Wurtz, 5c. A., 519.
Xavierre, J., 305, 307 y 308-310.
Ximénex de Prexano, P., 193.
Ximénez de Rada, R., 71.
Ximenez de Urrea, P. M., 193.
Yanah, Yonah Ibn, 96.
Yehosua ibn Su'ayb, 129.
Yehudah el Príncipe, 93.
Yehudah ha-Levi, 106, 107, 110-115, 120, 129, 150 y 570.
Yehudah ibn Bil'am, 129.
Yndurain, D., 184.
Yndurain, F., 450-451.
Yonah, ibn Yanah, 96.
Yosef Ben Sen Tob, 118.
Zacarías, Abad, 130.
Zacuto, A,.272 y 275.
Zamora Sánchez, G., 372 y 375.
Zaragüeta, J., 588.
Zenón de Citio, 42,
Zigliara, 462.
Zito, P., 340.
Zubiri, J., 588, 620, 625, 636, 637, 641-646, 665-672, 677, 680, 681, 694 y 712.
Zuinglio, U., 242.
Zuluaga, I., 527.
Zumárraga, J., 256-258.
Zúñiga (Rodríguez Arévalo), D., 299.
Zurita, J., 10, 172, 188, 207, 208-212 y 215.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 5

I. EL VALOR DE LA HISTORIA 9

1. Historia e historiografía aragonesa 9
2. La filosofía y su historia 14
3. La metodología de la historia 15
4. España y Aragón 20
5. La filosofía y su contexto 22
6. Orientaciones metodológicas para una historia del pensamiento en Aragón 26

II. LA ROMANIZACIÓN DE LA PENÍNSULA IBÉRICA 31
Primera organización administrativa del territorio

1. El convento jurídico cesaraugustano 31
2. Hombres de letras nacidos en el Valle Medio del Ebro 34
   - Marco Valerio Marcial 34
   - Marco Fabio Quintiliano 38
   - Aurelio Prudencio Clemente 49
3. El final de las provincias hispano-romanas 54
4. La filosofía medieval cristiana 56
5. Los escritores hispano-visigodos 59
6. La ciudad de Zaragoza, centro de cultura religiosa 61
7. San Braulio, impulsor de la cultura cristiana 61
8. El obispo de Zaragoza, Samuel Tajón 68

III. ISLAMIZACIÓN DE LA PENÍNSULA IBÉRICA 73
Esplendor de la cultura musulmano-judía en al-Andalus

1. Zaragoza, capital de la Marca Superior 73
2. El pensamiento religioso musulmán 75
3. El pensamiento racional musulmán 76
4. El encuentro con la cultura griega y cristiana 77
5. Los primeros filósofos árabes 79
6. La filosofía en al-Andalus 81
7. La filosofía en la Marca Superior 83
   Avempace: 83
      a) La metafísica y la gnoseología 84
      b) La ética 86
      c) La política 88
      d) La religión 90
      e) Las influencias de Avempace 90
8. La religión y la filosofía de los judíos 92
9. La filosofía judía en la Marca Superior 96
   Ibn Gabirol: 97
      a) La *Fuente de la vida* 97
      b) La *Corrección de los caracteres* 100
   Ibn Paquda 102
   Abraham ibn Ezra 105
   Jehudah ha-Levi 110
   Benjamín de Tudela 115
   Hasday Crescas 116
   Yosef Albo 121
   Abraham ben Shemuel Abulafia 123

IV. TRANSICIÓN A LA CULTURA CRISTIANO-LATINA 127

1. La creación del reino de Aragón 127
2. Vida religiosa y cultural en los valles pirenaicos 129
3. Los traductores 131
4. Pedro Alfonso: 134
      a) La ciencia 135

b) Apologeta 139
c) Moralista 144
5. Las órdenes religiosas se instalan en el reino de Aragón 147
6. La Universidad medieval 150
7. Las primeras manifestaciones teológico-filosóficas en Aragón 155
8. Los dominicos: 159
Domingo de Alquessa 159
Martín de Ateca 160
Pedro de Aragón 161
9. Los carmelitas: 162
Berengario Tobías 162
10. Los franciscanos: 163
Antonio Andrés 163
11. La institucionalización del saber en el reino de Aragón 169
a) Fundación de la universidad de Huesca 173
b) Fundación del Estudio General de Calatayud 176
c) El Estudio General de Artes de Zaragoza 181

V. CONSOLIDACIÓN POLÍTICA Y CULTURAL DEL REINO DE ARAGÓN 183
El humanismo renacentista

1. El Renacimiento 183
2. El humanismo español 185
3. Zaragoza, primer centro cultural del reino 188
4. El humanismo aragonés 190
5. La crisis religiosa: 193
a) El erasmismo 195
b) El erasmismo en Aragón 198
6. El humanismo filológico en Aragón 201
Antonio Agustín 202
Jerónimo Zurita y Castro 208
Humanistas alcañizanos 212
Juan Sobrarias Segundo 213
Pedro Ruiz Moros 214

Bernardino Gómez Miedes 215
Domingo Andrés 216
Antonio Serón 216
7. El humanismo pedagógico 219
Juan Lorenzo Palmireno: 220
a) La formación religiosa 226
b) Las buenas maneras 226
c) La formación lingüística 227
d) La educación práctica 229
Pedro Simón Abril: 230
a) La lógica 235
b) La filosofía natural 237
8. El humanismo teológico 238
Miguel Servet: 240
a) La ciencia 246
b) La religión 247
c) La filosofía 249
d) El servetismo 254
Fray Julián Garcés 255
Jerónimo Ripalda 260
Otros religiosos 261
9. El humanismo científico-filosófico: 261
a) Humanistas contra escolásticos 261
b) La lógica y la ciencia tardomedieval 263
c) La lógica escolástica en España 266
10. Filósofos aragoneses en los colegios universitarios de París 268
Gaspar Lax 270
Pedro Sánchez Ciruelo: 272
a) El humanismo científico 275
b) Las matemáticas 279
11. Otros filósofos aragoneses 282
Juan Dolz del Castellar 283
Miguel Francés 283
Juan de Oria 284
Cipriano Benet 290

VI. BARROCO Y CONTRARREFORMA 293
Decaimiento de la vida socio-cultural de Aragón

1. Caracterización del Barroco 293
2. Esplendor y eclipse de la escolástica española 296
3. La vida universitaria de Aragón: 300
    a) La universidad de Huesca 300
    b) La universidad de Zaragoza 304
Jerónimo Xavierre 308
Pedro Malón de Chaide: 310
    a) Dios 312
    b) El hombre 312
    c) El mundo 313
    d) Malón de Chaide, escritor 314
4. Literatura moral y política 314
Los hermanos Lupercio y Bartolomé Leonardo Argensola 314
Baltasar Gracián: 318
    a) Biografía 318
    b) Obras de Baltasar Gracián 320
    c) Baltasar Gracián, filósofo moral 327
    d) El *buen gusto* 332
5. Místicos, fundadores de órdenes religiosas y misioneros 338
San José de Calasanz 338
Miguel de Molinos: 339
    a) Literatura mística 341
    b) Doctrina de la *Guía espiritual* 344
    c) Proceso y condena de Molinos 346
    d) El molinosismo 347
Juan de Palafox y Mendoza: 350
    a) Juan de Palafox, un personaje polémico 350
    b) Humanismo cristiano de Juan de Palafox 355

VII. MEJORES POLÍTICOS QUE PENSADORES 359
Los ilustrados aragoneses

1. El «siglo de la Ilustración» 359
2. La Ilustración española 360

3. La filosofía española durante el siglo XVIII 363
4. La Ilustración aragonesa 366
5. La vida universitaria en Aragón 370
6. El Colegio de Nobles de Calatayud 376
7. Andrés Piquer Arrufat, médico-filósofo: 380
a) La física 382
b) La medicina 383
c) La lógica 385
d) Humanismo moral y religioso 389
e) El eclecticismo 391
8. Ignacio de Luzán, renovador de la estética literaria 392
9. El periodismo, una ciencia del siglo XVIII 399
Juan Martínez Salafranca 399
Francisco Mariano Nipho 401
10. Dinamismo cultural de la Real Sociedad Económica Aragonesa. 405
Félix de Azara: 409
a) La obra naturalista 410
b) La etnología y la antropología 412
Josefa Amar y Borbón 414
11. Reaccionarios y liberales 418
Antonio José Rodríguez 419
Ramón de Salas y Cortés: 420
a) El pensamiento liberal 422
b) Los escritos de Ramón de Salas 423

VIII. UN SIGLO DE RETROCESOS, PERO CON FUERTES INDIVIDUALIDADES 427
Aragón, semillero de pensamiento liberal

1. El liberalismo español 427
2. Vida cultural 430
3. La Universidad 437
4. La enseñanza de la filosofía en el siglo XIX 439
5. El krausismo español 442
6. El krauso-positivismo 445

7. La Institución Libre de Enseñanza (ILE) 446
8. Francisco Goya, pintor y crítico social 447
9. La vida universitaria de Aragón 449
Braulio Foz y Burges 450
Jerónimo Borao 451
Mariano Carderera y Potó 452
Rafael José de Crespo 453
10. El krausismo en Aragón 455
Joaquín Arnau Ibáñez: 456
a) El liberalismo de Joaquín Arnau 458
b) Curso de Metafísica 460
c) La Sintética 469
11. El pensamiento regeneracionista 471
Lucas Mallada 471
Joaquín Costa Martínez: 476
a) Joaquín Costa y el krausismo 478
b) El regeneracionismo de Joaquín Costa 485
c) El costismo 489
12. El pensamiento positivista 491
Santiago Ramón y Cajal: 492
a) El pensamiento positivista de Ramón y Cajal 493
b) El hombre 496
c) La religión 500
d) Cajal y la ciencia española 501
Rafael Salillas Panzano 503
Odón de Buen y del Cos 507
Andrés Martínez Vargas 509
José María Llanas Aguilaniedo 510
13. La renovación del pensamiento escolástico 513
Antonio Hernández Fajarnés: 515
a) La ontología 519
b) La cosmología 522
14. El pensamiento reaccionario 523
Manuel Polo Peirolón 523
Valero Palacín Crespo 523

IX. APERTURA A LA MODERNIDAD 525
El siglo xx

1. Crisis social y política del Estado español 525
2. La vida cultural española 526
3. La filosofía 527
4. Aragón: 529
    a) La Universidad 532
    b) Labor social y cultural de la Iglesia de Aragón 535
    c) Aragón y España 538
5. El pensamiento en la literatura y en el cine 542
    Ramón J. Sender: 542
    a) Ramón J. Sender, escritor 542
    b) Sender y lo aragonés 545
    c) El pensamiento antropológico y moral de Sender 546
    Miguel Labordeta 553
    Luis Buñuel Portolés 555
6. El pensamiento renovador 557
    Miguel Asín Palacios: 557
    a) Asín Palacios, historiador de la filosofía 559
    b) La Península Ibérica puente cultural entre Oriente y Occidente 569
    c) La mística en la Península Ibérica 570
    d) Asín Palacios en la historia del pensamiento español 571
    Alberto Gómez Izquierdo: 572
    a) Historiador de la filosofía 573
    b) Historiador de la filosofía española 580
    c) Historiador de la lógica 585
    Bienvenido Lahoz Laínez 591
7. Pensadores eclécticos 594
    José Camón Aznar: 594
    a) Camón Aznar, historiador y crítico del arte 596
    b) El teocentrismo 602
    c) El teocentrismo es una teodicea 608
    Constantino Láscaris Comneno-Nicolaw 613

8. Personalismo cristiano 617
Manuel Mindán Manero: 618
a) La persona humana 620
b) El conocimiento 621
c) La verdad 623
d) La libertad 624
e) La persona 626
f) La persona, ser moral 628
g) Persona y personalidad 629
Eugenio Frutos Cortés: 630
a) El lenguaje 631
b) La realidad «hombre» 636
c) Historia de la «antropología filosófica» 637
d) La definición de «hombre» 641
e) Las dimensiones entitativas del hombre 646
f) Ontología de la realidad histórica 652
g) La dialéctica «individuo-sociedad» 656
h) La transcendencia de la persona humana 658
i) La apertura al Absoluto 659
j) La religación 660
Pedro Laín Entralgo: 662
a) En busca de la verdad 663
b) La trayectoria intelectual de Laín Entralgo 664
c) La realidad humana 667
d) El cuerpo humano 669
e) La antropología metafísica de Laín 671
f) El amor y la amistad 672
g) La creencia 676
h) La esperanza 681
i) Historiador de la Medicina 685
j) Historiador de la cultura española 687
Luis Legaz Lacambra: 692
a) La persona y su dignidad 695
b) El Estado 697
c) Los derechos humanos 699

9. La filosofía hermenéutica 701
Alfredo Fierro Bardají 702
Andrés Ortiz-Osés: 710
a) La antropología hermenéutica 710
b) Las claves simbólicas de nuestra cultura 713
c) La identidad cultural aragonesa 716
d) La filosofía simbólica (aforística) de Ortiz-Osés 717

ÍNDICE ONOMÁSTICO 719

ÍNDICE DE LA OBRA 743