

ISSN: 0213-3563 – ISSN electrónico: 2444-7072

Vol. 20, 2018

d

azafea

Revista de Filosofía

Z

d

F

**800 AÑOS
DE FILOSOFÍA
EN LA UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA**

e

Ediciones Universidad
Salamanca

d

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP);

BIC: Philosophy (HP) – BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 20, 2018

Nueva Época

© UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

<http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/index>

FUNDADOR:	Laureano Robles Carcedo.
DIRECTOR HONORÍFICO:	Cirilo Flórez Miguel.
DIRECTORA:	Carmen Velayos Castelo.
SECRETARÍA EDITORIAL:	Reynner Franco, Domingo Hernández y Javier Romero.
CONSEJO DE REDACCIÓN:	Federico Vercellone (<i>Universidad de Turín</i>), Manuel Cruz (<i>Universidad de Barcelona</i>), Jaime Salas (<i>Universidad Complutense de Madrid</i>), Amparo Gómez Rodríguez (<i>Universidad de La Laguna</i>), José Luis Fuertes (<i>Universidad de Salamanca</i>), Alicia Puleo (<i>Universidad de Valladolid</i>) y Sebastián Álvarez (<i>Universidad de Salamanca</i>).
CONSEJO ASESOR:	Reinhard Brandt (<i>Universitat Marburg, Alemania</i>), Victoria Camps (<i>Universidad Autónoma de Barcelona, España</i>), Andrew Dobson (<i>Universidad de Keele, Reino Unido</i>), Javier Echeverría (<i>CSIC, España</i>), Angel Gabilondo (<i>Universidad Autónoma de Madrid, España</i>), Manuel García Carpintero (<i>Universidad de Barcelona, España</i>), José María García Gómez-Heras (<i>Universidad de Salamanca, España</i>), Cristina Lafont (<i>Northwestern University, USA</i>), Claudio La Rocca (<i>Universidad de Génova, Italia</i>), Javier Muguerza (<i>CSIC, España</i>), Juan Manuel Navarro Cordón (<i>Universidad Complutense de Madrid, España</i>), León Olivé (<i>Universidad Autónoma de México, México</i>), Miguel Ángel Quintanilla (<i>Universidad de Salamanca, España</i>), Pedro Ribas (<i>Universidad Autónoma de Madrid, España</i>), Ernest Sosa (<i>Brown University, USA</i>), Carlos Thiebaut (<i>Universidad Carlos III, España</i>), Jesús Vega Encabo (<i>Universidad Autónoma de Madrid, España</i>), José Luis Villacañas (<i>Universidad Complutense de Madrid, España</i>), Bernhard Waldenfels (<i>Universität Bochum, Alemania</i>), Maximiliano Hernández (<i>Universidad de Salamanca</i>), Cirilo Flórez (<i>Universidad de Salamanca</i>).

Azafea es una revista científica en castellano sobre Filosofía, que cuenta con evaluadores externos de los artículos que publica. Tiene una periodicidad anual.

Azafea. Revista de Filosofía se indiza en Dialnet, DOAJ, Fuente Academica Plus e ISOC, y es evaluada en CIRC (Grupo B), Directory of Open Access Journals, LATINDEX (Catálogo) y MIAR (ICDS = 6,5). En cuanto al auto-archivo, figura en: Dulcinea (color azul) y Sherpa/Romeo (color blue).

DIRECCIÓN DE REDACCIÓN Y DE ENVÍO DE ORIGINALES

Azafea. Revista de Filosofía
Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S.
Campus Unamuno. E-37007 Salamanca (España)
Teléfono: +34 923 29 46 40. Ext. 3414, 3415, 3479 y 3396. Fax: +34 923 29 46 44
Correspondencia: Correo-e: azafea@usal.es

SUSCRIPCIONES

Marcial Pons, Librero
Departamento de Revistas
San Sotero, 6. E-28037 Madrid (España). Teléfono: +34 913 04 33 03,
Fax: +34 913 27 23 67. Correo-e: revistas@marcialpons.es

PEDIDOS

EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
Plaza de San Benito, s/n. - E-37002 Salamanca (España)
Correo-e: eus@usal.es

Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse con fines comerciales sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca. A tenor de lo dispuesto en las calificaciones *Creative Commons* CC BY-NC-ND y CC BY, se puede compartir (copiar, distribuir o crear obras derivadas) el contenido de esta revista, según lo que se haya establecido para cada una de sus partes, siempre y cuando se reconozca y cite correctamente la autoría (BY), siempre con fines no comerciales (NC) y sin transformar los contenidos ni crear obras derivadas (ND).



CC BY-NC-ND



CC BY

INTERCAMBIO

Universidad de Salamanca - Servicio de Bibliotecas - Intercambio editorial
Campus Miguel de Unamuno. Apto. 597 - 37080 Salamanca (España)
Fax: 923 294 503. C. e.: bibcanje@usal.es

Depósito legal: S. 259-1991 • Realiza: Trafotex Fotocomposición, S. L.

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05)

IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 20, 2018

ÍNDICE

MONOGRÁFICO:

800 AÑOS DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

MARÍA MARTÍN GÓMEZ, <i>Presentación: 800 años de Filosofía en la Universidad de Salamanca</i>	7-8
JOSÉ LUIS EGÍO y CHRISTIANE BIRR, <i>Alonso de Cartagena y Juan López de Palacios Rubios. Dilemas suscitados por las primeras conquistas atlánticas en dos juristas salmantinos (1436-1512)</i>	9-36
SIMONA LANGELLA, <i>Vitoria y la Teología como Ciencia: Una respuesta a Lutero</i>	37-53
JOSÉ MANUEL DÍAZ MARTÍN, <i>Nuevas huellas de la docencia de Fray Luis de León en Salamanca. (A propósito del Códice 109 de la Fernán-Núñez Collection, Ms. 143 UCB)</i>	55-75
M. ^a IDOYA ZORROZA, <i>La disputa sobre la raíz del dominio: la posición de Domingo Báñez</i>	77-91
ARCADIO GARCÍA PÉREZ, <i>La concepción ilustrada de la educación en el proceso de reformas de la Universidad Salmantina en el siglo XVIII</i>	93-110
LAURA PASCUAL MATELLÁN, <i>Pedro Dorado Montero. Un pensador heterodoxo</i>	111-128
ALICIA VILLAR EZCURRA, <i>La búsqueda de la fama según Miguel de Unamuno. Erostratismo y generosidad en su escrito mi confesión</i>	129-150
EMANUEL MAROCO DOS SANTOS, <i>Unamuno escritor: sus concepciones de autor, lector y personaje</i>	151-169
SANTIAGO ARROYO SERRANO, <i>A propósito del Centenario de Alain Guy (1918-2018): discurso de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Salamanca</i>	171-184

ESTUDIOS

SOLEDAD MURILLO DE LA VEGA, <i>Como decíamos ayer y diremos mañana: los retos de la igualdad</i>	187-202
--	---------

VARIA

JORGE NOVELLA SUÁREZ, <i>María Zambrano y el suicidio de Europa</i>	205-218
MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ, <i>Poiesis, creación y técnica en la filosofía de Ortega y Gasset</i>	219-236

NOTA CRÍTICA

VICENTE RAMOS CENTENO, <i>A proposito de un nuevo libro de García Gómez-Heras</i>	239-244
---	---------

RESEÑAS.....	247-268
--------------	---------

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05)

IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 20, 2018

TABLE OF CONTENTS

MONOGRAPHIC:

800 YEARS OF PHILOSOPHY AT THE UNIVERSITY OF SALAMANCA

MARÍA MARTÍN GÓMEZ, <i>Introduction: 800 years of Philosophy at the University of Salamanca</i>	7-8
JOSÉ LUIS EGÍO y CHRISTIANE BIRR, <i>Alfonso of Cartagena and Juan López de Palacios Rubios. Dilemmas raised by the first Atlantic Conquests in the works of two Jurists from Salamanca.</i>	9-36
SIMONA LANGELLA, <i>Vitoria and Theology as Science: A Response to Luther</i>	37-53
JOSÉ MANUEL DÍAZ MARTÍN, <i>New traces of Fray Luis de León teaching in Salamanca. (A study of the Codex 109 of Fernán-Núñez Collection, Ms. 143 UCB)</i>	55-75
M. ^a IDOYA ZORROZA, <i>The discussion about the root of the dominion: the position of Domingo Báñez</i>	77-91
ARCADIO GARCÍA PÉREZ, <i>The Enlightened conception of education at the of the reformist process of the University of Salamanca in the XVIII century</i>	93-110
LAURA PASCUAL MATELLÁN, <i>Pedro Dorado Montero: an heterodox thinker</i>	111-128
ALICIA VILLAR EZCURRA, <i>Search of fame in Miguel de Unamuno's work. Erostrism and generosity in "My Confession"</i>	129-150
EMANUEL MAROCO DOS SANTOS, <i>Unamuno the Writer: His Conceptions of Author, Reader and Character</i>	151-169
SANTIAGO ARROYO SERRANO, <i>In referring to Alan Guy's Centenary (1918-2018): inauguration speech as Honorary Doctorate from the University of Salamanca</i>	171-184

STUDIES

SOLEDAD MURILLO DE LA VEGA, <i>As we sayed yesterday and we will say tomorrow: the challenges of equality</i>	187-202
---	---------

MISCELLANY

JORGE NOVELLA SUÁREZ, <i>María Zambrano and the Europe suicide</i>	205-218
MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ, <i>Poiesis, creation and technique in Ortega y Gasset's philosophy</i>	219-236

CRITICAL NOTE

VICENTE RAMOS CENTENO, <i>About a new book by García Gómez-Heras</i>	239-244
--	---------

REVIEW	247-268
--------------	---------

a

Z

MONOGRÁFICO

800 AÑOS DE FILOSOFÍA
EN LA
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

a

F

e

a

PRESENTACIÓN. 800 AÑOS DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Introduction: 800 years of Philosophy at the University of Salamanca

María MARTÍN GÓMEZ
Universidad de Salamanca

“Que la vida iba en serio uno lo empieza a comprender más tarde”, escribió Gil de Biedma, antiguo alumno de esta universidad. Y parece que con este verso expresó un sentimiento que se ha venido a cumplir en la Universidad de Salamanca durante este año 2018.

Ochocientos años no se cumplen todos los días y no encontramos muchas universidades que puedan gloriarse de llevar funcionando ocho siglos. Miles de estudiantes han pasado por estas aulas desde entonces. También profesores, visitantes y curiosos, que se asoman al Cielo de Salamanca o al Paraninfo de su Universidad. Todos ellos saben que la Universidad de Salamanca ha tenido un peso y una relevancia incuestionable en la vida de este país. Pero lo que quizá sea más desconocido, y este monográfico desea mostrar, es que también ha tenido un desarrollo notable en el cultivo de la filosofía.

Y no nos obligue el lector a adjetivar una nobilísima función que complete “esta filosofía” de la que hablamos. Tal vez solo podría concordar con aquel adjetivo que lo completa todo: *universal*. Porque la afición del pensamiento salmantino no sólo es relevante para la filosofía española o iberoamericana. Se ha escrito en el universo propio de su discurso. Verdaderamente hemos reunido en nuestros claustros pensadores y científicos que han añadido páginas sublimes a la historia de la filosofía en general. La Escuela de Salamanca, reconocida mundialmente por ser pionera en la defensa de los derechos humanos, la poética del renaciente Fray Luis o el discurso todo de nuestro Miguel de Unamuno, que en vida fue traducido a las lenguas más insospechadas, son buen ejemplo de lo que decimos.

Convencidos de esta univers(al)idad, me acompañan en este monográfico investigadores e investigadoras de muy diversos centros e instituciones que no dudaron un momento en enviar sus aportaciones ante la llamada de un monográfico de estas características. A todos ellos mi agradecimiento. No

sólo por haber hecho posible este número extraordinario de la Revista “Azafea” sino también por creer en la filosofía, en nuestra filosofía, y dedicar sus vidas a recuperar nuestra tradición. Infelizmente no están todos. Que nos perdonen entonces los Pedro de Osma, Fernando de Roa, Pérez de Oliva y muchos otros más. También, y sobre todo(s), las mujeres. Esas filósofas que en su anonimato rumiaron e idearon filosofemas íntimos frente a la fachada de la Universidad. Muchas de ellas todavía no las conocemos, pero persistiremos en la tarea. Que nos esperen. Porque desde estas páginas nos conjuramos para ir salvando sus nombres del olvido.

El VIII Centenario es una buena ocasión también para ponernos deberes. Se cumplen, también en este año 2018, 25 años de la Fundación de nuestra bienquerida Facultad de Filosofía como Facultad exclusiva y autónoma. Se hacía necesario. Como reza el logo diseñado para la ocasión, la Filosofía ha tenido en Salamanca una presencia de 800 siglos y una Facultad de 25 años. Una Facultad, nuestra Facultad, que bien podría caracterizarse por haber institucionalizado el estudio de la filosofía española. Sirva entonces también este monográfico para expresar, a todos los profesores y profesoras que se dedicaron a estos temas, mi compromiso personal para continuar con su legado. Porque, como se ha dicho en otras ocasiones –y yo estoy convencida– “podrá haber mejores autores y filósofos que los nuestros, pero no son los nuestros”. Ojalá el lector se dé cuenta con motivo de la publicación de este monográfico.

ALONSO DE CARTAGENA Y JUAN LÓPEZ DE PALACIOS
RUBIOS. DILEMAS SUSCITADOS POR LAS PRIMERAS
CONQUISTAS ATLÁNTICAS EN DOS JURISTAS
SALMANTINOS (1436-1512)¹

Alfonso of Cartagena and Juan López de Palacios Rubios. Dilemmas raised by the first Atlantic Conquests in the works of two Jurists from Salamanca

José Luis EGÍO

Proyecto La Escuela de Salamanca (Academia de Ciencias y Literatura Mainz; MPIeR Frankfurt; Universidad Goethe Frankfurt)

Christiane BIRR

Proyecto La Escuela de Salamanca (Academia de Ciencias y Literatura Mainz; MPIeR Frankfurt; Universidad Goethe Frankfurt)

Recibido: 16 de enero de 2018

Aceptado: 16 de marzo de 2018

RESUMEN

El artículo se concentra en analizar la forma en la que dos estudiantes y maestros de la Universidad de Salamanca, los juristas Alonso de Cartagena (1381-1456) y Juan López de Palacios Rubios (1450-1524), reflexionaron sobre el dominio de y sobre los pueblos paganos en los tratados *Allegationes*

1. Proyecto *La Escuela de Salamanca. Una Colección Digital de Fuentes y un Diccionario de su Lenguaje Jurídico-Político*. Proyecto de investigación de la Academia de Ciencias y Literatura de Maguncia (Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz), dentro del marco del programa de proyectos de investigación de larga duración, financiado por la Unión de Academias de Ciencias Alemanas (Union der Akademien der Wissenschaften). Proyecto codesarrollado con la Johann Wolfgang Goethe Universität (Frankfurt am Main) y el Instituto Max Planck para la Historia del Derecho Europeo (Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main). Directores: Prof. Dr. Thomas Duve, Prof. Dr. Matthias Lutz-Bachmann.

super conquesta insularum Canarie contra Portugalenses (c. 1436) y *Libellus de insulis oceanis quas vulgus indias appellat* (c. 1512). Escritos a raíz de los dilemas suscitados por los proyectos expansionistas de las Coronas castellana y portuguesa en las Canarias, el norte del África continental y las primeras conquistas americanas, presentan un notable interés. Por un lado, constituyen una buena muestra de la interrelación entre argumentos y autoridades filosóficas, teológicas y jurídicas que caracteriza los escritos ‘políticos’ de este período. Nos permiten, además, rastrear la forma en la que nociones cruciales como *potestas*, *dominium* o *infidelitas* son reformuladas para poder seguir jugando una función explicativa en un mundo que crece, a la par que cambia. Por otro lado, la atención a estos textos (y otros coetáneos) nos permite discernir mejor entre los elementos epocales y los que, verdaderamente, resultan singulares en los muchos mejor conocidos planteamientos de Vitoria, Soto y otros maestros salmantinos.

Palabras clave: Dominio, *Potestas*, Infieles, Paganos, Bulas, Teología, Derecho de guerra, Canarias, América, Escuela de Salamanca, Siglos XV y XVI.

ABSTRACT

The article focus on the way in which two students and teachers of the University of Salamanca, jurists Alonso de Cartagena (1381-1456) y Juan López de Palacios Rubios (1450-1524) reflected about the dominion of and over Pagan peoples in the treatises *Allegationes super conquesta insularum Canarie contra Portugalenses* (c. 1436) and *Libellus de insulis oceanis quas vulgus indias appellat* (c. 1512). Written as a result of the dilemmas that had arisen from the expansionists projects of the Castilian and Portuguese Crowns over the Canary Islands, the northern continental Africa and the early conquests in the Americas, those treatises are of genuine interest. On one hand, they can be seen as a good example of the interrelationship between philosophical, theological and juridical arguments and authorities which distinguish the ‘political’ writings of this period. They allow us too, to track the way in which crucial notions such as *potestas*, *dominium* or *infidelitas* were redrafted in order to continue playing an explaining role in a world (the one of Early Modern Era) that grows and changes. On the other hand, paying attention to these texts (and to other contemporary writings), we CAN discern better between the theoretical elements that Vitoria, Soto and other better known teachers from Salamanca shared with their predecessors, and the one who should be really considered as singular innovations coming from Vitoria and his disciples.

Key words: dominion, *potestas*, infidels, Pagans, bulls, theology, laws of war, Canary Islands, America, School of Salamanca, 15th and 16th century.

1. INFIDELIDAD Y DOMINIO EN LOS DEBATES HISPANO-PORTUGUESES Y BULAS PONTIFICIAS SOBRE LAS CANARIAS

Contrariamente a la perspectiva que suele ofrecerse en la muy elogiosa literatura dedicada a Francisco de Vitoria², el gran maestro castellano no es el iniciador de la reflexión en torno a la legitimidad del dominio ejercido por y sobre las nuevas poblaciones paganas ‘descubiertas’ por portugueses y castellanos en el tránsito a la Edad Moderna³. Como señalan trabajos recientes⁴, entre los teólogos que ejercieron funciones docentes en la Universidad de Salamanca, le precede en el planteamiento de muchas de las cuestiones abordadas en las famosas *Relectio De indis* y *Relectio De iure belli*, el aún poco conocido maestro Matías de Paz. Autor del parecer *De dominio regum hispaniae super indos*⁵, compuesto en el marco de las deliberaciones que tuvieron

2. Las publicaciones favorables a esta idea se han sucedido incansablemente desde la primera mitad del siglo XX, en la que los pioneros de la historiografía vitoriana (Vicente Beltrán de Heredia, Venancio Carro, Camilo Barcia Trelles, Ernest Nys,...) intentaron encumbrar a Vitoria como autor de relevancia universal aún a costa de deformar una parte significativa de su pensamiento. La imagen de un Vitoria *pionero y padre* (del derecho internacional, los derechos humanos, los derechos indígenas,...) ha llegado a convertirse, andando el tiempo, en una especie de lugar común de la literatura jurídica y filosófica popular. Encontramos muestras recientes en obras tan diversas como los trabajos sobre derechos indígenas de Rodolfo Stavenhagen, los artículos de César Cervera en el *ABC* o las últimas publicaciones dedicadas a Vitoria por Ramón Hernández, el último sucesor de los que él mismo llamaba “los grandes vitoriólogos”. STAVENHAGEN, R., *Pioneer on Indigenous Rights*, Londres/México, Springer/El Colegio de México, 2013, p. 108; CERVERA, C., “Bartolomé de Las Casas. El fraile español que prendió la leyenda negra por usar datos falsos sobre los conquistadores de América”, *Diario ABC*, 6/07/2016 y HERNÁNDEZ, R., *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, BAC, 1995.

3. El mismo Vitoria reivindica para sí este papel al comienzo de su *Relectio De Indis prior*, afirmando que: “Nec satis scio an unquam ad disputationem et determinationem huius quaestionis vocati fuerunt theology digni, qui audiri de tanta re possent” (Washington, Carnegie Institution, 1917, p. 222). Cabe preguntarse, en todo caso, si Vitoria podía ignorar, en verdad, los importantes debates “ad propositum negotium barbarorum” que tuvieron lugar con motivo de la Junta de Burgos de 1512. Si no era el caso, su afirmación en *De Indis prior* supondría un menosprecio a la autoridad y saber de Matías de Paz, compañero de orden de Vitoria y su predecesor como maestro en el Colegio de San Pablo de Valladolid y en la Universidad de Salamanca.

4. EGÍO, J. L., “La consolidación del estatuto teológico-político del pagano amerindio en los maestros ‘salmantinos’ y sus discípulos novohispanos (1512-1593)”, *The Salamanca Working Paper Series* 2015, 1.

5. El tratado de De Paz no llegó a imprimirse en el siglo XVI. De hecho, la primera edición impresa del mismo se hizo esperar hasta 1933. DE PAZ, M., *De dominio regum*

lugar en la Junta de Burgos de 1512⁶, De Paz define con maestría casi veinticinco años antes que Vitoria las claves en las que debe ser valorada y juzgada la infidelidad de unas poblaciones paganas que, a diferencia de otros tipos de infieles, nunca habían tenido noticias del Evangelio⁷.

También entre los juristas que se formaron en Salamanca y fueron maestros de derecho canónico o civil en la gran universidad del mundo hispánico se encuentran reflexiones interesantes sobre el estatuto teológico-jurídico en el que encuadrar a las nuevas poblaciones paganas. De hecho, para comprender el marco conceptual y el tono general en el que se plantean los debates sobre dominio e infidelidad en el contexto indiano en la década de 1530 –período de la irrupción de Vitoria– debemos retrotraernos a un contexto muy anterior, en el que territorios situados en la costa africana y poblados por habitantes con un estatuto teológico similar al de los pueblos amerindios comienzan a ser ‘descubiertos’ y sometidos a la jurisdicción de castellanos y portugueses.

En sus viajes de exploración por las costas noroccidentales del continente africano, los marineros, soldados y frailes ibéricos encuentran desde comienzos del siglo XIV poblaciones paganas que profesan, de hecho, religiones politeístas y animistas relativamente afines a las creencias de los amerindios. De este proceso de descubrimientos y conquistas y de los dilemas jurídico-teológicos planteados en torno al tipo de dominio que cabe imponer a los naturales nos dan ya noticias maestros tardo-medievales como Alonso de Cartagena. Doctor en Derecho civil y canónico en la

hispaniae super indos [1512], ed. de BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Archivum fratrum praedicatorum* 3 (1933), pp. 133-181. En la redacción de este artículo hemos trabajado con la edición de Beltrán de Heredia. Justo durante el proceso de redacción nos sorprendió positivamente la aparición de una nueva edición bilingüe del *De dominio* en la Biblioteca de Teólogos Españoles. DE PAZ, M., *Acerca del dominio sobre los indios (Libellus circa dominium super Indos)* [1512], ed. de CASTAÑEDA, P.; MARTÍN DE LA HOZ, J. C. y FERNÁNDEZ, E., Salamanca, San Esteban, 2017.

6. La mayoría de informaciones que se tienen sobre la Junta de Burgos (motivos de su convocatoria, participantes, opiniones enfrentadas de teólogos y juristas) y las leyes sobre asuntos indianos que resultaron de la misma en DE LAS CASAS, B., *Historia de las Indias*, caps. VII-XVI, Caracas, Ayacucho 1956, pp. 25-63.

7. Cfr. *De dominio regum hispaniae super indos*, “Tertio, declarandum est quae gens sit supradicta indorum. Pro quo est notandum quod sunt aliqui infideles ad quorum notitiam pervenit fides vera Redemptoris nostri, ut judaei, sarraceni, turci, haeretici [...]. Alii vero sunt ad quorum notitiam forte nondum venit fides nostra; et si forsitan aliquando pervenit, nunc tamen non est in memoria illorum qui illam patriam inhabitant talem fidem esse in orbe terrarum”, p. 144.

Universidad de Salamanca (en torno a 1410-1414)⁸ y maestro de Derecho canónico en esta misma institución, lo encontramos desempeñando distintos oficios regios desde 1415⁹.

En una época de madurez y coincidiendo con el asesoramiento jurídico que prestó a la delegación enviada por Juan II de Castilla al Concilio de Basilea¹⁰, Cartagena compuso el interesante tratado *Allegationes super conquesta insularum Canarie contra Portugalenses*, que el jurista regio Luis Álvarez de Paz expuso a Eugenio IV a finales de 1436 (en Bolonia) y ante el Concilio reunido en Basilea en 1438¹¹. Se trata de unas *Allegationes* que han sido bien estudiadas y que pueden servirnos para ver cuáles de los asuntos abordados por Vitoria en sus famosas *Relectiones* y, sobre todo, por Palacios Rubios –cuyo *Libellus de insulis oceani quas vulgus Indias apellat* se inscribe también en la tradición del *ius commune* a la que responden las *Allegationes*– son ya materia de discusión un siglo antes.

Aunque el argumento central del tratado es la exposición de una serie de hitos históricos que, en opinión de Alonso de Cartagena, hacían irrefutable el título de los reyes castellanos al dominio de las Islas Canarias y probar la falsedad de las alegaciones portuguesas sobre el mismo asunto, los “infeles” nativos emergen también, tímidamente, como un tercer protagonista de la argumentación y el relato histórico-jurídico.

8. GONZÁLEZ ROLÁN fija los años 1405, 1409 y 1414 como fechas de obtención de su bachillerato, licenciatura y doctorado, GONZÁLEZ ROLÁN, T., et al. (eds.), *Diplomacia y humanismo en el siglo XV*, Madrid, UNED, 1994, p. 14. Monsalvo Antón proporciona datos relativamente distintos, señalando 1405 como fecha de obtención del grado de bachiller en Leyes, el período 1405-1410 como las fechas en las que Cartagena ejerció cometidos docentes, 1410 como fecha de obtención del doctorado en Leyes y 1415 como culminación de la formación jurídica de Cartagena, que habría obtenido su doctorado en derecho canónico ese año. MONSALVO ANTÓN, J. M., “Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos”, en: RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. y POLO RODRÍGUEZ, J. L., *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, p. 55.

9. LAWRENCE, J., “Alfonso de Cartagena”, en: GERLI, M. (ed.), *Medieval Iberia: An Encyclopedia*, London / New York, Routledge, 2003, pp. 203-205.

10. Cfr. *Diplomacia y humanismo en el siglo XV*, op. cit., pp. 13-14.

11. En su “Introducción” a la edición bilingüe del tratado, González Rolán aporta diversas informaciones que hacen del período 1435-1438 las fechas en las que, verosíblemente, se produjeron la redacción y exposiciones públicas del tratado. *Ibidem*, pp. 22-25. Ver también las breves páginas dedicadas a las *Allegationes* en el trabajo previo de CASTAÑEDA, P., *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1996, pp. 288-290.

Desarrollando reflexiones apuntadas entre las década de los cuarenta y los setenta por historiadores del derecho y americanistas como García-Gallo¹², Luis Suárez Fernández¹³, Antonio Rumeu de Armas¹⁴, Antonio Pérez Voituriez¹⁵ o Florentino Pérez Embid¹⁶ –por no mencionar más que a los más conocidos–, pioneros en el esfuerzo por mostrar la continuidad entre los debates tardo-medievales sobre las Canarias y los dilemas abiertos tras los descubrimientos americanos, historiadores de las ideas como José Luis Villacañas¹⁷, Luis Pérez Gallardo¹⁸ o Luis Rojas Donat¹⁹ han ofrecido en fechas recientes perspectivas de *longue durée* sobre las disputas de portugueses y castellanos en torno a las Canarias²⁰. Puesto que varios de estos trabajos realizan una reconstrucción irreprochable de un largo siglo de disputas militares y jurídicas entre castellanos y portugueses por el archipiélago de las Canarias,

12. Que editó y comentó algunos fragmentos de las *Allegaciones*. GARCÍA GALLO, A., *Las Bulas de Alejandro VI*, Madrid, Testimonio, 1992.

13. SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., “La cuestión de los *derechos castellanos* a la conquista de Canarias y el Concilio de Basilea”, *Anuario de Estudios Atlánticos* 9 (1963), pp. 11-21.

14. RUMEU DE ARMAS, A., *El Obispado de Telde*, Madrid, Biblioteca Atlántica/ Patronato de la “Casa de Colón”, 1960. 2ª ed. ampliada, Telde, Ayuntamiento de Telde, 1986.

15. PÉREZ VOITURIEZ, A., *Problemas jurídicos internacionales de la Conquista de Canarias*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1958.

16. PÉREZ EMBID, F., *Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el tratado de Tordesillas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1948.

17. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., “La primera expansión atlántica”, en: Francisco COLOM GONZÁLEZ (ed.), *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2009, pp. 61-89.

18. Quizás el mayor especialista contemporáneo en la obra de Alonso de Cartagena. “Las ideas políticas de Alonso de Cartagena”, *Res Publica* 18 (2007), pp. 413-426; “Alonso de Cartagena en Basilea (nuevas observaciones sobre el conflicto anglo-castellano)”, *Archivos Leoneses. Revista de Estudios y Documentación de los Reinos Hispano-Occidentales* 48 (1994), pp. 9-91. Ver también su monografía *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, León, Junta de Castilla y León, 2007, pp. 187-207.

19. ROJAS DONAT, L., “Vigencia de la tradición jurídica romana a fines de la Edad Media en las allegaciones de Alonso de Cartagena”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 18 (1996), pp. 239-277; “Alonso de Cartagena, jurista y diplomático del humanismo español”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 22 (2000), pp. 77-85. También es importante su monografía *España y Portugal ante los otros. Derecho, religión y política en el descubrimiento medieval de América*, Santiago de Chile, Universidad del Bio-Bio, 2002.

20. Contamos también con reconstrucciones detalladas de períodos específicos como la de GONZÁLEZ SÁNCHEZ, S., *Las relaciones exteriores de Castilla a comienzos del siglo XV: la minoría de Juan II*, Madrid, Comité Español de Ciencias Históricas, 2013.

no entraremos en más detalles sobre el asunto, limitándonos a analizar el contenido de la bula pontificia *Creator Omnium* de 17 de diciembre de 1434, auténtica *causa efficiens* de las *Allegationes* de Cartagena. Aunque son muchos los elementos del escrito que merecerían una atención detenida, nos tendremos especialmente en la problemática teológico-jurídica subyacente a las *Allegationes*, a saber, la forma en la que Cartagena define el estatuto de ese pueblo –*gens*– pagano que, a la llegada de las expediciones europeas, poblaba las Canarias. Con excepción de Villacañas, que dedica algunas líneas a este asunto²¹, es este aspecto teológico el que menos tratamiento ha recibido por parte de la historiografía precedente. Concentrándose en las pretensiones enfrentadas de castellanos y portugueses, no sólo los juristas de los siglos XIV y XV, sino también los académicos de nuestro siglo parecen haber relegado a los nativos a la condición de tercio exclusivo.

2. EL CONTEXTO INMEDIATO. EUGENIO IV, LA BULA *CREATOR OMNIUM* (1434) Y LA PROTECCIÓN DE LOS NATURALES NEÓFITOS

Eugenio IV, que en los años precedentes se había mostrado dubitativo con respecto a unas y otras pretensiones, dando la razón alternativamente a portugueses y castellanos²², se había pronunciado acerca del estatuto teológico y jurídico de los naturales de las Islas Canarias con la bula *Creator Omnium* de 17 de diciembre de 1434²³. Sin distinguir aún entre los distintos tipos de ignorancia de la fe cristiana perfilados por Cayetano a comienzos del siglo XVI²⁴, vemos emerger en los razonamientos teológicos y canónicos de Eugenio IV la singularidad del estatuto religioso de los canarios, que más tarde se hará extensible a los amerindios.

21. Cfr. “La primera expansión atlántica”, *op. cit.*, p. 65.

22. Tanto en las bulas *Romanus Pontifex* (septiembre de 1436) y *Romani Pontificis* (noviembre de 1436) como en el breve o carta al rey Duarte *Dudum cum ad nos*, escrito en fecha cercana. El texto del breve *Dudum cum ad nos* figura sin fecha de emisión en los *Annales Ecclesiastici* de RAYNALDI, O. y THEINER, A., *Annales Ecclesiastici*, Tomus XXVIII (1424-1453), Bar-Le-Duc, Guerin, 1874, p. 218. Cfr. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, *op. cit.*, pp. 285-292; SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Relaciones entre Portugal y Castilla en la época del infante Don Enrique: (1393-1460)*, Madrid, CSIC, 1960.

23. En la edición de los *Annales Ecclesiastici* la bula aparece fechada en enero de 1435, pp. 219-220.

24. Tommaso de Vio abordó este asunto en la parte de sus comentarios a la *Summa* de Aquino publicada en 1517. En la edición leonina, publicada bajo los auspicios del Papa León XIII, AQUINO, T. y VIO, T., *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum*, Parte II-IIae, q. 66, art. 8, Tomus Nonus, p. 94.

Ofreciendo un perfil relativamente benevolente y exculpador sobre la infidelidad de los canarios, Eugenio atestigua que se trata indudablemente de hombres –y no de bestias– que, sin contacto previo con infieles ni herejes, habían vivido hasta la reciente llegada de los cristianos de acuerdo a la ley natural²⁵. Ahora, comenzaban a ser evangelizados poco a poco gracias al celo misionero del obispo de Canarias, Fernando Calvetos, también llamado de Talmonte.

La bula pontificia daba cuenta (siguiendo una relación del obispo Fernando) de que los progresos de los naturales en la fe estaban siendo interrumpidos por la llegada de expediciones de saqueadores y esclavistas. Contra todo derecho y sin tener en cuenta el estatuto de los naturales como neófitos²⁶ o como infieles prestos a abrazar la fe cristiana, aspecto en el que insiste la bula de Eugenio IV, estos expedicionarios se aprovechaban de la “simplicidad”²⁷ de los canarios para hacerlos venir a sus naves y llevarlos luego como esclavos –en episodios que veremos repetirse hasta la saciedad en América–, conducta que para el Papa constituye una grave ofensa a Dios y un gran daño para la religión cristiana y la salud de las almas de esclavizados y esclavizadores²⁸.

Eugenio rechaza vehementemente cualquier tipo de justificación o argumentación jurídica que los esclavizadores de los canarios pudieran alegar como invenciones *ad hoc*²⁹ y denuncia como escandaloso –teniendo en cuenta que ha sido causa de que los isleños desconfíen de los cristianos y ya no ansíen

25. “Quarum habitatores et incolae solam legem naturalem imitantes, nullam antea infidelium nec hereticorum sectam noverant a paucis citra temporibus, divina cooperante clementia, ad orthodoxam catholicam fidem sint reductae”. Cfr. *Annales ecclesiae*, Vol. XXVIII, p. 219.

26. La bula no recoge explícitamente el término “neófitos”, aunque sí lo hacen los editores de los *Annales Ecclesiastici*: “Querente etiam Robicensi episcopo apud Sedem Apostolicam, neophytos Canarienses ab aliis Christianis in servitum adduci vel fortunis exui, Eugenius intentatis poenis gravissimis id seelus vetuit, et Canarienses ab opprimentium iniuriis iussit vindicari”, *Ibidem*.

27. “Nonnulli christiani (quod dolenter referimus) [...], ad praefatas insulas, cum eorum navigiis, manu armata accedentes, plures inibi etiam iuxta ipsorum simplicitatem, incaute repertos utriusque sexus homines [...] secum captivos, etiam ad partes Cismarinas duxerunt”, *Ibidem*.

28. Y, por ende, no susceptible de ser pasada por alto ni disimulada. “In gravem divinae maiestatis offensam, et animarum periculum, ac Christiane religionis non modicum detrimentum. Nos igitur, ad quos pertinet, praesertim in premissis et circa ea, peccatorem quemlibet corrigere de peccato, non volentes ea sub dissimulatione transire”, *Ibidem*.

29. Habla de que los expedicionarios actúan meramente “diversis confictis coloribus et captatis occasionibus”, *Ibidem*.

la conversión— que se haya esclavizado, transportado y vendido en Castilla a naturales que ya habían sido bautizados y a otros a los que los esclavistas atrajeron con la creencia de que los bautizarían y protegerían.

Toda afrenta al *dominium rerum* de los naturales —su esclavización, pero también el robo y apropiación de sus bienes³⁰— es condenada por Eugenio IV, que no entra, sin embargo, en la espinosa cuestión del *dominium iurisdictionis* ejercido por los isleños antes de la llegada de los europeos.

En consonancia con el estado de la cuestión perfilado en la parte introductoria de la bula, la parte dispositiva pena con la excomunión a todos los que hubieran capturado o robado los bienes de nativos bautizados. Haciendo uso de un término relativamente impreciso se castiga con la misma pena a los esclavizadores de aquellos canarios “ad baptismus voluntarie venientes”³¹. La referencia es vaga, y según la interpretación que se haga de ella puede englobar sólo a los neófitos que *aún no habían sido bautizados* —interpretación más cerrada— o a todos aquellos isleños que no rechazaban abierta y hostilmente la fe cristiana —interpretación abierta—. Determinar el alcance exacto de la bula se complica aún más si tenemos en cuenta que la parte dispositiva ordena también la inmediata puesta en libertad, sin que medie pago alguno, de todos los canarios esclavizados y la restitución de sus bienes³².

30. “Bonis eorum praedae expositis, seu in eorum usus et utilitatem conversis, nonnullos quoque ex habitatoribus et incolis praedictis subdiderunt perpetuae servituti, ac aliquos personis aliis vendiderunt et alia contra eos diversa illicita et nefaria commiserunt, propter quae quamplurimi ex residuis dictarum insularum habitatoribus servitutum huiusmodi plurimum execrantes, prioribus erroribus remanent involuti, se propterea ab suscipiendi Baptismatis proposito retrahentes”, *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

32. “Et nihilominus universis et singulis eisdem utriusque sexus Christi fidelibus praecipimus et mandamus, quatenus infra quindecim dierum spacium a die publicationis praesentium in loco in quo ipsi degunt faciendae computandorum, omnes et singulos utriusque sexus dictarum insularum olim habitatores Canarios nuncupatus, tempore captionis eorum captos, quos servituti subditos habent, pristinae restituant libertati ac totaliter liberos perpetuo esse et absque aliquarum pecuniarum exactione sive recepcione, abire dimittant, alioquin lapsis diebus eisdem excommunicationis sententiam ipso facto incurrent, a qua nec apud Sedem Apostolicam, vel per archiepiscopum Hispalensem pro tempore existentem, seu Fernandum episcopum antedictum, ac nisi personis captivitatis huiusmodi prius et ante omnia libertati deditis, et bonis eorum primitus restitutis, absolvi nequeant, praeterquam in mortis articulo constituti”, *Ibidem*, p. 220. Paulino Castañeda considera, en este sentido, que la bula *Creator Omnium* “incluye en la prohibición [de tomar como esclavos] a los que aún fueran paganos, considerándolos como catecúmenos, ya que se espera su pronta conversión”. Cfr. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo, op. cit.*, p. 285.

Con independencia de su alcance exacto, la lectura de la bula *Creator Omnium* deja claro que en esta primera mitad del siglo XV, el Papa asocia el *dominium rerum* a la fe o la disposición positiva para recibir la fe, que aparece, claramente, como título esencial de dominio. Por ello la bula, que protege a los naturales prestos a convertirse, parece dejar en una total indefensión jurídica a los canarios reacios a la conversión. Nos encontramos, por tanto, todavía muy lejos de los pasos dados un siglo más tarde por Matías de Paz o Francisco de Vitoria para disociar dominio e infidelidad. Como decíamos, la cuestión del *dominium iurisdictionis* de los infieles, uno de los asuntos que ambos debatirán intensamente algunas décadas más tarde, ni siquiera se plantea aún.

3. EL INCONCEBIBLE DOMINIO DE LOS INFIELES EN LAS *ALLEGIATIONES* DE CARTAGENA (1436)

3.1. *Unas islas habitadas, pero “vacuae per respectum ad superioritatem”*

Llegados a este punto cabe plantearnos cómo Alonso de Cartagena, alumno y maestro de la Universidad de Salamanca, evaluó los argumentos pontificios sobre los isleños y perfiló él mismo su estatuto teológico y jurídico en las *Allegationes super conquesta insularum Canarie contra Portugalenses* presentadas tres años más tarde en el Concilio de Basilea.

La lectura de las *Allegationes* deja claro que el texto no es, en modo alguno, una *Relectio* universitaria sobre el dominio de las Islas Canarias. Dada la finalidad del texto y el género jurídico empleado por Cartagena para alcanzarla, la argumentación se construye en este caso no a partir de la evaluación de distintos argumentos probables (caso de la *Relectio* escolástica), sino sumando razones en defensa de un derecho de los reyes castellanos a dominar las Canarias que se tiene por indudable. Cartagena actúa en este sentido no como maestro, sino como jurista regio presto a alegar todo lo que fuera “expedientia et opportuna ad conservationem et defensionem iuris sui”³³.

En la primera parte, que Cartagena consagra a la descripción de los “facta” que son objeto de debate entre portugueses y castellanos, el jurista burgalés se esfuerza por mostrar la precedencia de las expediciones castellanas a las Canarias y su progresiva ocupación desde finales del siglo XIV, en tiempos del reinado de Enrique III.

Cartagena narra esta ocupación progresiva de las siete islas norteafricanas como si, con anterioridad a la llegada de estas expediciones, se hubieran tratado

33. Cfr. *Allegationes*, op. cit., p. 58.

de una *res nullius*³⁴. En efecto, nunca se considera seriamente la posibilidad de que los naturales del archipiélago, a los que considera integrantes de un mismo pueblo –unido en “*politiae et ritus et similem barbariem et ritatem*”³⁵–, hubieran podido ser titulares del *dominium* sobre las islas antes de la llegada de los castellanos, siendo despojados de éste después. El desprecio de Cartagena por los isleños es tal que ni siquiera se siente obligado a justificar si es la barbarie, la infidelidad o son otros elementos los que los hacen incapaces, imposibilitan o ilegitiman para ejercer dominio sobre las islas que pueblan. Sin que medie explicación alguna, Cartagena declara simplemente que, aunque habitadas, las islas estaban “*vacuae per respectum ad superioritatem*”³⁶.

3.2. *Invocación del pasado visigótico para rebatir las pretensiones portuguesas y denunciar la usurpación llevada a cabo por “sarracenos y otros infieles”*

Las pretensiones al dominio que realmente preocupan a Cartagena son las de los portugueses y, en menor medida, las de otros reinos y repúblicas cristianas que pudieran rebatir las aspiraciones castellanas. En este sentido, Cartagena concede que el noble francés Jean de Béthencourt fue el que encabezó la primera expedición de ocupación de Lanzarote. Lo hizo en todo caso, de acuerdo a Cartagena, por concesión expresa de Enrique III (“*ex concessione eiusdem domini regis Henrici ac domini nostri regis*”), al igual que los marinos y capitanes posteriores, responsables de la ocupación total de las Islas Canarias. Para Cartagena es importante dejar claro que los reyes castellanos nunca concedieron a ninguno de estos capitanes un “*supremum dominium*” sobre las islas (algo que hubiera ido en contra de una regulación de la inalienabilidad de los bienes del Reino que empieza a emerger en este mismo período³⁷),

34. De acuerdo a la legislación romana sobre el asunto. Cartagena cita el *Digesto* (“*De acquirendo rerum dominio, lege adeo, §insula*”, D. 41, 1, 7,3) y las *Instituciones* (“*De rerum divisione, §insula*”, I., 2, 1, 22) para rebatir los argumentos portugueses, *Ibidem*, p. 68.

35. *Ibidem*, p. 134.

36. Y poco antes, con palabras todavía más claras, explicita: “*et intelligo vacuitatem non per respectum ad habitatores, sed per respectum ad principem catholicum, nullus erat catholicus princeps qui in eis quasi possideret supremum dominium*”, *Ibidem*.

37. Remitiéndose a *Las Partidas* (Ley I, Título XVII, Partida II), Manzano Manzano considera que la distinción entre “bienes particulares del Rey” y bienes “de la Corona o Reinos” y el precepto de no enajenar ni repartir “el Señorío del Reyno” (Ley V, Título XV, Partida II) ya estaba asentada en tiempos de Alfonso X (quedando el rey obligado a “la reserva de las regalías supremas (moneda, justicia, etc.), inherentes a la regia postestad”. MANZANO MANZANO, J., “La adquisición de las Indias por los Reyes Católicos y su

sino un dominio restringido y acorde a la tradición hispana (“iuxta morem Hispaniae”), el “ius commune” y las “leges regni”³⁸. Desde una perspectiva histórica, las bulas otorgadas por diversos Papas para proveer de obispos a las islas “ad supplicationem” de Enrique III y Juan II fungen también como hecho probatorio de su dominio, ya que “nec enim solent reges supplicare nec se impedire de provisione ecclesiarum quae non sunt sub dominio suo”³⁹.

Conforme avanza el tratado, se observa como Alonso de Cartagena no otorga a las Canarias exactamente el estatuto propio de la *res nullius*, sino, más bien, el de tierras norteafricanas que formaron parte de la Hispania visigoda (s. V-VIII). Cartagena invoca en favor de esta tesis la autoridad de Isidoro de Sevilla, diversas crónicas –en especial, el *De Rebus Hispaniae* de Rodrigo Ximénez de Rada (mediados del siglo XIII)– o documentos relativos a los Concilios Toledanos IV, V y VI, que hablan de iglesias ultramarinas presididas por obispos sufragáneos del de Sevilla en Marruecos y Rubicón⁴⁰. Aunque, como el mismo Cartagena reconocía, no estaba clara la ubicación y límites exactos de estas diócesis norteafricanas por el largo transcurso de tiempo transcurrido y la destrucción de documentos posterior a la expansión musulmana⁴¹, tanto él como la Corte castellana están interesados en ubicar el

incorporación a los Reinos castellanos”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 21-22 (1951-52), pp. 17-31. Por su parte, Clavero Arévalo apunta a las Cortes de Valladolid de 1442, celebradas poco después de la redacción de las *Allegationes* de Cartagena, como un momento decisivo en la consolidación del principio de inalienabilidad del dominio regio. CLAVERO ARÉVALO, M. F., “La inalienabilidad del dominio público”, *Revista de Administración Pública* 25 (1958), pp. 21-23. Las *Allegationes* dan cuenta también de esta importancia creciente. Refiriéndose a la súplica de Enrique el Navegante a Juan II para que le permitiera ocupar Gran Canaria, Cartagena señala que el monarca castellano se negó “quia tamen istud concernebat honorem coranae regni et est quid grave segregare a corona regni quidquam, quantuncumque sit, se rationabiliter excussavit”, p. 66.

38. Béthencourt y otros ocupan, por tanto, las Canarias, “non quod umquam supremum dominium donaretur alicui, sed concedebantur iuxta morem Hispaniae, sicut solet concedi dominium oppidorum seu castrorum ducibus, comitibus et baronibus et omnibus aliis qui habent dominium aliquarum terrarum in Hispania, videlicet iure superioritatis et supremi resorti et omnibus aliis regalibus, quae secundum ius commune et leges regni debent excipi, semper exceptis”, *Ibidem.*, p. 64.

39. *Ibidem.*, p. 62.

40. *Ibidem.*, p. 114.

41. Con lucidez y realismo, considera la dificultad de fundamentar jurídicamente el dominio de los reyes castellanos sobre las Canarias como un ejemplo concreto de los problemas que se le presentan a todo jurista a la hora de probar hechos muy antiguos, en especial aquellos que tienen que ver con la titularidad del dominio y límites de reinos y provincias en el pasado. Como bien expone Cartagena, es imposible en estos casos reclamar el dominio como se haría con una casa o una viña (*mediante pruebas testimoniales*

antiguo obispado de Rubicón en las Canarias. De hecho, los primeros obispos de Canarias –tras la creación de la efímera diócesis de Telde⁴²– serán designados como obispos de Rubicón, con la intención de marcar una continuidad histórica legitimadora de la ocupación tardo-medieval.

¿Qué logra Cartagena con su reconstrucción histórica sobre el archipiélago canario? Desde el punto de vista jurídico es indudable su intención de hacer a la Corona castellana sucesora del reino visigodo de Hispania y legítima heredera, en este sentido, del dominio sobre territorios en disputa con el resto de reinos ibéricos. Resulta interesante que, en este punto, Cartagena apele a la opinión común de los pueblos de Europa para justificar la continuidad histórica entre ambas monarquías⁴³, considerando que la mayoría de los europeos se refieren a los reyes de Castilla como los reyes de Hispania y que, de hecho, fuera de la Península Ibérica resulta inusual oír la denominación “reyes de Castilla”⁴⁴. Sin

–“probatio per testes”– o instrumentos notariales –“per instrumenta notariorum”, *Ibidem.*, p. 72). El factor tiempo es, en este caso, el que hace imposible una “probatio” jurídica estricta y obliga al jurista a interrogarse por otras “species probationis”.

42. Creada por bula de Clemente VI en 1351 y suprimida a principios del siglo XV. Cfr. RUMEUDE ARMAS, A., *El Obispado de Telde*, Madrid, Patronato de la Casa de Colón, 1960.

43. Varios de los trabajos dedicados a las *Allegaciones* inciden, precisamente, en la distinción entre los conceptos de reino y monarquía que Alonso de Cartagena lleva a cabo en el texto. Mientras que para Cartagena, Castilla sería, propiamente una monarquía cuyo titular –al igual que el Emperador– no reconoce superior, Portugal es un mero reino hispánico, cuya existencia se debe a “una donación del rey de Castilla, mediante un pacto de vivos”, lo que restringía el espacio de su jurisdicción a lo explícitamente cedido por Castilla. Así lo subraya Villacañas. Cfr. “La primera expansión atlántica”, *op. cit.*, p. 63. También Francisco Castilla Urbano, en una contribución reciente sobre las *Allegaciones*, se concentró en la tríade conceptual tiranía-monarquía-reino e interpretó el escrito de Cartagena (junto al *Memoriale Virtutum* y el *Discurso sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea*) como una muestra de un patriotismo hispánico que, en su opinión, emerge claramente en el período tardo-medieval. CASTILLA URBANO, F., “Patriotismo y legitimación monárquica en el pensamiento de Alonso de Cartagena: los escritos de Basilea”, *Revista española de filosofía medieval* 19 (2012), pp. 139-158. Se trata de ideas ya presentes en el trabajo pionero de José Antonio Maravall, redactado en la década de 1950 y reeditado a principios de este siglo. MARAVALL, J. A., “El concepto de monarquía en la Edad Media española”, en: MARAVALL, J. A., *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, Vol. I, 1999, pp. 57-77.

44. “Et videamus si poterimus considerare per communem populi opinionem quod monarchia Hispaniae descendit ad dominum nostrum regem et interrogemus omnes populos, qui sunt in Europa, et videamus modum loquendi eorum et reperiemus quod regem Castellae vocant regem Hispaniae; et multi sunt qui numquam audierunt nominare

querer hacer de esta continuidad anclada en el imaginario colectivo un arma contra otros príncipes cristianos (en pro de una reunificación de la gran Hispania visigótica que, en este período, se percibe imposible), cuyos dominios ibéricos resultaron de matrimonios, divisiones territoriales acordadas y otros justos títulos, sí le parece legítimo invocarla contra los “sarraceni et infideles” que con “nullum titulum” ocuparon en el pasado los “dominia” del reino de Hispania⁴⁵.

3.3. *Ius recuperationis y ius postliminii. La articulación del derecho de guerra contra los infieles usurpadores en las allegations*

La estrategia de Cartagena es de una pericia extrema. Con su preferencia por el argumento de corte histórico, evita entrar en los cálculos de distancias geográficas que hubieran beneficiado a los portugueses y disquisiciones teológicas que quizás hubieran supuesto una cierta salvaguarda del dominio de los naturales. Al final de su alegato, Cartagena lleva, de hecho, a su lector a unas últimas consideraciones en las que los sarracenos e infieles no musulmanes como los que pueblan las Canarias aparecen completamente equiparados desde el punto de vista jurídico. Salvando las claras diferencias existentes entre la condición teológica de unos y otros infieles –a partir del carácter culposo o no culposo de su ignorancia de las verdades de la fe, en la que profundizarán juristas y teólogos posteriores–, Cartagena logra englobarlos a todos apuntando a su condición común como usurpadores de tierras que, antiguamente, estuvieron bajo el dominio de los reyes de Hispania y sujetos también a la jurisdicción espiritual de la Iglesia. Hay consenso entre los juristas y teólogos de la época en que contra este tipo de infieles se puede guerrear lícitamente en virtud del *ius recuperationis*⁴⁶ y que, en virtud del *ius postliminii*, concepto del Derecho romano que también invoca Cartagena⁴⁷ en esta

Castellam, sed Hispaniam [...]; non ergo provenit hoc ex ignorantia rei, sed quia est inhibitum in cordibus hominum quod principatus Hispaniae continuatur in reges Castellae”, Cfr. *Allegaciones, op. cit.*, p. 118.

45. *Ibidem*, p. 120.

46. Así lo sostiene, entre otros muchos, DE LAS CASAS, B., *De unico vocationis modo (Obras completas, Vol. II)*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 575-576.

47. Una definición del término (“The term *postliminium* under international law describes the process of the legal effects of the termination of belligerent occupation on the legal acts of the occupant after the return of territory to the original legal authority and is derived from the Roman law concept of *ius postliminii*”) y abundante bibliografía sobre el mismo se encuentra en el artículo “Postliminium” publicado por Johann-

polémica, tras el fin de la usurpación de un cierto territorio, éste retorna íntegramente a la autoridad que, con anterioridad, era titular legítima del *dominium iurisdictionis*. Por ello, Cartagena acaba por presentar a Enrique III como el rey que, hablando en propiedad, se decidió no a “conquistar”, sino a “recuperar”⁴⁸ los dominios arrebatados a sus antecesores. Las que, en principio, fueron expediciones de exploración y ocupación de territorios no conocidos se hacen pasar como episodios de un plan consciente destinado a restaurar el dominio ejercido por los reyes hispanos en el norte de África en la época de mayor dilatación territorial del reino visigodo.

En este contexto, Cartagena contempla la infidelidad de los naturales como una justificación suplementaria, pero no esencial –pues como dijimos no le interesa adentrarse mucho en consideraciones y clasificaciones teológicas sobre la infidelidad que le serían desfavorables– del dominio castellano. Sintomáticamente, Cartagena se concentra en probar la existencia de una usurpación histórica y denuncia la ausencia de un “título justo” en el dominio ejercido por los infieles en el Norte de África. Al margen de este *ius recuperationis* y, como se desprende de otras secciones de sus *Allegationes*, parece dar por buena, en términos generales, toda lucha “contra infieles resistentes” que se traduzca en una expansión significativa de la fe católica⁴⁹.

En otro orden de cosas, resulta también interesante en contraste con los títulos de conquista que los juristas y teólogos españoles invocarán tras la obtención de las bulas de donación de Alejandro VI, que Alonso de Cartagena no considera la asunción de un “principatum seu dominium iurisdictionis” sobre las Canarias como algo necesario para favorecer la evangelización de sus habitantes. En este sentido, Cartagena contempla incluso de forma favorable que, en virtud de las bulas papales recibidas o por recibir, los portugueses envíen contingentes de frailes y soldados que fueren a los nativos

Christoph WOLTAG en la *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. http://opil.ouplaw.com/view/10.1093/law:epil/9780199231690/law-9780199231690_e378?rskey=QTZLaP&result=1&prd=EPIL. Consultado por última vez el 3/07/17. Ver también HERNÁNDEZ-TEJERO, M., “Aproximación histórica al origen del *ius postliminii*”, *Gerión* 7 (1989), pp. 53-64.

48. “Ut in narratione facti diximus, dominus rex Henrricus fecit occupari vel proprius loquendo recuperari insulam Lanceloti cum intentione recuperandi omnes”, Cfr. *Allegationes*, *op. cit.*, p. 132.

49. *Ibidem*, p. 70. Se apoya en las referencias comunes al imperativo bíblico de predicar el Evangelio (*Marcos* 16:15-17) y en pasajes del *Decretum* citados frecuentemente en esta época para justificar la guerra contra los infieles (C. 23, q. 8, c. 9 *Omni timore*; C. 23, q. 8, c. 13 *Legi*). Ver, por ejemplo, la referencia a *Omni timore* en la *Summa* tomista, II-IIae, q. 40, a. 2.

a escuchar a los predicadores. Ahora bien, Cartagena niega al mismo tiempo que este tipo de bulas incentivando la expansión de la fe y la conversión de los naturales impliquen automáticamente la obtención de un “supremo dominio et principatu et iurisdictione” sobre los pueblos a convertir o puedan ser alegadas para lograrlo⁵⁰. Como en este caso, Cartagena está contemplando la posibilidad de que los portugueses vayan a obtener o hayan obtenido ya una bula pontificia sobre las Canarias, su objetivo es rebatir, precisamente, las implicaciones jurisdiccionales que la práctica totalidad de los juristas y teólogos castellanos extraerán de las bulas de Alejandro VI más tarde, al interpretarlas como bulas de donación de un dominio jurisdiccional supremo sobre las Indias. En esta perspectiva coinciden autores españoles tan dispares como Las Casas⁵¹ y Solórzano⁵². Resulta también interesante observar que a partir de unas motivaciones contextuales y un hilo argumental muy distinto al seguido por Vitoria, Cartagena llega en este punto a conclusiones similares a las de Vitoria, quien, como es sabido, rechaza en *De Indis prior* que las bulas de Alejandro VI o donación pontificia puedan ser consideradas como uno de los justos títulos del dominio castellano sobre las Indias⁵³.

50. *Allegationes, op. cit.*, p.150.

51. Considera el disponer de un cierto dominio jurisdiccional sobre los naturales a evangelizar como un requisito imprescindible para que esta evangelización llegue a buen puerto, ya que “muchas e diversas cosas debían y habían de ocurrir, así para el descubrimiento e indagación de las tierras y gentes dellas (como arriba se dijo) como para la promoción de los bienes espirituales, para la promulgación de la fe e introducción e asiento de la cristiana religión, y encaminamiento y vocación e conversión dellas, como también las temporales, que son asentar orden cristiana y concierto político apurado en aquellas repúblicas conveniente y proporcionado al culto divino y cristiano, fundando y asentando justas leyes y fueros, y buenas costumbres donde faltasen [...]. Todo lo cual fuera imposible hacerse ni efectuarse sin potestad pública, que llaman los juristas jurisdicción, y ésta no convenía ser sino soberana y alta por dos razones ya tocadas”, DE LAS CASAS, B., *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias* [1552], en: DE LAS CASAS, B., *Tratados*, Vol. II, México, FCE, 1965, p. 1105.

52. Dedicar los capítulos XVI a XX del Libro Segundo de su *De Indiarum iure* (3 Vol., Madrid, CSIC, 2000-01) a defender que tanto la predicación y propagación de la religión cristiana como la conservación de esta fe una vez ya recibida por algunos naturales –con anterioridad infieles– son títulos que legitiman la imposición y el mantenimiento del dominio hispano sobre las Indias. Solórzano se apoya en juristas de su tiempo como el napolitano Giovanni Antonio. MARTA, G. A., *Tractatus de iurisdictione per, et inter iudicem ecclesiasticum, et secularem exercenda, in omni foro, et principum consistoriis versantibus*, Aviñón, Giovanni Battista Bellagamba, 1616.

53. Se trata del segundo de los títulos no legítimos o no idóneos mencionados por Vitoria: “Ex quo patet quod nec iste titulus est idoneus contra barbaros, vel quia Papa dederit

4. NUEVOS DESCUBRIMIENTOS, VIEJOS DILEMAS. JUAN LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS Y SU *LIBELLUS DE INSULIS OCEANIS QUAS VULGUS INDIAS APPELAT* (1512)

Casi ocho décadas después de la redacción de las *Allegationes super conquesta insularum Canarie contra Portugalenses*, encontramos otro ítem de gran interés para el estudio de los dilemas jurídicos y filosóficos suscitados por las primeras conquistas atlánticas, que, como es sabido, se extienden a partir de 1492 a la vastísima área del Atlántico occidental no conocida por los europeos. Nos referimos al *Libellus de insulis oceanis quas vulgus indias appellat*. Escrito –como las *Allegationes*– en un contexto práctico muy a tener en cuenta para entender su estructura y posiciones, este tratado es obra de Juan López de Vivero, al que la posteridad conoce de acuerdo al nombre de su lugar de nacimiento, Palacios Rubios⁵⁴. Tras haber estudiado y enseñado derecho civil y canónico en Salamanca⁵⁵ y Valladolid, en 1504 fue nombrado miembro del Consejo Real de Castilla y se convirtió en uno de los principales juristas al servicio de los reyes Isabel y Fernando. En efecto, en las dos décadas siguientes y hasta su muerte, acaecida en 1524, Palacios Rubios fue uno de los principales agentes de la legislación castellana⁵⁶ y jugó asimismo

provincias illas tanquam dominus absolute vel quia non recognoscunt dominium Papae, habent Christiani causam iusti belli contra illos”, *De Indis prior, op. cit.*, pp. 243-244.

54. Nombre con el que él mismo quiso darse a conocer y con el que firmó sus principales obras. La biografía más detallada sobre el personaje sigue siendo la de BULLÓN, E., *Un colaborador de los Reyes Católicos: El doctor Palacios Rubios y sus obras*, Madrid, Suárez, 1927. Ver también MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “Introducción”, en: LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, J., *De las Islas del Mar Océano (Libellus de Insulis Oceanis)*. Introducción, texto crítico y traducción de Paulino Castañeda Delgado, José Carlos Martín de la Hoz y Eduardo Fernández, Pamplona, EUNSA, 2013, pp. 11-27, p. 14 y ss.

55. DE LA FUENTE, V., “Nuevas noticias acerca de Palacios Rubios: descubrimiento de su libro sobre las Indias y juicio crítico sobre él”, *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 36 (1870), pp. 243-256. En la página 246 De La Fuente sugirió que Palacios Rubios habría estado presente en las discusiones entre Colón y los profesores de Salamanca en 1486, aunque el mismo Palacios Rubios nunca llegara a mencionar su participación en tales encuentros.

56. Por ejemplo, como uno de los cuatro miembros de la comisión encargada de redactar las *Leyes de Toro* (1505) y como uno de sus más influyentes comentaristas, Cf. MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “Introducción”, *op. cit.*, p. 14. Algunas breves noticias sobre la publicación póstuma del comentario de Palacios Rubios por su hijo, Alonso de Vivero en DE LA FUENTE, V., “Palacios Rubios considerado bajo el aspecto de su importancia literaria y jurídica”, *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* 34 (1869), pp. 160-176, p. 163 y ss.

un papel importantísimo en la organización jurídica y administrativa de las conquistas americanas⁵⁷.

La exposición más amplia de Palacios Rubios sobre estas conquistas se encuentra en el arriba mencionado *Libellus de insulis oceanis quas vulgus indias appellat*. Como Matías de Paz (autor de otro importante tratado teológico-jurídico, el *De dominio regum hispaniae super indos*, en las mismas fechas), Palacios Rubios participó en la Junta de Burgos de 1512 tras recibir la invitación de Fernando El Católico. Tras la Junta, el rey pidió a ambos que pusieran por escrito sus posiciones sobre la legitimidad y los fines legales del poder político español en América⁵⁸.

Palacios Rubios escribió su *Libellus* entre 1512 y los comienzos de 1516⁵⁹, componiendo un tratado amplio y cuya extensión alcanzó más de 180 páginas manuscritas *in folio*⁶⁰. En siete capítulos, Palacios Rubios discute las

57. Cf. BULLÓN, E., *El doctor Palacios Rubios y sus obras, op. cit.*, p. 144, cita los recuerdos que Bartolomé de Las Casas tenía sobre esta época, siguiendo su *Historia de las Indias*, lib. 3, cap. 85: “Ya dijimos que no estaban otros en este Consejo por entonces con el Cardenal sino el Adriano, y el obispo de Ávila, y el licenciado Zapata, y el doctor Carvajal y el doctor Palacios Rubios, y a éste el Cardenal en estos negocios de las Indias daba más credito que a los otros”.

58. *Ibidem*, pp. 123 y ss.; Palacios Rubios refleja esta petición del rey en su tratado, LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, J., *De las Islas del Mar Océano (Libellus de Insulis Oceanis)*, *op. cit.*, p. 44.

59. El rey Fernando, al que fue dedicado y enviado el texto, murió el 23 de enero de 1516. Martín de la Hoz sugiere, por su parte, que el tratado habría sido escrito en 1512, período caracterizado por las intensas discusiones que sucedieron al famoso *Sermón* de Montesinos y se prolongaron hasta la aprobación de las *Leyes de Burgos*. Ello indicaría que Palacios Rubios escribió casi en paralelo sobre las conquistas castellanas en las Indias y en Navarra, Cf. DE LA FUENTE, V., “Palacios Rubios considerado bajo el aspecto de su importancia literaria y jurídica”, *op. cit.*, p. 165.

60. Una descripción del manuscrito de la Biblioteca Nacional (Madrid) MS 17641 en MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “Introducción”, *op. cit.*, p. 24; ZAVALA, S., “Introducción”, en: ZAVALA, S. y MILLARES CARLO, A. (eds.), *De las Islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios por Fray Matias de Paz*, México-Buenos Aires, FCE, 1954, pp. VII-CXXX, XXI. El texto circuló solo en forma manuscrita entre los coetáneos de Palacios Rubios ya que nunca fue impreso. A partir del siglo XVII se consideró una obra perdida de Palacios Rubios. Sólo en 1870 – cuando Vicente de la Fuente encontró el *Libellus* en una colección privada– se produjo el redescubrimiento de una versión manuscrita de la misma. Cf. MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “Introducción”, *op. cit.* pp. 25 y ss., quien proporciona referencias suplementarias sobre el uso del tratado en publicaciones posteriores a 1870. Ver también ZAVALA, “Introducción”, *op. cit.*, p. XXI. En 1954, Agustín Millares Carlo y Silvio Zavala publicaron una traducción al castellano de los tratados de Palacios Rubios y Matías de Paz. Para contar

siguientes materias: la forma de vida y costumbres de los amerindios y su aptitud para recibir la fe cristiana (cap. 1)⁶¹; la libertad original de los pueblos indígenas y su (ilegal) esclavización por parte de los conquistadores españoles (cap. 2)⁶²; el *dominium* entendido como propiedad de los amerindios (cap. 3)⁶³; el poder político y jurisdicción de los caciques (cap. 4)⁶⁴; la transferencia de la *iurisdictio* y el poder político a los reyes españoles operada por el Papa (cap. 5)⁶⁵; algunas recomendaciones para los misioneros (cap. 6)⁶⁶; finalmente, los impuestos, tributos y servicios que la Corona Española podía exigir a sus vasallos de las Indias (cap. 7)⁶⁷. Palacios Rubios presenta sus argumentos de forma muy ordenada y cuidadosa, siguiendo el modo escolástico. Es notoria en el tratado la tendencia a los largos excursos y paráfrasis de ejemplos históricos, en su gran mayoría sacados del Antiguo Testamento y de fuentes de la Antigüedad greco-romana. En ocasiones, observamos al mismo Palacios Rubios excusarse por haberse desviado hacia cuestiones colaterales o secundarias antes de volver a los argumentos centrales del *Libellus*⁶⁸.

4.1. *El dominium de los caciques en el Libellus de Palacios Rubios*

El asunto de la *potestas* de los *caciques* indígenas es, sin duda alguna, el más problemático de los abordados por Palacios Rubios en su *Libellus*. Le dedica, en concreto, el capítulo más largo de la obra, introduciendo la materia de este modo:

hemos de tratar de la potestad y jurisdicción que los señores insulares –a los que llaman caciques– tienen sobre sus súbditos: si hoy, después del bautismo, pueden retenerlos y usar de ellos. A esto se responde ... que aquellos caciques y señores, antes de que se hicieran cristianos, no tenían en absoluto ningún

con una edición crítica del texto latino hubo que esperar hasta 2013. Fue realizada por un equipo de la Universidad de Navarra, que publicó el texto latino acompañado de una nueva traducción al castellano.

61. Cfr. LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, J., *De las Islas del Mar Océano (Libellus de Insulis Oceanis)*, op. cit., pp. 46 y ss.

62. *Ibidem*, pp. 92 y ss.

63. *Ibidem*, pp. 122 y ss.

64. *Ibidem*, pp. 198 y ss.

65. *Ibidem*, pp. 332 y ss.

66. *Ibidem*, pp. 372 y ss. Capítulo que no se encuentra en el manuscrito de la Biblioteca Nacional (Madrid) MS 17641.

67. *Ibidem*, pp. 374 y ss.

68. “Redeundo ad propositum a quo digressi sumus”, *Ibidem*, p. 210.

poder, ni prelación, ni jurisdicción por derecho propio, sino por cierto consentimiento precario de la Iglesia; ni tampoco lo tienen hoy, ni pueden usarlos, prohibiéndolo Vuestra Majestad⁶⁹.

El jurista emplea un planteamiento en dos fases para lidiar con este complejo asunto. En primer lugar, se concentra en explicar los fundamentos y naturaleza del dominio político *per se*⁷⁰. A continuación, aplica estos postulados generales al caso específico de los gobernantes no cristiano y, en especial, a los caciques americanos⁷¹.

4.2. *Origen, historia y titulares del dominio político desde la creación del mundo hasta el tiempo presente*

4.2.1. Origen divino del dominio político

Palacios Rubios comienza preguntándose por el origen de toda clase de poder político o jurisdicción⁷². Se remonta al primer comienzo, en concreto, a esa lejana creación del mundo y a una fase inicial en la que cada una de las esferas del mundo espiritual y temporal se autorregulaban. La jurisdicción comienza a existir sólo tras el castigo de Dios a Lucifer y a los ángeles que lo habían seguido. En el castigo a Lucifer se encuentra, de hecho, la primera decisión de consecuencias forzosas tomada por un superior jerárquico con respecto al destino de otro ser⁷³. Desde entonces –y hasta el Diluvio–, Dios gobernó el mundo por sí mismo, sin apoyarse en ningún rey ni soberano humano⁷⁴.

4.2.2. Los titulares del dominio político

La era de los reyes y magistrados humanos comienza con Noé, quien, al establecer una serie de reglas a observar por los hombres y animales a bordo

69. *Ibidem*, p. 199.

70. *Ibidem*, pp. 198 y ss.

71. *Ibidem*, pp. 276 y ss.

72. *Ibidem*, p. 198. “Ad huius conclusionis ellucidationem, necessario inchoandum est a potestatis sive iurisdictionis origina et processu”.

73. *Ibidem*: “A principio quidem creavit Deus coelum et terram et omnia quae in eis sunt, angelicam et humanam naturam, spiritualia et temporalia, ipsaque per se ipsum rexit, sicut factor rem suam gubernat. Videns autem in coelo angelos ingratos et supervinentes poena debita punivit eosque a coelo proiecit, ut habet Isaias, cap. 14. Et iste fuit primus actus iurisdictionis”.

74. *Ibidem*, p. 200: “Deus, ergo, rexit mundum per se ipsum usque ad tempora Noe”.

del Arca, se convirtió en el primer gobernante y legislador humano⁷⁵. Noé fue sucedido por una larga lista de patriarcas, jueces, reyes, sacerdotes y otras autoridades y los reinos e imperios se sucedieron en el gobierno del mundo⁷⁶. Hasta el momento del nacimiento de Cristo, todo el poder político y la jurisdicción sobre el mundo había recaído en cuatro imperios, que se habían sucedido en orden cronológico: israelitas, asirios, persas o medos, griegos y, finalmente, romanos, forjadores del imperio más poderoso⁷⁷. Esta versión de la historia universal se basa en la estatua cuatripartita⁷⁸ soñada por Nabucodonosor y la interpretación de este sueño que encontramos en las obras de San Jerónimo y San Agustín⁷⁹. Para ambos, el hierro de la estatua sobre sus pies de barro vendría a simbolizar el sometimiento de todos los reinos antiguos a los romanos, que dominaban el mundo tal y como el hierro domina al resto de los metales⁸⁰.

Con los romanos, sin embargo, acaba la sucesión de titulares de *potestas* y *iurisdictionis* esencialmente seculares; durante el reinado de Augusto establece, precisamente, el quinto y último *regnum*: el reino de Cristo y, seguidamente, el de la Iglesia⁸¹. Cristo se convierte en *dominus mundi* en todos los sentidos, detentando tanto la *potestas* espiritual como la secular, una *potestas* que, por otra parte, es extensible a todos los hombres, infieles incluidos⁸². El que los

75. *Ibidem*: “Ex tempore vero Noe coepit Deus creaturas suas regere per ministros, quorum primus ipse Noe, qui fuit rector populi quod apparet ex eo quod Dominus Arcae gubernationem sibi comissit”. Palacios Rubios también reproduce el mito de que Noé, al final de su larga vida, viajó a España y fundó dos ciudades (en Galicia y Asturias), poniendo fin de esta forma a su reinado sobre los pueblos del mundo.

76. *Ibidem*, pp. 202-204.

77. *Ibidem*, pp. 220-222.

78. *Daniel* 2:31-33.

79. *Ibidem*, p. 220.

80. *Ibidem*. p. 222: “nam sicut ferrum metala domat, sic regnum romanorum sibi omnia regna subiecit”. El tributo universal exigido por Augusto, impuesto que motivó que Jesús naciera en Belén en lugar de en Nazareth, estableció con eficiencia un Imperio Romano de alcance universal. Señala Palacios Rubios que ello sucedió, non sine misterio, justo en el momento en el que el verdadero Señor y monarca del mundo nació.

81. *Ibidem*. Palacios Rubios apoya este argumento en una larga lista de citas de los profetas del Antiguo Testamento (*Miqueas* 5:2), los evangelistas *Mateo* 2:6 y *Lucas* 1:32-33 y San Agustín, Padre de la Iglesia, referidos en el texto central del derecho canónico, el *Decreto* de Graciano (C. 23 l. 4 c. 38, inspirado en una carta de Agustín a Donato).

82. *Ibidem*, pp. 224-226. A la hora de subrayar la plenitud del poder de Cristo, Palacios Rubios realiza un impresionante despliegue de autoridades: los *Salmos*, el *Evangelio* de Juan, la *Carta a los filipenses* de San Pablo, teólogos como Pedro Lombardo, Tomás de Aquino y Ricardo de Mediavilla y juristas y canonistas como Oldrado de

Evangelios no muestren a un Cristo ejerciendo su *potestas e iurisdictio* terrenales es, simplemente, una cuestión de elección. Cristo hizo uso exclusivamente de su poder espiritual porque dio prioridad a la instrucción redentora y la salvación del género humano. Considerando el gobierno secular como un asunto secundario dejó que otros lo ejercieran⁸³.

Cristo transfirió la totalidad de su indivisible *potestas* a San Pedro al confiarle las *claves regni coelorum* (Mateo 16:18-19) y transmitirle el siguiente encargo: “*Pasce oves meas*” (Mateo 16:17)⁸⁴. Como sucesor de San Pedro, en el Papa pervive esa misma *perfectio potestatis*⁸⁵ conformada por las dos esferas del gobierno secular y espiritual cuyo poder se extiende a todo el mundo. Puesto que el género humano es uno, los pueblos gentiles y paganos están bajo la jurisdicción del Papa al igual que lo están las naciones cristianas⁸⁶. De hecho, para Palacios Rubios, los infieles de su tiempo podrían ser, perfectamente, los cristianos del mañana⁸⁷. De este modo, al reconocer a los amerindios como pueblos completa e indudablemente humanos –algo que Palacios Rubios afirma al comienzo del tratado–, el jurista los coloca forzosamente bajo la *potestas* del Papa⁸⁸.

Ponte, Alberico de Rosate o Juan Antonio de Sangiorgio. Pone además un gran cuidado en respaldar las autoridades jurídicas y teológicas mencionadas –en las materias en las que resulta posible– en pasajes del derecho canónico, de manera que sus referencias bíblicas y doctrinales suelen ir acompañadas de citas del *Decretum*, el *Liber Extra* o el *Liber Sextus* (*Ibidem*, pp. 232-236).

83. *Ibidem*, pp. 226-228: “Sed quamvis Christus utranque habuerit potestatem sive iurisdictionem, scilicet, spiritualem et temporalem, quando inter homines fuit, sola spirituali usus est, ut ex discurso evangelistarum liquide constat, quia cum opus praecipuum ad quod Redemptor Christus venerat in mundum erat instructio et redemptio nostra, cui ipse totus erat intentus, alia utpote minora aliis relinquebat”. Palacios Rubios se apoya también en la página 244 en el episodio bíblico de la expulsión de los mercaderes del templo (Mateo 21:12-17, Marcos 11:15-19, Lucas 19:45-48, Juan 2:13-16), en el que Cristo hizo uso por primera y única vez de su *potestas vel iurisdictio temporalis*.

84. *Ibidem*, pp. 232-236.

85. *Ibidem*, p. 240: “Unde Romanus Pontifex successit beato Petro in perfectione potestatis et dignitate vicariatus, qua ipse beatus Petrus a Christo in Ecclesia sublimatus est”.

86. *Ibidem*, pp. 238, 253, 270, 274.

87. *Ibidem*, p. 274: “Verum tamen est quod pagani, et infideles, non sunt ex ovibus Christi fidei adhesionem, de nullo tamen est diffidendum, quia qui hodie sunt Iudaei vel pagani, cras poterunt esse christiani”.

88. *Ibidem*, p. 286: “Infidelibus, autem, permissa est ex quadam Ecclesiae permissione tacita et precaria, per quam eis permissus est iurisdictionis usus ex iusta et inevitabili causa quia Ecclesia per se vel per suos ministros eam exercere non potuit; siquidem exercendi facultatem habuisset indubitanter posset, quia datus est sibi universalis mundus pro navicula vel dioecesi; unde in qualibet mundi parte papa sedere ac iudicare potest,

En otro orden de consecuencias, señala Palacios Rubios que el permiso tácito del Papa no transfiere, sin embargo, toda clase de *dominium* o *possessio* a los gobernantes paganos; les garantiza, meramente, una “cierta titularidad” de poder político sólo y mientras tanto la *permissio* mencionada no les sea retirada. En su opinión, no hay ningún otro fundamento legal—tradicción, costumbre o la figura de la *prescription immemorialis*, remedio usual para todo entuerto jurídico de difícil solución— al que los caciques puedan apelar⁸⁹. Tanto la Iglesia como los reyes españoles (como en un apunte de gran interés señala Palacios Rubios), gobernantes seculares a los que la Iglesia ha donado la *iurisdictio* sobre los pueblos americanos, pueden hacer cesar en cualquier momento la *permissio* papal y apropiarse del poder político de los caciques⁹⁰.

4.3. Los gobernantes infieles y el caso de los caciques americanos

4.3.1. Los indios paganos, obligados por la ley natural

Puesto que, para Palacios Rubios, América pertenecía al *orbis mundi* y los indios eran tan humanos como los europeos, el Nuevo Mundo y sus pueblos estaban bajo la *potestas* y *iurisdictio* de la Iglesia. Ello significa que, incluso antes de la llegada de los españoles, los caciques ejercían su *potestas* en virtud de un tácito y precario permiso papal. El permiso mencionado se volvía aún más precario tras recibir el Papa noticias de la existencia de los caciques y sus pueblos. Aunque como paganos no eran aún miembros del rebaño de Cristo, la Iglesia (o el Papa como su cabeza visible), eran los auténticos titulares de la *iurisdictio* y *potestas* sobre ellos⁹¹.

etiam inter infideles, advocando, si opus fuerit ad se causas apud alios ceptas ..., vel prohibendo et vetando infidelibus ne amplio iurisdictione utantur, quia iudicium solvitur ventate eo qui iudicare iussit”.

89. *Ibidem*, p. 292: “Ecclesia, ergo, quae ex precaria permissione permittit infideles iurisdictionem habere per quam permissionem nec dominium nec possessio transferri videtur ..., sola quaedam detentatio ad nutum vel voluntatem Ecclesiae duratura”.

90. *Ibidem*, pp. 294-296. Merece la pena leer los párrafos siguientes para comprobar las dudas que al mismo Palacios Rubios le asaltaban respecto a la drástica posición adoptaba respecto a la *iurisdictio* de los caciques.

91. *Ibidem*, p. 276: “Habebat etiam Ecclesia vel papa eius prelati iurisdictionem et potestatem in istos insulares antequam ad fidem converterentur, quia totus mundus est datus Petro et successoribus”. Resulta interesante que Palacios Rubios cambie sutilmente su formulación y perspectiva en la parte final del capítulo 4. Después de haber ensalzado la *plenitudo potestatis* papal, pasa a evaluar la *iurisdictio* y *potestas* de la Iglesia sobre los pueblos paganos.

El Papa podía, no obstante, castigar a los reyes infieles sólo de acuerdo a la ley natural y en la medida en que éstos hubieran transgredido los “preceptos de la naturaleza”⁹². Palacios Rubios invoca en su apoyo a Agustín de Ancona, teólogo del siglo XIII y discípulo de Tomás de Aquino, que había establecido esta doctrina *pulchre loquitur*⁹³. En esta perspectiva, el Papa mismo quedaba obligado a respetar una ley natural sobre la que, como legislador, no podía ejercer influencia alguna, en la medida en que la ley natural es comunicada inmediatamente por Dios a todo ser racional⁹⁴. Como *observator* de la ley natural, el Papa estaba legitimado para castigar a los transgresores paganos. De hecho, de acuerdo a Palacios Rubios, cualquiera puede ser justamente castigado por violar una ley que “recibió” y que, por consiguiente, está obligado a respetar. Por otro lado, el Papa no podía en modo alguno castigar a los paganos por no seguir los preceptos del derecho divino positivo –derivados del Antiguo y Nuevo Testamento– ni por infringir el derecho positivo de los príncipes cristianos⁹⁵. Para el jurista, sin embargo, la misma práctica del politeísmo podía ser interpretada como una violación del derecho natural, ya que Inocencio IV había establecido que adorar a un sólo Dios era un precepto natural (*dictum* al que Palacios Rubios se refiere sin aportar una cita exacta)⁹⁶.

92. *Ibidem*: “Unde, poterit papa punire gentilem qui non habet nisi legem naturae, si contra naturae praecepta fecerit, sicut Dominus punivit Sodomitas qui contra legem naturae peccabant”. Palacios Rubios cita las frases de Génesis 19:14 sobre las que se fundamentan diversas autoridades canónicas, X 5.31.4 and C. 2 q. 1 c. 20.

93. *Ibidem*. p. 278.

94. DE ANCONA, A., *Summa de potestate ecclesiastica*, Roma, Ferrarius, 1584, q. 23, art. 4 (p. 139): “Legis naturalis Papa debet esse obseruator. non enim potest ipsam mutare: quia sicut ab ipso non ponitur, ita ab eo non deponitur. sed immediate talis lex a Deo menti rationali imprimitur”.

95. *Ibidem*, q. 23 art. 4 (p. 139): “Quia igitur legis naturalis Papa debet esse obseruator: omnes Paganos, & transgressores talis legis iuste potest punire. Nam vnusquique iuste potest puniri pro transgressione illius legis, quam recipit, & quam profitetur obseruare: aliter secundum Augustinum contra quemquam sententia ferri non potest, nisi sit conuictus, vel sponte confessus. Pagani vero, & omnes barbarae nationes per legem diuinam veteris, vel noui testamenti conuinci non possunt: Nec per legem positiuam, cum neutram recipiant. Vnde sicut per solam legem naturae, qua coguntur profiteri, conuinci possunt: ita per ipsam possunt iuste puniri”.

96. Cfr. LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, J., *De las Islas del Mar Océano (Libellus de Insulis Oceanis)*, *op. cit.*, p. 278.

4.3.2. ¿Pierden los caciques su *potestas* tras el bautismo de sus súbditos?

En términos generales, los indios debían ser tratados benignamente; son, como escribe Palacios Rubios, nuestros prójimos y estamos obligados a quererlos y ayudarlos porque ellos y nosotros compartimos la misma naturaleza humana⁹⁷. Esta actitud positiva hacia la población indígena de América parece acomodarse mal al gran énfasis con que Palacios Rubios subraya el poder que tiene el Papa para despojar a los caciques de su *potestas* y la jurisdicción que ejerce sobre ellos en asuntos eclesiásticos⁹⁸ y con el fin de hacer que respeten la ley natural. La ambivalencia con la que Palacios Rubios maneja estas cuestiones se observa claramente en los pasajes en los que aborda la cuestión de si los caciques paganos perdían automáticamente su *potestas* en el momento en el que algunos de sus súbditos eran bautizados. ¿Podían vasallos cristianos vivir bajo la *iurisdictione* de un cacique pagano? La respuesta a esta pregunta es fácil en los casos en los que el cacique trata mal a sus súbditos recién convertidos: la Iglesia puede y debe, por supuesto, privar a un gobernante infiel de su *potestas* si oprime o maltrata activamente a sus súbditos cristianos⁹⁹. Ello resulta claro si consideramos que, actuando de ese modo, está abusando claramente del permiso tácito que la Iglesia, fundamento y origen de todo poder, le ha concedido para gobernar¹⁰⁰. Palacios Rubios cita la doctrina de Tomás de Aquino según el cual cualquier gobernante infiel puede ser privado por la Iglesia de la *potestas* que ejerce sobre sus súbditos cristianos si lo merece¹⁰¹, máxime teniendo en cuenta que su propia infidelidad ya es razón suficiente (*iusta causa*) para que la Iglesia le retire su *permissio tacita*¹⁰².

Problemático es, en cambio, el caso del gobernante infiel que trata benignamente a sus súbditos cristianos. La cuestión de si este tipo de magistrado podía ser obligado a renunciar a su poder le causa a Palacios Rubios una notoria incomodidad. Puesto que para la revocación de la *permissio tacita* por el

97. *Ibidem*, p. 280. “Infideles, enim, dicuntur proximi nostri quod debemus diligere et lucrifacere quantum possumus, ratione humanitatis, cum sint nostrae naturae participes”.

98. *Ibidem*.

99. *Ibidem*, p. 306.

100. *Ibidem*, p. 308.

101. AQUINO, T., *Secundae Secundae Partis Summae Theologiae ... cum commentariis R.D.D. Thomae de Vio Caietani*, Venecia, 1538; Reimpresión en Hildesheim-Zurich-New York, Olms-Weidmann, 2001, q. 10 art. 10 (“Utrum infideles possint habere praelatione, seu dominium supra fideles”), fol. 39r.

102. LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, J., *De las Islas del Mar Océano (Libellus de Insulis Oceanis)*, *op. cit.*, p. 302.

Papa ni siquiera era necesario que hubiera cristianos entre los súbditos de los príncipes o magistrados infieles¹⁰³, la cuestión podía ser resuelta fácilmente de forma afirmativa. Ello no es óbice para que el jurista prosiga con sus cavilaciones en los párrafos siguientes:

La fidelidad de los súbditos, por meritoria que sea para el siervo, no parece causa suficiente para arrebatarle su derecho a un señor o superior, que por el hecho de la conversión de sus súbditos en nada delinquiero, por lo que se le privaría sin culpa por su parte de su dominio y podría de modo indirecto, a fin de no perderlo convertirse contra su voluntad a nuestra fe, lo cual no debe ser ... Merecen pues los infieles perder la libertad y potestad de la gracia, no así la potestad de la naturaleza. Por consiguiente no se les priva del orden del régimen natural, que procede de la ley de la naturaleza, si no persiguen a los cristianos, ni pretenden alguna agitación o violencia contra la fe cristiana y desean vivir pacíficamente con los cristianos¹⁰⁴.

Palacios Rubios parece indeciso ante la doctrina jurídica general arriba mencionada y esta visión más generosa de la *potestas* de los infieles, indecisión que se refuerza por los matices que encuentra en las propias autoridades con las que trabaja. Un ejemplo lo encontramos en Agustín de Ancona, al que cita de nuevo para esclarecer este dilema. Por un lado, Ancona indica claramente que los gobernantes infieles (incluso los sarracenos) que no persiguen a los cristianos y desean, simplemente, vivir en paz con ellos, no deben ser privados de su *potestas*, puesto que la detentan sin pecado¹⁰⁵. Por otro lado, en otro pasaje citado por Palacios Rubios, Ancona parece optar por la solución contraria: todos los infieles merecen perder su *potestad* sobre los cristianos por su mera infidelidad, por lo que el Papa está absolutamente legitimado para privarlos de ella¹⁰⁶. Esta contradicción aparente parece suavizar-

103. *Ibidem*, p. 304.

104. *Ibidem*, p. 305.

105. *Ibidem*, p. 304. Palacios Rubios cita aquí la refutación de Ancona del argumento según el cual todos y cada uno de los gobernantes infieles podían ser destituidos por o en nombre de la Iglesia. Cfr. ANCONA, A., *Summa de potestate ecclesiastica*, q. 23, art. 3, Ad tertium, (p. 138): "Sed si ipsi Saraceni, & infideles, christianos non persequantur, nec aliud turbulentum contra christianam fidem attentare praesumant: & cum christianis velint pacifice conuersari, non debent ab eis tolli illa, quae sine peccato possunt possidere".

106. *Ibidem*, q. 24, art. 6, Ad Primum, (p. 146): "Planum est autem, quod omnes infideles, & merito eorum infidelitatis merentur potestatem amittere supra illos, qui in filios Dei adoptantur. Vnde Papa omnes infideles tali potestate merito potest [eos] priuare, licet quandoque in primitiua Ecclesia hoc fuerit pretermisum propter scandalum uitandum, & propter multiplicationem ipsorum infidelium". Cfr. LÓPEZ DE PALACIOS

se cuando se toman en cuenta los contextos de ambas afirmaciones: mientras que, en la primera frase, Ancona se está refiriendo al gobierno político de los infieles, la segunda forma parte de un comentario sobre el persistente problema de los esclavos cristianos en manos de amos judíos. Pese a ello, Palacios Rubios no parece tener en cuenta los diferentes contextos de afirmación, sino que interpreta la aparente inconsistencia de Ancona como un reflejo de sus propias dudas en este asunto. Al final del capítulo 4 de su *Libellus*, concluye sus deliberaciones volviendo a la posición estricta en virtud de la cual incluso los caciques pacíficos y benignos pueden ser privados de su *potestas* por su mera infidelidad, “quod videtur de iure verius”¹⁰⁷.

5. CONCLUSIÓN

Estos últimos razonamientos sintetizan bien la actitud de Palacios Rubios hacia América y su población indígena. Los amerindios son, sin duda alguna, parte de la humanidad y están, por ello, obligados a respetar las reglas generales y las estructuras subyacentes a todo tipo de *potestas* terrenal. El jurista castellano no ve ninguna razón para tratar *las Islas* de una forma estructuralmente diferente a aquella que se aplica en reinos europeos como Navarra y Francia; de hecho, Palacios Rubios escribe sobre los caciques de una forma muy similar a la que emplea para referirse a la nobleza navarra, puesto que considera a ambos (caciques y nobles navarros) como principales territorios conquistados y subyugados por el rey Fernando con autorización pontificia.

El tratamiento concedido por Palacios Rubios a los caciques y poblaciones amerindias nos lleva a pensar, en esa “serious historical contradiction between the theoretical promulgation of the human dignity of the American natives and their displacement, oppression, and decimation”¹⁰⁸. No obstante la dignidad humana que el jurista reconoce en los amerindios y su insistencia en subrayar su condición de prójimos –en el sentido bíblico que convierte en un imperativo el amor al prójimo–, estos elementos parecen quedar relegados a un lugar secundario cuando Palacios Rubios se ocupa de justificar y alentar la presencia española en el Nuevo Mundo. En esta perspectiva, incluso el poder de la Iglesia sobre los infieles parece cobrar importancia sólo en la

RUBIOS, J., *De las Islas del Mar Océano (Libellus de Insulis Oceanis)*, op. cit., pp. 304-306. Cita casi idéntica del pasaje de Ancona.

107. *Ibidem*, p. 307.

108. RIVERA, L., *A Violent Evangelism. The Political and Religious Conquest of the Americas*, Louisville, Westminster-John Knox, 1991, p. 201.

medida en la que la donación pontificia contenida en las bulas alejandrinas es considerada como el fundamento legal de la exclusividad del dominio español sobre América.

Como reseñamos, el valor que Alonso de Cartagena –espoleado quizás por unas primeras décadas del siglo XV en las que la Sede Pontificia había tendido a favorecer a los portugueses en su expansión a lo largo de las costas africanas– concede décadas atrás no sólo a las bulas y donaciones pontificias sino a cualquier tipo de argumento teológico que pudiera ser invocado como título de dominio es prácticamente nulo. Cartagena encuentra sus fuentes no en el *molino* de los teólogos sino en el Derecho romano y en las historias-crónicas antiguas, del reino visigodo y la Corona castellana.

En este sentido, resulta importante subrayar para finalizar que, por una parte, no podemos hablar de una unanimidad teórica y ahistórica entre los juristas castellanos con respecto a los títulos a alegar para justificar el dominio sobre una cierta población y territorio. Por otra parte, la importancia que, en claro contraste con su colega Cartagena, concede Palacios Rubios a la donación pontificia y a la argumentación teológico-jurídica en general, resultan indicativas del gran quiebre en las justificaciones alegadas por castellanos y portugueses para apropiarse de territorios ultramarinos en el Atlántico en el siglo XV. Esta ruptura y divergencia epocal tiene que ver con el hundimiento de los tipos de pruebas históricas a los que recurren juristas como Cartagena para defender el dominio sobre las Canarias. Ni las *chronicas communiter receptas*, ni *per sapientes antiquos et vetustos doctores*, *per subscriptiones conciliorum*, *per matriculas seu libros censuales antiquos* o *per communem populi opinionem* (los cinco tipos de prueba histórico-jurídica empleados por Cartagena) resultaba posible justificar un dominio europeo sobre América. La existencia del Nuevo Mundo, en tanto que hecho inédito, obliga al jurista del siglo XVI a pensar en nuevos métodos de argumentación o, al menos, a operar transformaciones significativas en las pautas metodológicas que, con anterioridad, guiaban su trabajo.

Emancipada –forzosamente y a su pesar– de la prueba por vía histórica, la alegación jurídica elaborada específicamente para el continente americano dependerá mucho más de las fuentes teológicas y canónicas que en el pasado, elemento que, en nuestra opinión, está en la base del gran papel concedido a los teólogos en las consultas regias y, al mismo tiempo, del famoso reclamo vitoriano de que se conceda a los teólogos el voto decisivo en estas cuestiones.

VITORIA Y LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA: UNA RESPUESTA A LUTERO

Vitoria and Theology as Science: A Response to Luther

Simona LANGELLA
Università degli Studi di Genova

Recibido: 08 de enero de 2018
Aceptado: 21 de julio de 2018

RESUMEN

El artículo muestra cómo la respuesta de Vitoria a la propagación de la Reforma protestante ha consistido en una precisa postura científica dirigida a contrarrestar claramente el asunto de Martín Lutero respecto a la teología escolástica. Tanto en su *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), como en la *Disputatio Heidelbergae habita* (1518), en la que expone los puntos fundamentales de su programa teológico, Lutero critica ásperamente la filosofía aristotélica y el uso de la *ratio* en el estudio de la ciencia teológica. Ahora bien, ante la desvalorización de la teología escolástica por parte luterana, Vitoria afirma un concepto de teología no solamente como ciencia moral, sino más bien como ciencia especulativa; no obstante, también para el Maestro dominico la supremacía está de parte de la teología positiva.

Palabras clave: Teología, Filosofía, Ciencia, Método, Reforma.

ABSTRACT

The article shows that Victoria's response to the diffusion of the Protestant Reformation consisted in a precise scientific position, aimed at clearly contrasting Martin Luther's position on Scholastic theology. In his *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), and in his *Disputatio Heidelbergae habita* (1518), in which he defines the fundamental aspects of his theological programme, Luther harshly criticizes the Aristotelian philosophy and the use of the *ratio* in the study of the theological science. As Luther

minimises the value of Scholastic theology, Victoria supports a concept of theology intended not only as a moral science, but also as a speculative science, even though the Dominican Master considered positive theology to be always dominant.

Key words: theology, philosophy, science, method, Reformation

1. VITORIA Y LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA: UNA RESPUESTA A LUTERO

Releyendo los veinte años de magisterio de Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca se pueden descubrir diversos motivos que le impulsaron a proponer una reforma del método teológico en el *Alma Mater*. Sin embargo, si bien se mira, el objetivo principal de la acción del Maestro dominico se puede encontrar en lo que parecía la principal amenaza en sus tiempos, o sea, la difusión y la afirmación en Europa de la propuesta luterana como modelo de reforma religiosa.

La respuesta de Vitoria, como antídoto al luteranismo, comienza ya de hecho con la implantación de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino¹ en la Facultad de Teología después de 1526. La sustitución de las *Sentencias* por la *Summa* propuesta por el Maestro dominico no tenía solo un simple valor con fines didácticos y metodológicos, sino que se necesitaba asumir respecto a la *sacra doctrina* una precisa postura científica para contrarrestar claramente el planteamiento de Martín Lutero² respecto a la teología escolástica³.

1. “L’Aquinate viene considerato da Lutero come autore di molte eresie e responsabile della supremazia di Aristotele, distruttore della pia dottrina”. Sobre el conocimiento por parte de Lutero del pensamiento de santo Tomás, cfr. ANDREATTA E., *Lutero e Aristotele*, Padova, CUSL Nuova Vita, 1996, pp. 91-93.

2. Recordamos que Francisco de Vitoria y Martín Lutero nacieron en 1483 y murieron en 1546.

3. Lutero atribuye a los doctores *escolásticos* errores tanto de contenido, como de método. Los primeros pueden ser resumidos en la opción por una solución pelagiana en relación con los méritos y la gracia, mientras que los segundos consisten en haber exagerado la importancia de la lógica aristotélica, olvidando así respetar la jerarquía de las autoridades ordenadas al discurso teológico. Cfr. QUINTO, R., *Scholastica Storia di un concetto*, Padua, Il Poligrafo, 2001, p. 214.

Tanto en su *Disputatio contra scholasticam theologiam*⁴ (1517)⁵, como en la *Disputatio Heidelbergae habita* (1518)⁶, en la que expone los puntos fundamentales de su programa teológico de reforma⁷, Lutero critica ásperamente la filosofía aristotélica⁸ y el uso de la *ratio* en el estudio de la ciencia teológica⁹. En la primera de estas dos *Disputationes* –convencido de que la fe vivifica solo si la filosofía disminuye– sostiene: “43. Error est dicere: “sine Aristotele non fit theologus”; 44. Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele; 45. “Theologus non logicus est monstrosus haereticus”, est monstrosa et haeretica oratio”¹⁰. Y también añade:

4. En realidad, el texto tiene como título: *Ad subscriptas conclusiones respondebit Magister Franciscus Guntherus Nordhusensis pro Biblia, Praesidente Reverendo patre Martino Lutero Augustiniano, Sacrae Theologiae Vuittenberg. Decano, loco et tempore statuendis. Ibidem*, p. 211, nota 11.

5. La *Disputatio contra scholasticam theologiam* consta de noventa y siete tesis: la presidencia de la disputa la tuvo el doctor Martín Lutero y el *respondens* fue Franz Günther. Las tesis representan la radical toma de distancia por parte de Lutero de la filosofía aristotélica y de la teología escolástica, pero también expresan los temas clásicos del pensamiento de Lutero, como la incapacidad de la voluntad para desear alguna cosa buena sin la gracia; la radical corrupción de la naturaleza a causa del pecado; la predestinación a prescindir de las obras, la esencial maldad de toda obra humana sin la gracia. *Ibidem*, p. 210.

6. Las cuarenta tesis (veintiocho teológicas y doce estrictamente filosóficas) fueron concebidas en vistas al capítulo general de los Ermitaños de San Agustín, que tuvo lugar en Heidelberg el 26 de abril de 1518. Se presume que ya antes de la disputa Lutero había previsto imprimirlas. Sobre las complicadas vicisitudes editoriales de este texto: cfr. ANDREATTA E., “Lutero contro Aristotele: le tesi e le prove filosofiche della disputa di Heidelberg”, *Studia Patavina*, 37 (1990), pp. 26-31.

7. En efecto, una disputa pública en una ciudad universitaria como Heidelberg constituía un reclamo importante también fuera del ambiente académico. Lutero asumió la presidencia de la discusión, mientras que, Leonhard Beyer, alumno suyo en Wittemberg, expuso las tesis y los argumentos. *Ibidem*, p. 30.

8. Aristotele “è il seduttore dei dottori scolastici [...], che insegna loro la giustizia delle opere, insinuando nelle loro menti che la volontà possa essere padrona di tutti gli atti umani”. *Ibidem*, p. 95.

9. Con el principio de la “*sola Scriptura*” Lutero quiere desplazar de la teología, no solo las autoridades eclesiásticas, sino también y, sobre todo, las humanas, en particular las propiamente filosóficas. Cfr. MONDIN, B., *Storia della teologia. Epoca Moderna*, vol. III, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002, p. 147. En efecto, así como señala Andreatta, su estrategia está ligada a un proyecto preciso. En el objetivo de sus críticas se encuentra la misma forma de la mente aristotélica, incompatible, a su juicio, con el cristianismo. Cf. ANDREATTA E., *Lutero e Aristotele*, op. cit., p. 287.

10. LUTHER, M., *Disputatio contra scholasticam theologiam*, en *Luthers Werke in Auswahl*, a cargo de Otto Clemen, tomo V, Berlin, rist. anast. de Gruyter, 1955, p. 323.

47. Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis [...]. 49. Si forma syllogistica tenet in divinis, articulus Trinitatis erit scitus et non creditus. 50. Breviter: Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem [...]. 52. Bonum erat Ecclesiae, si theologis natus non fuisset Porphyrius cum suis universalibus¹¹.

Por tanto, advierte el reformador en sus 40 tesis de Heidelberg: “Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est ut ante bene stultificetur in Christo”¹². Ahora bien, antes de la desvalorización de la teología escolástica por parte luterana¹³, Vitoria afirma un concepto de teología como ciencia no solamente moral, sino más bien especulativa.

En su comentario a la I *pars* de la *Summa*, q. 1, después de haber demostrado la necesidad de una *cognitio revelata* en relación con el fin último del hombre y a su misma salvación, Vitoria procede rechazando aquellos que, a su parecer, eran los principales errores de Lutero¹⁴. La atención se concentra, por tanto, en una defensa de la teología escolástica en respuesta a las críticas dirigidas a esta disciplina por el reformador alemán¹⁵.

Así, después de señalar la importancia no solo de la Escritura y de la autoridad de los Padres de la Iglesia¹⁶, subraya también el valor de la teología

11. *Ibidem*, p. 324.

12. *Ibidem*, p. 379.

13. Esta visión polémica y despectiva en relación con la teología escolástica está representada en la incisión de propaganda luterana, *Lutherus Triumphans* de 1568 (conservada en la *Staatliche Lutherhalle*, Wittenberg), donde por una parte es representado Lutero con una Biblia abierta sobre el profeta Habacuc (2, 4) y sobre la Carta a los Gálatas (3, 7), y por otra a León X sentado en un trono vacilante sobre los *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo, los *Commenta monachorum*, las *Epistolae decretales*, y los textos de Platón y Aristóteles. Cfr. QUINTO R., *Scholastica*, *op. cit.*, pp. 208-210.

14. Para las *reportationes* del comentario a la I *quaestio* a la I *pars* della *Summa theologiae* de Francisco de Vitoria: cfr. LANGELLA, S., *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa theologiae de Santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, Salamanca, SEE 2013, pp. 144-415 (Apéndices IV, V, VI).

15. Según Lutero aristotelismo, sofística y escolástica son sinónimos. Más en particular, estos últimos confunden la Sagrada Escritura con los sueños de los peripatéticos. ANDREATTA E., *Lutero e Aristotele*, *op. cit.*, p. 94.

16. “An requiratur Sacra Scriptura, an sufficiat fides, respondetur primo quod requiritur Scriptura, nam sine illa non esset fides; ex illa assumuntur articuli fidei. Secundo dico quod bene potuit Deus et Christus condere legem sine aliqua Scriptura, ut dicit Hyeronimus super Mattheum. Nam Evangelium scriptum fuit propter haereticos: nam sine Scriptura quis confutaret illos? Tertio dico quod non est dicendum cum Lutero quod nihil habent auctoritates nisi sit in Scriptura; nam “non” multa sunt scripta, et tamen habent eandem auctoritatem quam Scriptura. Sed an sit nec(essaria) doctrina sanctorum, an sufficiat Sacra Scriptura, ad hoc Lutherus libenter concedit sufficere tantum Scriptura. Ratio eius est quia

escolástica contra quienes consideran inútil esta disciplina. En particular insiste en cómo la teología permite un estudio sistemático de los diversos problemas que emergen de la reflexión sobre la Escritura¹⁷ y cómo este orden en la argumentación teológica es ventajoso para el fin de una mayor comprensión de la misma doctrina cristiana. En otras palabras, Vitoria reivindica la sistematización de la teología escolástica, en cuanto que, efectivamente, ella reduce a síntesis lo que los Padres ofrecen de forma dispersa¹⁸.

Scriptura per se est satis nota et clara; ergo, cum omnia necessaria contineantur in Scriptura, ociosa est aliorum doctrina. Et ita dicunt lutherani quod sufficit studium Scripturae *con buena gramática*. (f. 5v) Respondetur tamen quod in Sacra Scriptura sunt multa quae difficile intelliguntur etiam cum peritia grammaticae, ut expresse dicit Apostolus Petrus, 2 *Pet.*, 3, loquens de epistolis Pauli; et pari ratione in aliis locis Scripturae. Unde necessarium est etiam vacare studio expositionis Sacrae Scripturae sicut illam exposuerunt sancti doctores, nam Spiritu Dei afflati locuti sunt, et Deus instituit in sua Ecclesia alios quidem doctores, ut dicit Apostolus. Voluit autem Deus, secundum Augustinum, difficilem esse Scripturam, ut exercitaret nostram tarditatem et nequitiem, et etiam quia dulcior est veritas elaborata quam si oculis omnium pateret, et etiam ne proiicerentur margaritae ante porcos. Vide Apostolum, *Ad Ephesios* 4 [14 et *I Corinthios* 4 [14], et *I Corinthios*, 14, ubi explicat quomodo sunt necessarii doctores et prophetia [1 Cor 14,20], id est, interpretatio Scripturae. Cum ergo Deus non deficiat in necessariis suae Ecclesiae, credendum est quod Deus non relinquit suam Ecclesiam sine idoneis interpretibus, qui optime exposuerunt Sacram Scripturam. Contra Lutherum, dicentem quod nullus doctor nec omnia concilia habuerunt verum sensum Scripturae, nos dicimus oppositum, quod scilicet Sacra Scriptura est sufficienter exposita quantum requiritur ad mores et fidem; et oppositum est haereticum. Qui ergo vult Scripturam callere videat sacros doctores”. AHPE, 2, f. 5, en: LANGELLA, S., *La ciencia teológica, op. cit.*, pp. 388-390.

17. “Sed quaeres forsam si iam sufficienter est exposita Scriptura per sacros doctores antiquos (Augustinum, Hieronimum); (f. 6r) ergo superflui sunt doctores scholastici et sacra theologia scholastica, sicut dicunt lutherani, qui abominantur Sententiarios. Respondetur quod omnia extrema sunt vitanda, nec enim est tantum incumbendum doctoribus antiquis, nec etiam doctoribus scholasticis, *sino dello con dello* [sic]; et ex duobus extremis, minus malum est semper vacare scholasticis, et est periculosum valde illos relinquere. Ratio est quia doctores sacri, esto sufficienter exposuerint Scripturam, sed tamen omnes materiae morales sunt variis locis et per partes explicatae, hoc autem maximam parit confusionem et difficultatem; quis enim, etsi totum legat Evangelium, colliget distinctam resolutionem materiae temperantiae aut alterius? Sicut ergo laude dignissimi habentur et merito qui iura civilia aut canonica distincte et per ordinem collegerunt, et illud fuit valde necessarium ad intelligentiam iuris, et ita omnino dicimus impraesentiarum; nam scholastici dicunt clarius, distinctius quam omnia a sanctis patribus confuse digesta et plura alia. Ergo sunt maxime extimandi; et non sunt abiiciendi, sed sunt valde necessarii, ordo enim valde iuvat, ut dicit s. Thomas in prologo hoc”. AHPE, 2, ff. 5v-6r, *Ibidem*, p. 390.

18. “[sc. Augustinus et Hieronymus] sparsim et confuse scripserunt in uno loco de fide, in alio de spe, in alio de charitate, in alio de temperantia, et non per titulos, genera aut species et difficillimum est in tota vita perlegere”. BMP, 78, f. 10r, *Ibidem*, pp. 288-290.

Más específicamente, en la conclusión de su comentario al primer artículo de la *Summa*, Vitoria examina cómo la teología goza del estatuto de ciencia, dado que sus procesos cognoscitivos, cuando están fundados en proposiciones absolutamente verdaderas y ciertas, transmiten a las conclusiones un estatuto de verdad indubitable¹⁹. Por tanto, después de haber explicado cómo santo Tomás divide las ciencias en arquitectónicas y subalternas y cómo la teología pertenece a este último grupo, en cuanto se apoya en principios que conoce por luz de una ciencia superior²⁰ –esto es de la

19. En otros términos, para Vitoria, la teología es ciencia revelada o de autoridad. No argumenta para demostrar sus principios, aunque a partir de ellos pueda argüir para demostrar otras verdades o discutir con quienes admiten los principios revelados. “Prima conclusio: theologia non arguit ad probandum sua principia, sed tantum probat conclusiones ex principiis. Secunda conclusio: disputat tamen arguendo contra negantes eius principia. Tertia conclusio: disputat etiam salvando argumenta facta contra eius principia”. AHPE, 2, f. 12v, *Ibidem*, p. 408. A este propósito BUPS, A. H., 85/3, refiere cuatro conclusiones: “Prima, quod theologia non tractat suas conclusiones per modum argumentationis sed ab auctoritate. Secunda, nihilominus tamen si quis admitteret aliqua principia, quae sunt fidei, illis suppositis, possemus arguere ab illis et inferre conclusiones alias multas et hoc non habent omnes scientiae, sed illae solum quae habent principia in aliqua scientia suprema ut medicina et aliae. Tertia conclusio: si quis nihil recipiat eorum quae sunt fidei, non possumus arguere contra illum. Quarta, nihilominus, dato non recipiant quidquam possumus respondere ad omnia argumenta quae contra fidem fecerit”. BUPS, A. H., 85/3, f. 21r, *Ibidem*, p. 246. Por otra parte, como ya afirma santo Tomás, la fe católica no puede ser demostrada, tratándose de misterios que se advierten solamente gracias a la divina revelación, pero puede ser defendida contra quienes no la aceptan demostrando su perfecta coherencia con las premisas de razón natural que todos admiten. Así pues, la fe no puede ser probada, pero puede ser “demostrada” en su racionalidad en relación con las verdades naturales. Esto significa dar razón de la fe. Y como la fe no puede ser probada con argumentos apremiantes dado que sobrepasa los poderes de la razón humana, del mismo modo no puede ser rechazada con argumentos coercitivos a causa de su verdad. En efecto, como pone de relieve santo Tomás, puesto que este proceder de la suma Verdad no puede ser falso, ni siquiera puede ser impugnado lo que no es falso. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii de Ebdomadibus*, q. II, a. 3.

20. “In isto articulo Sanctus Thomas respondet per unicam conclusionem affirmativam, quam probat auctoritate Augustini 14 de Trinitate et 2º ratione. Et pro probatione ponit unam distinctionem. Dicit quod duplex est scientia: una in qua principia eiusdem scientiae sunt nota, id est, quod talis scientia habet in se sua principia per quae probat suas conclusiones, ut est in geometria et arithmetica etc., alia est scientia, quae non habet in se sua principia nota, sed in alia scientia, ut est musica et aliae multae, quae probant suas conclusiones per principia nota in aliis scientiis. Qua supposita, probat conclusionem [...] quia principia, dato non sunt nota in eadem, sunt nota in superiori scientia, scilicet, in articulis fidei et Sacra Scriptura etc. Ergo, sicut musica est scientia, eodem

ciencia de Dios y de los bienaventurados-, Vitoria distingue tres significados de la palabra teología²¹. Al prescindir del primer modo, en el que la palabra es utilizada en sentido impropio en lugar del término *fides*²², teología en el significado propio de ciencia es o el hábito con el que se defiende, conserva y explica la fe católica y lo que se contiene en la Sagrada Escritura, o el hábito de las conclusiones²³ que se deducen de los artículos de fe y de las palabras de la Escritura. Así pues, la tarea del teólogo, para Vitoria, es ante todo la de enseñar la verdad cristiana, defendiéndola contra los adversarios. Ahora bien, comentando el artículo octavo, Vitoria observa que, en el ejercicio de la ciencia teológica, hay que evitar dos errores que ya se han cometido en el pasado: el primer error consiste en usar, en el ejercicio de

modo qui theologiae incumbunt dicentur veram scientiam habere”. BUPS, A. H., 85/3, f. 7v, en: LANGELLA, S., *La ciencia teológica, op. cit.*, p. 182. A este respecto AHPE, 2, más sintéticamente afirma: “Respondetur quod est scientia (f. 6v), sed est subalternata scientiae Dei et beatorum, quia principia huius scientiae non sunt nobis nisi in caelo”. AHPE, 2, f. 6. *Ibidem*, p. 390.

21. “Notandum pro intelligentia quaestionis quod sacra doctrina tripliciter capitur. Primo pro intelligentia eorum que formaliter in Sacra Scriptura continentur; et sic non est scientia, sed fides. Secundo modo capitur pro habitu quo ea quae in Scriptura sunt declarantur et defenduntur per argumentationes; et sic accipit Augustinus. 14. *de Trinitate*, sicut defendimus iam advenisse Messiam et probamus ex impletione prophetiae Iacob et aliis argumentis. Et hoc expectat ad sacram theologiam et non ad fidem tantum; nam multi sunt fideles qui tamen hoc nesciunt probare. Tertio modo, pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis fidei et ex dictis Scripturae, tanquam conclusiones ex suis principiis, sive per se sive cum aliquibus propositionibus adiunctis, sicut inferimus ex Scriptura quod in Christo sunt duae voluntates, quod Christus est risibilis. In hoc argumento loquimur de sacra doctrina non primo modo sed duobus ultimis, et maxime tertio modo”. AHPE, 2, f. 6v. *Ibidem*, pp. 390-392. El ms. BUPS, A. H., 85/3 escribe: “Primo modo pro doctrina, qua quis cognoscit et intelligit quae formaliter et verbaliter continentur in Sacra Scriptura. Et hoc modo certum est quod sacra doctrina non est scientia, sed est virtus fidei [...]. Secundo modo accipitur pro habitu et disciplina, qua fides catholica et ea quae in Sacra Scriptura traduntur, defenduntur, tutantur et declarantur [...]. Tertio modo capitur sacra doctrina pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis fidei et verbis formalibus Sacrae Scripturae, tanquam conclusiones ex principiis, sive per se sive cum aliquibus aliis propositionibus”. BUPS, A. H., 85/3, f. 8r. *Ibidem*, pp. 182-184.

22. A este propósito pone de relieve Luis Martínez Fernández que la teología considerada en este primer modo puede ser definida como un “conocimiento sapiencial en y de los artículos de la fe, de un desvelamiento interno de los mismos”. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *Fuentes para la historia del método teológico de la Escuela de Salamanca*, tomo II, Granada, Facultad de Teología de Granada, 1973, pp. 471-472.

23. Advértase que Vitoria concluye esta distinción afirmando “Theologia 3.º modo acquisita, id est, de hac quam nobis tradit S. Thomas”. BUPS, A. H., 85/3, f. 8r, en: LANGELLA, S., *La ciencia teológica, op. cit.*, p. 184.

la ciencia teológica, únicamente la razón no recurriendo en modo alguno a la Sagrada Escritura; el segundo, en excluir el uso de la razón en el campo teológico, basándose sólo en la Escritura²⁴.

Por tanto, en el ámbito del saber teológico no hay que admitir solamente la Sagrada Escritura, ni utilizar exclusivamente la razón: *auctoritas* y *ratio* son las fuentes a las que el teólogo necesariamente debe referirse. De modo particular, también para él la primera es fuente imprescindible²⁵. Sin embargo, en relación con la segunda, Vitoria se muestra como defensor convencido del uso de la razón natural en el razonamiento teológico, porque,

24. “Fuit error aliquorum dicentium non esse utendum auctoritatibus Scripturae Sacrae ad confirmationem conclusionum theologarum, sed tantum arguendum esse rationibus. Sed hoc est haereticum. Alii oppo(situm) sentiebant, videlicet nullis (f. 13r) rationibus humanis utendum esse sed sola Scriptura utendum esse theologis, et hoc est refugium aliquorum recentiorum et lutheranorum. Hoc est expresse contra doctrinam sanctorum Augustini et Hieronymi etc., qui dicunt esse utendum humanis disciplinis”. AHPE, 2, f. 12v-13r. *Ibidem*, p. 408. A este propósito los otros mss. refieren: “Primus error sive vitium est aliquorum, qui scribentes aut disputantes volunt omnia absolere ratione, raro vel nunquam utentes auctoritatibus scripturarum. Et iste est magnus error et satis receptum”. Al contrario, el segundo error es “aliquorum, qui nullo modo volunt aliquam rationem in theologia disputatione admittere, sed solum volunt admittere auctoritates Scripturae Sacrae; qui est error aliquorum, immo quasi omnium haereticorum”. BUPS, A. H., 85/3, f. 21 r. *Ibidem*, p. 246. En el ms. 18 de la Biblioteca Menéndez y Pelayo, se puntualiza: “S. Thomas docet in theologia maxime proprium esse argumentari ex auctoritate Sacrae Scripturae, in quo erratum est nostris (f. 31v) temporibus in scholasticis disputationibus et in libris scriptis, quia iam non admittitur auctoritas, sed statim ad rationem tendunt omnes, et rationibus agunt, maxime isti iuniores nominales”. Por el contrario, excluir todo papel de la razón en la ciencia teológica es la posición propia de los luteranos: “Non tantum ex auctoritate, sed ratione utendum esse in theologia [...] in quo erratum est a novis haereticis qui non admittunt nisi argumentum per locum ab auctoritate”. BMP, 78, f. 31. *Ibidem*, p. 360.

25. Vitoria está convencido de que para ser buen teólogo hay que leer con frecuencia “totam Bibliam”. BMP, 78, f. 1v. *Ibidem*, p. 116. Y aunque, ni en sus lecciones magistrales, ni en sus lecciones universitarias, afronta directamente problemas de carácter hermenéutico relativos a la traducción de las Sagradas Escrituras, sin embargo para él la sola gramática no es suficiente para comprender las profundidades de la palabra divina. De hecho, muchos son los pasajes difíciles que requieren para Vitoria explicaciones y, de ahí, que no sea suficiente saber leer o conocer la lengua en la el texto ha sido redactado. Teniendo en cuenta estas observaciones, María Martín Gómez detecta en la reflexión de Vitoria sobre la Escritura el inicio del debate sobre la interpretación correcta del texto más importante de la teología y sobre cuál era la autoridad legítima que debía determinar su versión auténtica y segura. Cf. MARTÍN GÓMEZ, M., *La Escuela de Salamanca, Fray Luis de León y el problema de la interpretación*, Pamplona, EUNSA, 2017, pp. 16-20.

al argumento fundamental sacado de la Sagrada Escritura, hay que añadir las adecuadas clarificaciones racionales. Así pues, para Vitoria, la razón debe intervenir tanto para deducir conclusiones de orden teológico²⁶, como para aportar pruebas racionales en relación con la verdad revelada²⁷, o para simplemente aportar cómo las verdades tienen una íntima afinidad con la misma razón²⁸. La razón es en sentido amplio revelación²⁹ y, por tanto, en cuanto don divino, no debe ser olvidada ni mucho menos negada como hacen los herejes³⁰. No se trata, pues, por lo que concierne a la teología, de probar la fe con la razón, sino de demostrar que las verdades de fe están en armonía con ella.

Vitoria señala después un tercer error, que consiste en negar la autoridad de los Santos Padres³¹. Se les debe citar con reverencia³² y,

26. “Contra quos S. Thomas dicit quod saepissime oportet uti rationibus ad multa quae, dato in auctoritate divina fundentur, tamen non possunt per illam immediate probari. Et hoc probat optime quia gratia nihil derogat naturae: ergo aliquando est utendum rationibus, sicut utebantur in statu naturae”. BUPS, A. H., 85/3, f. 21r, en: LANGELLA, S., *La ciencia teológica, op. cit.*, p. 246.

27. “Quod intelligit de rationibus quae adducuntur ex lumine naturali ad probanda multa, quae sunt in Sacra Scriptura”. BUPS, A. H., 85/3, f. 21r. *Ibidem*, p. 248.

28. “Rationes modeste adducamus, non quidem ad probandum ea quae sunt fidei, sed ad ostendendum ea esse rationi consona”. BMP, 78, f. 31v. *Ibidem*, p. 360. En el campo teológico el papel de la razón no se agota en la deducción de conclusiones de los artículos de fe, sino que consiste también en demostrar algunas verdades naturalmente cognoscibles.

29. “Est notandum quod nullum est inconueniens afferre cum auctoritatibus rationes naturales, nam et ipsum lumen naturale est donum Dei et reuelatio largo modo accepta [...] et certe videtur genus ingratiitudinis dicentium quod non est utendum rationibus, ut dicunt haeretici”. BUPS, A. H., 85/3, f. 21v. *Ibidem*, p. 248.

30. Vitoria atribuye importancia a la razón natural y a la filosofía en el campo teológico hasta tal punto que, para él, sostener que la razón es demoníaca es una afirmación herética: “Et impium et haereticum est dicere, ut isti novi dicunt haeretici, quod daemonicum est opus rationibus naturalibus et philosophorum uti in theologia, quia Dei donum est lumen naturale, ut patet ex illo psalmi (4, 7) signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Et ad Romanos primo, (19) reuelationem vocat rationem naturalem; a Deo ergo est ratio naturalis et non a daemone”. BMP, 78, f. 32r. *Ibidem*, p. 362. Advértase cómo Vitoria no define esta posición solamente como temeraria –así como afirma a propósito de la posición sostenida por quienes niegan la autoridad de los santos Doctores en el campo teológico–, sino que denuncia su carácter herético.

31. “Tertius error quem elidit s. Thomas est quia saepe multi negant auctoritatem sanctorum doctorum”. BUPS, A. H., 85/3, f. 21v. *Ibidem*, p. 248.

32. “Reverenter ergo adducendae sunt auctoritates sanctorum et doctorum virorum. Et secundum locum debent tenere in theologicis disputationibus auctoritates sanctorum”. BMP, 78, f. 32v. *Ibidem*, p. 364.

aunque no sea herético ir en contra de ellos³³, es ciertamente un acto temerario³⁴.

Señalados estos tres principales errores en los que puede incurrir el teólogo, Vitoria precisa, por otra parte, cuáles son las fuentes de las que la teología consigue sus argumentos:

colliguntur aliqua loca communia argumentandi in theologia. Primus et potissimus locus (f. 13v) et magis proprius est Sacra Scriptura. Secundus proprius et firmus est auctoritas totius Ecclesiae universalis in rebus fidei et morum. Tertius est etiam proprius et firmus, concilium generale rite congregatum. Quartus est concilium provinciale, sed est tantum probabilis locus. Quintus, auctoritas sanctorum doctorum, qui est locus probabilis [...] Sextus est auctoritas et definitio Papae, nam est locus firmus in rebus fidei et bonis moribus. Septimus est consensus communis theologorum. Octavus, ratio naturalis. Nonus, auctoritas philosophorum³⁵.

No todos los *loci* tienen el mismo valor. En el pasaje referido solamente los primeros son indicados como propios e infalibles. El cuarto y el quinto son lugares propios, pero probables, mientras que el sexto es, por el contrario, definido por Vitoria como *locus firmus*. El valor atribuido a los tres últimos no se define aquí explícitamente. Sin embargo, como sugiere Melquiades Andrés³⁶, se puede suponer razonablemente que Vitoria les atribuya el valor de lugares extraños a la teología, aunque probables³⁷.

33. Vitoria afirma que “nihil est haereticum nisi manifeste sit contra Sacram Scripturam vel eliciatur manifeste contrarium ex Sacra Scriptura”. BUPS, A. H., 85/3, f. 21v. *Ibidem*, p. 248.

34. “Licet ergo temerarium sit negare auctoritatem alicuius doctorum sanctorum sine maiore auctoritate aut evidenti ratione, tamen non est haereticum”. BMP, 78, f. 32. *Ibidem*, p. 362.

35. AHPE, 2, f. 13. *Ibidem*, p. 410. Ponemos de relieve que en ninguno de los otros manuscritos que contienen el comentario de Francisco de Vitoria a la *I Pars* de la *Summa* los lugares teológicos están enumerados de modo explícito como en AHPE, 2.

36. Cf. ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*, vol. II, Madrid, BAC, 1977, p. 396.

37. Para Domingo de Soto, los lugares teológicos son cuatro: la Sagrada Escritura, los Santos Padres, la razón humana, la autoridad de los filósofos. El primero es medio propio y necesario a la ciencia teológica; el segundo es también medio propio de esta ciencia, aunque no necesario; el tercero y el cuarto son medios extraños a ella, pero probables. “Quatuor media, quibus utitur theologus. Utitur enim imprimis auctoritate Sacrae Scripturae; 2° auctoritate sanctorum; 3° ratione humana; et 4° auctoritatibus philosophorum. Primo utitur tamquam proprio medio et necessario; et 2°, scilicet, auctoritate sanctorum tamquam proprio medio, sed probabili; 3° autem et 4° tamquam extraneis

Los lugares teológicos son fuente de conocimiento; de ellos obtiene el teólogo los principios para argumentar tanto en el plano especulativo como en el práctico³⁸. Los lugares comunes teológicos permiten clasificar los principios de la fe, los cuales, en virtud de su fuerza probatoria, se convierten en fuente de solución segura de las cuestiones que se presentan al teólogo³⁹. Este último, tiene, pues, dos tareas fundamentales: la primera es localizar las fuentes –o lugares– de la teología, la segunda es ordenarlas en base a su valor para poder después utilizarlas al máximo⁴⁰. El orden aquí establecido por Vitoria se remite al ya implícitamente señalado en santo Tomás⁴¹, y posteriormente utilizado por Cano como punto de partida en la redacción de su obra *De locis theologicis*⁴². Adviértase, en efecto, que santo Tomás, conforme

mediis et probabilibus, sed tamen servientibus theologo, unde Paulus Actum 17, 28 citat Aratum poëtam”. POZO SÁNCHEZ, C., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca: F. de Vitoria, D. de Soto, M. Cano y A. de Salazar*, tomo I, Granada, Facultad de Teología de Granada, 1962, pp. 210-211. A este propósito está bien recordar que ya Juan de Torquemada –autor con frecuencia citado por Vitoria– en su *Summa de Ecclesia* enumera como infalibles las siguientes cinco fuentes: Sagrada Escritura, tradición apostólica, definiciones de los concilios universales, definiciones de la Santa Sede, auténticos doctores. Cf. ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*, op. cit., p. 390.

38. Según Muñoz Delgado la idea de *locus theologicus* no proviene de santo Tomás, sino de la lógica humanística de la época: “Lo que hace que Cano y Vitoria sean diferentes de santo Tomás procede de la lógica de Agrícola y de la teología de los lugares del renacimiento. Tal metodología [...] procede de la lógica de los humanistas”. Cfr. MUÑOZ DELGADO, V., “Lógica, Ciencia y Humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano”, *Revista Española de Teología*, 38 (1978), p. 249.

39. La exigencia de una referencia segura a las *auctoritates* bíblicas y eclesiásticas, en un período de controversias teológicas entre católicos y protestantes, “induce i doctores alla sistematizzazione dei cataloghi di loci communes praedicationis, già circolanti nel xv secolo, e alla composizione di organici trattati di loci theologicis”. DI LISSO, S., *Domingo de Soto. Dalla Logica alla Scienza*, Bari, Levante Editori, 2000, p. 72.

40. A estas dos tareas, Cano hará corresponder dos distintas partes de la teología: la *inventio* y el *iudicium*. De estas dos partes, la segunda reviste gran importancia, en cuanto facilita el análisis de las verdades de fe obtenidas de los lugares teológicos. Cfr. MUÑOZ DELGADO, V., “Lógica, Ciencia y humanismo”, op. cit., p. 256.

41. Santo Tomás distingue siete lugares teológicos: Sagrada Escritura, tradición apostólica, santa Iglesia, Santos Padres, doctrina de los teólogos, razón humana, autoridad de los filósofos. Los tres primeros son argumentos de autoridad propios y apodícticos. El cuarto y el quinto son propios pero probables. Finalmente, los dos últimos son lugares extraños a la teología, pero, a pesar de ello, probables. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I Pars, q. I, a. 8.

42. Como afirma Körner “Confrontando le argomentazioni di Cano sui loci theologici, soprattutto l'insieme dei suoi loci, con il modo e il procedimento con cui Tommaso

al uso lingüístico de su tiempo, con el concepto de *doctores* piensa no sólo en los Padres de la Iglesia, sino también en los obispos y en el Papa, y por eso reconoce implícitamente un puesto también para las *traditiones Christi et apostolorum*⁴³.

La Sagrada Escritura es confirmada por Vitoria, junto con la Tradición, como punto de partida de toda especulación teológica⁴⁴, que, para proceder correctamente, debe estar igualmente atenta bien sea a las decisiones de los concilios, bien sea a las de la sede apostólica. En la argumentación teológica la razón natural es guía segura a la que el teólogo debe atenerse, procurando, sin embargo, que se limite a ejercer su función en el ámbito que le es propio. En efecto, es un error no servirse de la razón natural, porque, al ser común a todos los hombres, también el teólogo, en cuanto tal, no debe prescindir de ella en su especulación. Vitoria parece, pues, reivindicar con su método la necesidad de un perfecto equilibrio entre la teología de los Padres y la teología escolástica⁴⁵, la cual con su modo de proceder permite conseguir una sistematización mayor en el amplio campo de la materia teológica⁴⁶.

d'Aquino parla delle fonti conoscitive della teologia nella prima *quaestio* della *Summa Theologiae*, in un certo qual modo si è indotti a riconoscere nell'abozzo dell'Aquinate la cellula germinale del trattato sui *loci theologici*". KÖRNER, B., "La storia come locus theologicus in Melchor Cano", en: BIFFI, I. e MARABELLI, C., *La Teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Atti del XIII Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano (Lugano 28-29 Maggio 1999), Jaca Book, 2000, p. 121.

43. Körner demuestra cómo, para Cano, las "*traditiones Christi et apostolorum* posson essere ricavate col ricorso alla Chiesa, ai Concili, al papa e ai Padri". *Ibidem*, p. 121.

44. A pesar de la insistencia del fundador de la *Escuela de Salamanca* en relación con la importancia del estudio de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia para quienes quieren ejercer la ciencia teológica, fray Luis de León en su *Dedicatoria* a don Pedro Portocarrero subraya de modo irónico cómo muchos teólogos de la Universidad de Salamanca "no solo no saben aquestas Letras [sc. Escritura e santi Padri], pero desprecian o a lo menos muestran preciarce poco y no juzgan bien de los que las saben. Y con un pequeño gusto de ciertas cuestiones contentos e hinchados, tienen título de maestros teólogos, y no tienen la Teología". FRAY LUIS DE LEÓN, *Nombres de Cristo*, en: *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid, BAC, 1944, p. 382.

45. Vitoria reconoce que "la Teología no puede prescindir ni de lo especulativo ni de lo positivo, pero la supremacía está de parte de lo positivo". Cfr. POZO SÁNCHEZ, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca (1526-1644)*, Madrid, CSIC, 1959, pp. 54-55.

46. Dada la dificultad de la tarea que corresponde al teólogo, en el ms. 44-XII-20 conservado en la Biblioteca de Ajuda se ofrecen algunas indicaciones para ejercer la ciencia teológica correctamente. Se señala así la importancia –también desde un punto de vista genuinamente didáctico–, tanto de aprovecharse de los testimonios –incluso no sacados directamente de las Sagradas Escrituras– que aparecen ciertamente oportunos con la

Ahora bien, si esta es la posición asumida por Vitoria, se tiene que observar que la fractura denunciada por Henri de Lubac en la historia de la teología católica a partir del siglo XVI, la cual, según su parecer, ha llevado a la oposición de dos corrientes, la patrística, representada por san Agustín, y la que, refiriéndose al pensamiento de santo Tomás, promovió un racionalismo lejos de la fe⁴⁷, no es tan claramente determinable en sus inicios, o, por lo menos, no puede ser tan fácilmente identificada con el magisterio de Francisco de Vitoria en Salamanca.

De Lubac afirma que los teólogos posteriores a los insignes escolásticos del siglo XIII estuvieron por lo general de acuerdo en admitir que “su disciplina era esencialmente una ciencia de las *conclusiones*”⁴⁸. Sin embargo, por

materia teológica, como de conocer las decisiones de los concilios, las sentencias de los pontífices, las decretales, y los Padres de la Iglesia en cuanto parte fundamental de la misma ciencia teológica. Del mismo modo es necesario –sin excederse– aprovecharse de la razón natural, la cual debe servir al teólogo. “Primum corollarium: Illos qui non diligenter evolvunt scripturas, sed cartapacios, esse ineptissimos ad docendum et ad disputandum in hac scientia. Secundum corollarium: Doctores scholastici, qui disputant et adducunt testimonium “non” gravatum (sic) de sacris litteris, illi male consentiunt huic facultati; sed quando adduxerint aliquod testimonium idoneum, assentiendum. Tertium corollarium: Qui non cognoverunt concilia hactenus celebrata non sunt idonei ad docendum, cum maxime ibi argumentetur. Quartum corollarium: Qui ignoraverit deffinitiones pontificum et epistolas decretales magna ex parte carent fundamento huius doctrinae, quia auctoritas sedis apostolicae magna pars pendet ex hac doctrina. Quintum corollarium: Quod qui fuerint ieiuni in lectionibus sanctorum antiquorum carent etiam maxima ex parte principiis huius doctrinae, nam auctoritates eorum maxime conferunt. Sextum corollarium: Quod repudiare in theologia rationes naturales stultissimum est. Septimum corollarium: Eos auctores qui abutuntur Aristotilem in scholis esse parum prudentes et parum instructi in hac doctrina, quia Aristotiles maxime excedit in rationibus naturalibus tradendis, et ratio naturalis debet servire theologis. Ergo si quis negat auctoritatem omnium sanctorum convenientium in eadem sententia est haereticus, quia dati sunt ad interpretandam doctrinam. Nam si omnes fallerentur ex consequentia tota Ecclesia falleretur, quia credimus per Spiritum Sanctum loquutos fuisse”. Ms. 44-XII-20, Biblioteca de Ajuda (comentario a la I *pars* de la *Summa*, q. 1, a. 8), en: BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los Manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria, O. P.*, Madrid-Valencia, Litografía Moderna, 1928, p. 58. Ponemos de relieve que ninguno de los demás manuscritos que contienen el comentario de Francisco de Vitoria a la I *Pars* de la *Summa* menciona estos corolarios. Por otra parte, mientras que, para Beltrán de Heredia, este comentario contiene las lecciones de Vitoria impartidas en el año académico 1531-1532 (*Ibidem*, pp. 111-112), para Orrego Sánchez, por el contrario, este ms. contiene las lecciones de Melchor Cano. Cfr. ORREGO SÁNCHEZ, S., *La actualidad del ser en la “Primera Escuela” de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona, EUNSA, 2004, p. 121.

47. Cfr. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *Fuentes para la historia del método*, op. cit., p. 461.

48. DE LUBAC, H., *El Misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Ed. Encuentro, 1991, p. 18.

lo que se refiere a Francisco de Vitoria, la reflexión de los Padres de la Iglesia, como ya advertimos, es teología en sentido propio⁴⁹. Además, él nunca olvidará que “sapientia nullo modo esse potest nisi cum virtute, quantumcumque sit doctus in theologia aliquis, non est sapiens nisi cum virtute et charitate”⁵⁰. Vitoria sabe que la ciencia teológica jamás va realmente más allá de la Palabra divina, que siempre la contiene y la supera. Más bien es Domingo de Soto quien atribuye a la reflexión de los Padres el apelativo de teología solo en sentido impropio⁵¹.

Por otra parte, debemos observar todavía que, para de Lubac, el desarrollo en la historia del pensamiento teológico está marcado sobre todo por la

49. Vitoria está convencido de que para ser buen teólogo no solo hay que leer con frecuencia “totam Bibliam”, sino también las “expositiones sanctorum supra illam”. BMP, 78, f. 1v, en: LANGELLA, S., *La ciencia teológica, op. cit.*, p. 116. Así pues, Vitoria hace suya la instancia propiamente erasmiana de una vuelta a los Padres de la Iglesia. Por otra parte, en su *Moriae encomium*, Erasmo lanzaba sus dardos sobre todo contras los teólogos contemporáneos suyos salvando, de su mordaz ironía, a los escolásticos del siglo XIII y, en particular, a Tomás de Aquino (cfr. QUINTO, R., *Scholastica, op. cit.*, pp. 139-140). Un juicio similar ya había sido expresado también en los albores de la polémica anti escolástica por Lorenzo Valla en su *Encomion Sancti Thomae Aquinatis*. Este panegírico se dijo en la iglesia de los dominicos de Santa María Sopra la Minerva en Roma, en la fiesta del día de santo Tomás, el 7 de marzo de 1457 poco antes de la muerte del insigne humanista. Confirmando en su discurso su poca estima por la teología escolástica y la falacia vacía de la dialéctica, subrayó la importancia de los Padres de la Iglesia, anteponiendo estos a muchos doctores escolásticos, aunque situando el *Doctor Angelicus* con los Padres (cf. *Laurentii Valle Encomion Sancti Thome Aquinatis*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2008).

50. BUPS, A. H., 85/3, f. 16r, en: LANGELLA, S., *La ciencia teológica, op. cit.*, p. 222. Y también AHPE, 2, q. I, art. 6, que afirma: “Notandum tamen quod sapientia debet esse coniuncta virtuti” (f. 10 r), *Ibidem*, p. 402.

51. Soto tiende a separar claramente la fe de la teología como se deduce de la siguiente cita: “Tamen fides non est theologia, nam differunt sicut in naturalibus intellectus et scientia, quia fides est principia theologiae [...]. Aliam vocamus scientiam, aliam fidem. Nec est simile de eis, quae Aristoteles scripsit, nam illa sciuntur naturali ratione humana, et ideo sunt scientia; sed, [si] sciuntur solum ex auctoritate, sicut fides, non essent scientia. Proprie ergo theologia est, quae infertur ex propositionibus Bibliae saltem per consequentiam probabilem. Et sic accipiemus inferius. Potest nihilominus non improprie theologia [dici] expositio Sacrae Scripturae et propositiones, quae adducuntur ad defendendum eam”. POZO SÁNCHEZ, C., *Fuentes, op. cit.*, p. 154. Soto y Vitoria distinguen, pues, tres significados de teología: el primero se refiere directamente a la sagrada Escritura, el segundo a la interpretación de los Santos Padres, el tercero a los escolásticos. La primera no es propiamente teología ni para Vitoria ni para Soto, sino más precisamente el objeto de la fe; la segunda es teología en sentido propio para Vitoria y en sentido lato para Soto; la tercera es auténtica teología para los dos y se precia con pleno derecho del estatuto de ciencia.

exégesis de Cayetano, acompañada y continuada por otros muchos comentaristas del Aquinate⁵². Efectivamente, según de Lubac, el cardenal Cayetano, al separar el orden natural del sobrenatural de modo tan radical, se aleja de santo Tomás. En otros términos, según de Lubac, Cayetano negando a la inteligencia creada todo deseo natural de ver a Dios, aunque el Aquinate afirmaba que todo entendimiento naturalmente desea la visión de la substancia divina⁵³, no precisó ni desarrolló el pensamiento de Tomás de Aquino. El Maestro general de los dominicos, en lugar de tomar como punto de partida de su razonamiento la naturaleza del hombre en cuanto hecha a imagen de Dios, consideró más bien esta naturaleza sólo como sobre elevada por la gracia⁵⁴. Pero a este respecto, no podemos dejar de poner de relieve que Vitoria en el artículo 1, comentando la afirmación agustiniana sobre la inquietud del corazón humano que encuentra su satisfacción únicamente en Dios⁵⁵, ofrece una interpretación del deseo natural de Dios por parte del hombre en cierto modo parecida a la propuesta por Cayetano y, por tanto, también ella no inmune al peligro señalado por de Lubac⁵⁶. Este peligro consiste en favorecer por medio de esa exégesis una disociación de los dos órdenes, natural y sobrenatural, que llevaría no tanto a reconocer una distinción entre ellos

52. Cfr. DE LUBAC, H., *El Misterio*, *op. cit.*, pp. 21-22.

53. “Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem”. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, libro III, cap. 57.

54. Cfr. DE LUBAC, H., *El Misterio*, *op. cit.*, pp. 59-60.

55. “Item etiam Scotus in prologo primi Sententiarum dicit quod Deus est finis naturalis hominis: et probat, quia naturaliter appetimus Deum videre etc., etiam Augustinus dicit: “Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec perveniat ad te” [...]. Sed tamen arguitur contra Scotum. Sequitur quod, si Deus est finis naturalis hominis et est naturale homini habere Deum pro fine, quod etiam erit finis naturalis hominis frui Deo; quod tamen christiana fides negat. Probatur quia, secundum Philosophum, res quae est finis, et fruitio illius non sunt duo, sed unum; ergo et Deus, et fruitio eius. At vero fruitio Dei non est naturalis, sed donum gratuitum supernaturale, nam gratiam et gloriam dabit Dominus; praeterea si homo esset in potentia naturali ad videndum Deum sequeretur quod per potentiam naturalem posset reduci in actum; hoc enim dicimus potentiam naturalem, que per actum naturalem. Ad argumentum ergo principale nego quod Deus sit finis naturalis hominis. Ita dicit s. Thomas hic et infra q. 23, a. 1; dicit enim quod Deus est finis supernaturalis hominis, et I-II^{ae}, q. 109, a. 5, ad tertium”. AHPE, 2, ff. 3v-4r, en: LANGELLA, S., *La ciencia teológica*, *op. cit.*, pp. 384-386.

56. Cfr. para lo que concierne al influjo de Cayetano en Francisco de Vitoria: ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Ambigua recepción de Cayetano en la Universidad de Salamanca (1520-90)”, en: PINCHARD, B., et RICCI, S., *Rationalisme analogique et Humanisme theologique. La culture de Thomas de Vio ‘Il Gaetano’, Actes du Colloque de Naples 1^{er}- 3 novembre 1990*, Napoli, Vivarium 1993, pp. 330-331 y pp. 334-336.

cuanto a consumir un irreparable divorcio entre naturaleza y gracia haciendo así problemática, si no imposible, su relación⁵⁷.

2. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Ambigua recepción de Cayetano en la Universidad de Salamanca (1520-90)”, en: PINCHARD, B., et RICCI, S., *Rationalisme analogique et Humanisme theologique. La culture de Thomas de Vio ‘Il Gaetano’, Actes du Colloque de Naples 1^{er}-3 novembre 1990*, Napoli, Vivarium, 1993, pp. 325-340.
- ANDREATTA E., “Lutero contro Aristotele: le tesi e le prove filosofiche della disputa di Heidelberg”, *Studia Patavina*, 37 (1990), pp. 27-62.
- ANDREATTA E., “Per una nuova interpretazione della terza tesi e prova filosofica della Disputa di Heidelberg di Lutero. Note a margine di un testo di Gerhard Ebeling”, *Lateranum*, 60 (1994), pp. 355-377.
- ANDREATTA E., *Lutero e Aristotele*, Padova, CUSL Nuova Vita, 1996.
- ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*, vol. II, Madrid, BAC, 1977.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los Manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria*, O. P., Madrid-Valencia, Litografía Moderna, 1928.
- BUZZI, F., *Erasmus e Lutero*, Milano, Jaca Book, 2017.
- DE LUBAC, H., *El Misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Ed. Encuentro, 1991.
- DI LISO, S., *Domingo de Soto. Dalla Logica alla Scienza*, Bari, Levante Editori, 2000.
- FRANCISCO DE VITORIA, O.P., *Relecciones jurídicas y teológicas*, Edición crítica dirigida por Antonio Osuna Fernández-Largo, con la colaboración de Jesús Cordero Pando, Mauro Mantovani, Ramón Hernández Martín, Simona Langella y Ángel Martínez Casado, tomo I y II, Salamanca, SEE, 2017.
- KÖRNER, B., “La storia come locus theologicus in Melchor Cano”, en: BIFFI, I. e MARABELLI, C., *La Teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive, Atti del XIII Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano (Lugano 28-29 Maggio 1999)*, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 113-127.
- LANGELLA, S., *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa theologiae de Santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, Salamanca, SEE, 2013.
- Laurentii Valle Encomion Sancti Thome Aquinatis*, a cargo de Stefano Cartei, Firenze, Edizioni Polistampa, 2008. (Edizione Nazionale delle opere di Lorenzo Valla, *Opere religiose*, 4).
- LUIS DE LEÓN, *Nombres de Cristo*, en *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid, BAC, 1944.
- LUTHER, M., *Disputatio contra scholasticam theologiam*, en *Luthers Werke in Auswahl*, a cargo de Otto Clemen, tomo V, Berlin, rist. anast. de Gruyter, 1955².
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, tomo II, Granada, Facultad de Teología de Granada, 1973.

57. Cfr. DE LUBAC, H., *El Misterio*, op. cit., pp. 51-52.

- MARTÍN GÓMEZ, M., *La Escuela de Salamanca, Fray Luis de León y el problema de la interpretación*, Pamplona, EUNSA, 2017.
- MONDIN, B., *Storia della teologia. Epoca Moderna*, vol. III, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002.
- MUÑOZ DELGADO, V., “Lógica, Ciencia y Humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano”, *Revista Española de Teología*, 38 (1978), pp. 205-271.
- ORREGO SÁNCHEZ, S., *La actualidad del ser en la “Primera Escuela” de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, EUNSA, Pamplona 2004.
- POZO SÁNCHEZ, C., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca: F. de Vitoria, D. de Soto, M. Cano y A. de Salazar*, tomo I, Granada, Facultad de Teología de Granada, 1962.
- POZO SÁNCHEZ, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca (1526-1644)*, Madrid, CSIC, 1959.
- QUINTO, R., *Scholastica, Storia di un concetto*, Padova, Il Poligrafo, 2011.
- Sancti Thomae Aquinatis ... Opera Omnia, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, ad codices manuscriptos vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum*, cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis, Ex typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1882-... (ahora: Commissio Leonina, Roma– Les Éditions du Cerf, Paris).

NUEVAS HUELLAS DE LA DOCENCIA
DE FRAY LUIS DE LEÓN EN SALAMANCA.
(A PROPÓSITO DEL CÓDICE 109 DE LA FERNÁN-NÚÑEZ
COLLECTION, MS. 143 UCB)

*New traces of Fray Luis de León teaching in Salamanca. (A study
of the Codex 109 of Fernán-Núñez Collection, Ms. 143 UCB)*

José Manuel DÍAZ MARTÍN
Investigador independiente¹

Recibido: 23 de octubre de 2017

Aceptado: 14 de marzo de 2018

RESUMEN

En la docencia escolástica de fray Luis de León, probablemente nada ha suscitado tantas polémicas como la que versó sobre la *Secunda secundae*. Cuestiones de difícil situación cronológica o de dudosa autoría, llamativas ausencias a la luz de los registros de visitas... Este artículo profundiza por eso en uno de los dos manuscritos que conservan las lecciones sobre la materia impartidos en su mayor parte en Salamanca en los cursos 1567-1569, ya utilizado para publicar su *Tractatus de religione*, para poner luz en algunos de esos problemas (descubriéndonos, por ejemplo, esquemas y resúmenes de sus lecciones sobre la caridad que incluyen las perdidas cuestiones sobre la corrección fraterna, el cisma, la guerra y el escándalo) y para, puesto en su contexto, enriquecer nuestro conocimiento de la constitución interna de la Escuela Teológica Agustiniiana de aquellos días.

Palabras clave: Caridad, Cisma, Comentarios a la *Suma Teológica*, Corrección fraterna, Escándalo, Guerra, Juan de Guevara, Luis de León, Manuscritos latinos, Teología agustiniana.

1. Trabajo desarrollado en el marco de la Red temática “Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia” (Ref. FFI2016-81779-RED) del MEEIC.

ABSTRACT

To give a more accurate view of Luis de León as university professor, this paper has been conceived as an opportunity to offer an in-depth study of one of the Codices containing his lectures on Aquinas' *Summa*. Concretely, on the II-II part of it, that he imparted during the years 1567-1569, sometimes as leading professor in the Chair of Nominal authors, sometimes as secondary one in the Chair of *Prima* at Salamanca University. This Codex, nowadays property of the University of California, used to publish his *Tractatus de religione* and other related questions, still furnishes us some surprises out of that range about fray Luis' lectures (schemes and résumés on charity, including the questions on correction, schism, war and scandal) and also informs us about the internal constitution of the Augustinian School of Theology at the time.

Key words: Augustinian theology, Charity, Correction, Juan de Guevara, Latin manuscripts, Luis de León, Scandal, Schism, *Summa Theologiae*'s commentaries, War.

1. INTRODUCCIÓN

Hay pocos clásicos en nuestras letras cuya obra produzca en su conocedor tal impresión de vivo inacabamiento como la de fray Luis de León. Por distintos motivos y con diverso alcance según el área sobre el que fijemos la atención. Ya se puede constatar ante su obra vernácula sin salir de su mascarón de proa, su poesía: todavía rodea el firme bastión su poética –el poemario de su heterónimo Luis Mayor– un amplio campo de atribuciones por explorar minado de prejuicios². Y qué decir ante su obra latina escolar. La década pasada nos ha dejado desde inéditos absolutos³ a reediciones que mejoraban con creces textos conocidos⁴, pasando por el descubrimiento de manuscritos

2. Cfr. DÍAZ MARTÍN, J. M., *Leyendo a fray Luis de León*, Newark, Juan de la Cuesta 2014, pp.151-164. LEÓN, L. DE, *Poesía completa*, José Manuel Blecua (ed.), Madrid, Gredos, 1990, pp. 34-55.

3. LEÓN, L. DE, *Tratado sobre la gracia y la justificación*, José Manuel Díaz Martín (ed.), El Escorial, EDES, 2007; *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, Santiago Orrego (ed.), Pamplona, EUNSA, 2008; *Tratado sobre la religión*, Opera XIV, José Rodríguez Díez (ed.), El Escorial, EDES, 2012.

4. LEÓN, L. DE, *Tratado sobre la ley*, José Barrientos García y Emiliano Fernández Vallina (eds.), El Escorial, EDES, 2005; *Comentario sobre el Génesis*, Hipólito Navarro Rodríguez (ed.), El Escorial, EDES, 2009; *Cuestiones sobre la Encarnación*, José Manuel Díaz Martín, Salamanca, Ediciones de la Universidad, 2017.

que invitan a la revisión futura de algunas de sus principales lecciones escolares publicadas en el siglo XIX (hoy aconsejable, además, por estar, por rareza e idioma, al alcance de pocos)⁵.

La analogía no es gratuita. Desde el punto de vista del crecimiento espiritual del hombre, las poesías, dentro del conjunto de su obra, pueden ser consideradas *prima facie* como el punto de partida del itinerario personal e histórico que completan, en grado ascendente, *En el libro de Job* y el díptico formado por *De los nombres de Cristo* y *La perfecta casada*⁶, del mismo modo que las cuestiones escolares constituían según fray Luis el escalón inferior en la jerarquía de los saberes teológicos (a despecho de la indeleble parte soberbia de la clase letrada, en la que incluía a algunos miembros del orden episcopal)⁷. Como en el caso de las lecciones escolares, tampoco disponemos de un texto autorizado o definitivo de las poesías (ni siquiera de su núcleo cierto); todas sus ediciones son eso estricta y exclusivamente, ediciones (y, cómo no, interpretaciones y propuestas de lectura). Finalmente: en su poesía hay un sentido elemental que se impone con gran expedición al lector (de ahí su fortuna), pero, al mismo tiempo, no hay poema suyo que no conserve tras esa comprensión una zona de penumbra que exige un más atento estudio en el que descubrir sus fuentes, tan ricas y complejamente entretejidas, nos revela una poética completamente indigente, hecha de puro préstamo, sin por eso perder su personal sello (de ahí su resistencia al olvido). A la inversa, cualquiera de sus lecciones teológicas hace normalmente explícitas las fuentes de

5. La mayor corrección y completitud de su tratado sobre la fe en el manuscrito 1853 de la Universidad de Coimbra frente al publicado, en DÍAZ MARTÍN, J. M., *Leyendo...*, *op. cit.*, pp. 213-217. Sobre los nuevos manuscritos romanos descubiertos de sus lecciones escolares ya publicadas, cfr. LANZA, L. y TOSTE, M., "The Sentences in Sixteenth-Century Iberian Scholasticism", en: ROSEMANN, P. W. (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Vol. 3, Leiden, Brill, 2015, pp. 457-465; LANGELLA, S., "Fuentes manuscritas de la Escuela de Salamanca y su difusión internacional", en: RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E y POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.), *Fuentes, archivos y bibliotecas para una historia de las universidades hispánicas*, Salamanca, Ediciones de la Universidad, 2015, pp. 287-289.

6. Es la tesis central de DÍAZ MARTÍN, J. M., *Leyendo...*, *op. cit.*

7. Las críticas a la parte satisfecha de los letrados de sus días, en: SALVÁ, M. y SAINZ DE BARANDA, P. (eds.), *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España* (CODOIN), Vol. X ("Proceso original que la Inquisición de Valladolid hizo al maestro fray Luis de León"), Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1847, pp. 370-372; a los prelados, en LEÓN, L. DE, *De los nombres de Cristo*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1587, f.3r. En coherencia con lo que decía en sus lecciones (cfr. *Ibidem*, *Dios y su imagen...*, *op. cit.*, pp. 40-42) y éstas con lo que en su proceso recordaba haber defendido (cfr. CODOIN, p. 361).

su reflexión; la cual, al fungir, además, como explicación de un texto ajeno (por lo general, la *Suma* de santo Tomás), corre el riesgo, con la de los demás miembros de la Escuela, de ser considerada pura repetición perteneciente a un todo uniforme, hasta que se las compara, descubriendo tics, inflexiones en el pensamiento y sesgos que distinguen a unos autores de otros, siendo la voz de fray Luis, por cierto, una de las más reconocibles⁸.

Nada de eso obsta para que en los márgenes de los manuscritos poéticos y teológicos de la época conste el nombre, entre otros poetas y profesores, de fray Luis de León. Ni para que con tal testimonio suela bastar para señalarle confiadamente como autor del texto (refleje mejor o peor lo que el agustino dictara o escribiera efectivamente, harina de otro costal), máscara como es para una concreta configuración personal del ingente saber que transmite en uno y otro caso. Pero no siempre es así. Ya se ha aludido al problema de las atribuciones poéticas. Al que cabe añadir el de algunas lecciones escolares: anónimas y con algún rasgo indiciario que apuntaba en esa dirección, se han publicado varias a su nombre con diversa aceptación entre los especialistas⁹. En el presente artículo se tratará una peculiar variante de este problema: el que ha de ponernos la constatación de la elaboración en común de los contenidos correspondientes a unas enseñanzas, un hecho que, si en el siglo XVII plasmaron los magníficos cursos teológicos de los carmelitas salmantinos y complutenses, tuvo, como se verá, su antecedente en la escuela agustiniana de la que fray Luis de León constituyó pilar fundamental.

2. BREVE REGISTRO DE UNA INVESTIGACIÓN

El problema a que hemos aludido lo plantea un manuscrito ya conocido entre los investigadores de la teología escolar de fray Luis de León: el código 109 de los fondos de la casa ducal de Fernán-Núñez agrupados bajo la signatura

8. Sobre esos rasgos, cfr. DÍAZ MARTÍN, J. M., “Sobre la edición de la obra latina de fray Luis de León. El caso del tratado *De Trinitate*”, *La ciudad de Dios* (El Escorial), 222 (2009), pp. 247-251.

9. Que va de su reconocimiento unánime, como ha sucedido con sus lecciones *De Trinitate* (LEÓN, L. DE, *Dios y su imagen...*) a la intensa polémica movida por *De sensibus Sacrae Scripturae*, lecciones también atribuidas a Gaspar de Grajal (expone con exhaustividad el *status quaestionis* para darlo por auténtico MARTÍN GÓMEZ, M., *La escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación*, Pamplona, EUNSA 2017, pp. 97-143). Desde antes de su publicación también recaen dudas sobre *De spe* y *De caritate* (cfr. infra en el texto sobre este asunto) y recientemente se han suscitado por el anónimo comentario a *Romanos* publicado a su nombre (cfr. DÍAZ MARTÍN, J. M., “Sobre la edición...”, *op. cit.*, p. 243.)

común de manuscrito 143 en la biblioteca Bancroft en Berkeley, perteneciente a la Universidad de California. Hace ya diez años, con la vista puesta en la edición de la parte frayluisiana de su contenido, el padre agustino José Rodríguez distinguía en él los comentarios a las cuestiones de la II-II parte de la *Suma* de santo Tomás nominativamente atribuidos a su correligionario (81, De la religión; 83, De la oración; 85, Del sacrificio en general; 86, De las ofrendas; 87, De los diezmos; y 89, Del juramento) de otras cuestiones anónimas (84, 88, 92-99) que le atribuía por razones ajenas a la lectura y cuya confirmación dejaba a expensas de lo que ésta desvelara¹⁰. Cinco años más tarde, publicaba las lecciones asignadas a fray Luis en el manuscrito y les añadía, para conferir cierta compacidad al texto, la 82 (De la devoción), dictada por Mancio de Corpus Christi según el copista del manuscrito (así como los artículos 3 y 5 de la q.81, que igualmente reproduce su edición), la anónima 84 (De la adoración), y el esquema de la extensísima y anónima 88 (Del voto), aduciendo algunos argumentos a favor de la autoría frayluisiana de ambas¹¹.

El padre Rodríguez, al no publicar más anónima cuestión que la 84 (que a la luz de sus lecciones sobre la adoración no parece suya¹²), dejaba así dispuesto el campo para la posterior rebusca en el códice: era aún necesario aclarar la del anónimo texto sobre el voto y la de aquellos (92-99) cuya paternidad frayluisiana había sugerido y después había dejado fuera del volumen. Esta fue la primera labor acometida tras conseguir fotocopia del manuscrito. Y, tras su lectura, hay que decir que no parece que el texto de la q. 88 que se deja leer apunte en la dirección no sólo de fray Luis, quien rechazó haber tratado una materia, el matrimonio, que trufa el texto¹³, sino siquiera de un agustino, dados los ejemplos y referencias (casi exclusivas) a las costumbres

10. RODRÍGUEZ, J., «*Quaestiones Theologicae*» inéditas de Fray Luis de León (manuscrito latino FNC, UCB 143, códice 109)», *La ciudad de Dios* (El Escorial), 220 (2007), pp. 808-819.

11. LEÓN, L. DE, *Tratado sobre la religión...*, *op. cit.*, pp. 211-212 y 269-275 respectivamente.

12. Cfr. *Ibidem*, «*De Incarnatione tractatus*», en: López, T. (ed.), *Mag. Luysii Legionensis, Augustiniani, Divinorum Librorum primi apud [sic] Salmanticenses interpretis opera...*, Tomo IV, Salamanca, Imprenta de Rodríguez 1893, pp. 224-245. Veinte páginas le ocupan las cuestiones introductorias de la adoración, rectificando el parecer de Durando para devolver la latría al lugar que le corresponde, el de *opus religionis*, no el de su estricta equivalente, antes de llegar a la materia propia de dicha distinción, la nona del libro tercero de las *Sentencias*, de la adoración debida a Cristo en tanto hombre.

13. Su rotunda negación de haber tratado ni de lejos el tema del matrimonio en sus clases, en CODOIN, p. 200. Cfr. esa negación con Cód. 109 FNC, Ms. 143 UCB, pp. 534-537, 567-569, entre otras.

dominicas en esa materia¹⁴. Y no mejor parado de la lectura sale el bloque de cuestiones 92-99 (sobre los vicios contra la religión: supersticiones, tentación de Dios, perjurio y sacrilegio), cuyos márgenes (invisibles al parecer para el padre Rodríguez¹⁵) señalan –repetidamente incluso– a otro profesor como autor de ese dictado: Bartolomé de Medina (†1580)¹⁶.

Pista agotada. Pero el código todavía invita a una ulterior investigación: buscar aquellas lecciones sobre la II-II de la *Suma* de santo Tomás que sabemos que fray Luis dictó por los libros de visitas y de las que no ha quedado noticia. Una lectura que podría haber hecho bien como sustituto del titular de la cátedra de *Prima* de Salamanca, Mancio de Corpus Christi (†1576), bien moderando la cátedra de su propiedad, la de nominales, donde se suponía que explicaba los *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo (†1160) siguiendo los comentarios de Durando de san Porciano (†1334), pues con frecuencia no tenía empacho en utilizar también allí la *Suma* como texto de base de su comentario después de exponer con brevedad las conclusiones de Durando.

Primera parada obligada en esta rebusca: la de la materia que fray Luis pudo haber tratado durante la breve sustitución extraordinaria que ganó *ad vota audientium* en el curso 1566-67 para sustituir a Mancio en *Prima*. No hay que despreciar nada. La fecha de la consecución de la suplencia, 22 de marzo de 1567, queda entre dos visitas a la cátedra que atestiguan la presidencia de su titular Mancio: febrero (en la cual leía la q.77, art.3) y 12 de mayo (cuando iba por la q.83)¹⁷. Como la cuestión 79 ya aparece a nombre de Mancio en el código de Berkeley¹⁸, el único comentario que en éste podría contener algo de fray Luis habría de ser el del final de la 77, de la compraventa, y la 78, sobre la usura, ambas a nombre de Medina, lo que excluye la pertenencia de estas cuestiones del manuscrito al curso 1566-67.

14. Cfr. Cód. 109FNC, pp. 559, 561, 576. En la p. 546, junto a los franciscanos.

15. RODRÍGUEZ, J., “*Quaestiones...*”, *op. cit.*, pp. 814-819; *Ibidem*, “Introducción general”, en LEÓN, L. DE, *Tratado sobre la religión...*, *op. cit.*, pp. LVII-LVIII.

16. Cód. 109FNC, p. 614 (q.91 y comienzo q.92), 616 (comienzo q.94), 618 (comienzo q.95), 620 (q.95). A partir de aquí, los márgenes de la fotocopia se reducen para permitir una mejor lectura del texto, perdiéndose la franja (la superior izquierda del recto del folio) donde suele señalarse el autor. El microfilm o el original puede que conserven similares anotaciones en los márgenes de las pp. 637 (comienzo de la q.96), 638 (comienzo de la q.97), 639 (comienzo de la q.98) y 648 (comienzo de la q.99).

17. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Fray Luis de León, teólogo. Personalidad teológica y actuación en los “preludios de las controversias De auxiliis”*, Madrid, CSIC, 1950, pp. 19-20; BARRIENTOS GARCÍA, J., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, El Escorial, EDES, 1996, pp. 195-196.

18. Cód. 109FNC, p. 460.

Por el código 1853 de la biblioteca universitaria de Coimbra que contiene la cuestión 78 de ese curso sabemos, además, que los tres primeros artículos fueron explicados por Mancio y el cuarto, por su sustituto cursatorio, Medina¹⁹. La comparación entre ese texto y nuestro código muestra la independencia de criterio de ambos profesores y la semejanza de lo explicado por Medina en estos dos distintos momentos²⁰. El tratado del manuscrito conimbricense parece completo y hasta resulta redondo según los estándares de la escuela en aquel tiempo, sin que su editor echase a faltar nada que pudiera haber dictado fray Luis. No obstante lo cual, el código de Berkeley nos reserva una sorpresa: el artículo 4, donde Medina dictó su parte de la materia en 1567, es ahora fin de su nuevo dictado, que sólo recoge las dos conclusiones con que resume la posición de santo Tomás sobre el tema (si es lícito tomar dinero prestado con usura). Al final de la segunda conclusión, por otra mano, un signo de equivalencia (#) que agota la línea y, debajo, por esa misma mano, el reclamo de la página siguiente, que en abreviatura dice: “Circa istum articulum”²¹. Pero la página siguiente no empieza así, sino con este párrafo tachado con grandes aspas:

Ex ista regula nascitur dubium: utrum Loth veniat excusandus, qui Genesi 19 exposuit et obtulit filias suas ut evitaret iniuriam hospitibus. Ambrosius, 32, q.3, l.7, excusat Loth in hoc opere [?], canone *Offerebat*; Caietanus, similiter hic; Soto, vero, lib.6, *De iustitia*, q.1, art.5, illum condemnat in hoc opere.

19. Cfr. LÓPEZ, T., *Mancio y Bartolomé de Medina: Tratado sobre la usura y los cambios*, Pamplona, EUNSA, 1998, pp. 25-26. Por advertencia suya (cfr. p.24), hay que señalar aquí que las lecciones del código de la colección Fernán-Núñez pertenecientes a Bartolomé de Medina en materia *De iustitia et iure* (de manera nominativa, la 63 y la 64, la 77 y la 78, y anónimamente quizá las intermedias, si no también algunas de las anteriores) son las únicas que se conservan y que, por el momento aproximado de copia y composición del código (septiembre de 1571 [Cód. 109FNC, p.3]-agosto de 1573 [p.223], antes de su acceso a la cátedra de *Prima* en 1576), hay que suponer impartidas en el convento de san Esteban, como el otro código que hay en Roma con sus comentarios a la II-II (cfr. EHRLE, F., “Los manuscritos Vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI”, *Estudios Eclesiásticos* (Madrid), 8 (1929), p. 450).

20. El reparto de la materia que hace Medina en su dictado conventual es acorde con una mayor libertad expositiva: las cuestiones que explicó en la universidad en 1567 en el art. 4, justicia de los cambios, montepíos y compraventa de censos, aquí las comenta: las dos primeras, al final del art. 2 (de los cambios, Cód. 109FNC, pp. 432-449; de los montepíos, pp. 449-450), mientras que para hablar de los censos remite (p. 432), al final de la q.77, donde se encuentra el asunto (pp. 405-409). La similitud de ambos dictados en estos únicos temas que se pueden comparar es grande, aunque no completa.

21. Vol.109FNC, p. 453.

Y en el margen superior izquierdo, también tachado con líneas diagonales, se puede leer con cierta dificultad en la fotocopia, debajo de la minúscula indicación “C.78”, “F. Luys” de similar estilo a las del resto del ms., pues la pulcra letra de esta anotación, que es también la del párrafo recién transcrito y la de las seis páginas del texto a continuación (454-459), es la misma del resto de lecciones frayluisianas del códice²². Pero bajo el nombre tachado, dos nuevas notas marginales en la misma letra apresurada del reclamo de la página anterior echan por tierra cualquier esperanza sobre la autoría del texto que sigue. Justo debajo, pegado al comienzo del párrafo tachado se intuye la repetición del reclamo: “Circa istum articulum”; y en el mismo margen, a la altura del final del párrafo tachado y el comienzo del nuevo texto, se lee también con dificultad: “hactenus Medina/ prosequitur licenciatus Cuen/ca”, “hasta aquí Medina; sigue el licenciado Cuenca”²³.

En resumen: aquí tendríamos, pues, por Medina, el mismo comentario al art. 4 de la q.78 del curso 1566-1567 (es decir, ninguno, ya que el contenido que entonces dictó en este artículo lo trasladó aquí a materias previamente explicadas), un párrafo de fray Luis que parece traído de otra parte para aprovechar el papel, y la materia que dictó Cuenca en sustitución de Medina. Y, sin embargo, el códice aún tiene algo que decirnos. El dictado del licenciado Cuenca trata de una “*gravissima quaestio*” que no era ajena al tratamiento canónico del último artículo sobre la usura (“C.78”) en la escuela de la época. De hecho, era la materia que había que tratar en ese artículo²⁴: si es lícito aprovecharse de la maldad ajena y la cuestión aneja del mal menor. Medina incorporaba así, a través de un tercero, esa materia a sus propias lecciones, que es lo que probablemente habría visto hacer años atrás, en aquella sustitución de marzo de 1567 al propio Mancio con fray Luis. Y es que el fragmento de fray Luis en esta página del manuscrito de Berkeley nos habla, precisamente, del ejemplo que utiliza Soto –al que cita– para ilustrar la licitud

22. Cfr. las reproducciones anastáticas en LEÓN, L. DE, *Tratado sobre la religión...*, *op. cit.*, pp. 428-434.

23. Un don Juan de Cuenca, presbítero y Comendador de la Orden de Santiago, alcanzó el grado de licenciado en teología el 21 de julio de 1570 apadrinado por el Maestro Sancho de Muñón: Archivo de la Universidad de Salamanca [AUS], *Libros de grados mayores*, años 1567-1572, libro 777, ff.190v-192v; don Juan juró el grado el mismo día de su licenciatura: AUS, *Libros de juramentos de grado*, años 1559-1579, libro 808, f.183/190 (datos amablemente proporcionados por el profesor Barrientos). Por fecha, podría ser perfectamente el autor del dictado del códice berkeleyano.

24. Al menos, si tomamos a Soto como autor de referencia de la escuela española post-tridentina en materia *De iustitia et iure*: SOTO, D. DE, *De iustitia et iure libri decem*, Salamanca, Portonariis, 1556, pp. 534-537.

del uso de la maldad ajena (y, con ella, la de ciertas prácticas usurarias): la forma con que quiso Lot proteger a sus huéspedes de los sodomitas²⁵. Ejemplo que no aparece (¿por escandaloso?) entre los que pone el padre Cuenca en su dictado, prefiriendo los casos de Elías desafiando a los sacerdotes del Baal y de Jacob haciendo jurar al idólatra de su futuro suegro, Labán²⁶. Qué tratamiento diera fray Luis al asunto años atrás o hasta qué punto el padre Cuenca echara mano del mismo para componer su lectura como sustituto de Medina es algo imposible de saber a falta de un manuscrito que conserve algo más que un fragmento. No obstante lo cual se puede afirmar que el último ejemplo de Cuenca, el de Jacob y Labán, había sido utilizado también por fray Luis con el mismo sentido en su lectura *De iuramento*²⁷, y que Pedro de Aragón, que publicó los únicos comentarios a *De iustitia et iure* de la escuela agustiniana de la época utilizando los apuntes de Luis de León y Juan de Guevara, usa dos de los tres ejemplos citados en juego, el de Lot y el de Elías, en su exposición de II-II, q.78, a.4, añadiendo el de Jacob y Esaú²⁸.

Siguiente parada: las escurridizas lecciones *De statibus*. Fray Luis admite repetidas veces en su proceso haberlas leído²⁹ sin que ningún investigador sepa muy bien dónde situarlas en el tiempo³⁰ ni conozcamos ningún manuscrito que las contenga. Una lectura pausada del anónimo y extenso comentario a estas cuestiones en el códice de Berkeley (donde arrancan en la q.183 y se interrumpen abruptamente en el art.3 de la q.186) no ofrece como fruto indicio alguno que pudiera hacer sospechar al lector que está ante una lección de fray Luis. Estas lecciones, de una elegante simplicidad,

25. *Ibidem*, pp. 536-537, cuya cita de san Ambrosio vía derecho canónico y la opinión de Cayetano también recoge fray Luis, aunque no sabemos en qué sentido resolvió el asunto.

26. Cfr. Cód. 109FNC, pp. 457 y 459. A Elías, por cierto, no se le descubre sin advertir el error de copia que por dos veces (p. 459) lo esconde bajo la abreviatura de “alias”: “als”.

27. Cfr. Cód. 109FNC, p. 600; y LEÓN, L. DE, *Tratado sobre la religión...*, *op. cit.*, p. 342.

28. Cfr. ARAGÓN, P. DE, *In Secundam Secundae Divi Thomae, Doctoris Angelici, Commentaria. De iustitia et iure*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1590, pp. 709-11. El artículo trata además dos de las cuestiones que explicó Medina en 1567: los montes de piedad (pp. 713-714) y el préstamo de censos (pp. 714-716).

29. CODOIN, pp. 301, 370, 443-444, 546. Las acusaciones a las que responde, que partieron de sus correligionarios Gabriel Montoya y Francisco de Arboleda. *Ibidem*, pp. 33, 42, 276 y 279-280.

30. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Fray Luis de León...*, *op. cit.*, pp. 63-64. Nada sobre el particular se encuentra en BARRIENTOS GARCÍA, J., *Fray Luis de León y la Universidad...*, *op. cit.*

carecen de los rasgos que caracterizan a las de fray Luis: no contienen ninguna perla propia de su profundidad exegética, ni sus exhaustivos apoyos bibliográficos o su recurrente forma de ordenar el razonamiento. Tampoco aparece en ellas aquello de lo que le acusaron escandalizados dos de sus correligionarios en su proceso (y que fray Luis admitirá haber defendido como opinión común desde Vitoria): que el voto de pobreza no impide a los frailes gastar un par de reales, un agnusedí, sin licencia del superior³¹. La remisión en su interior a la q.81, *De religione*, que pertenece a fray Luis en el código, resulta inconsistente³². Y, finalmente, el propio fray Luis señala en sus lecciones un asunto que trató en ellas que no tiene reflejo en las del código. Dice en *De decimis*: “Utrum clerici et episcopi non residentes et non facientes eleemosynas teneantur ad restitutionem. *De qua re, infra, quaestione 185, articulo 6, quem habes post quaestionem 88 de voto*”³³. Remisión que, de paso, nos permite situar en el tiempo las que dictó efectivamente. Fray Luis se refiere al dictado de la cátedra como un continuo, lo que sólo se cumple, en su raro orden, si damos por hecho que leyó *De statibus* el verano de 1567 (razón por la que no se tiene noticia de la materia por los libros de visitas, ya que las cátedras en propiedad no recibían visitas en verano), como sustituto veraniego de Mancio, después de que éste se fuera de vacaciones en junio tras comentar la cuestión 88, *De voto*; un

31. El lugar más indicado para esa observación era el comentario a la q.186, a.3 (Cód. 109FNC pp. 1238-1241; revera 1258-1262, pues el último tercio de la materia, desde la q.185, a.5, p.1214, está desordenada). Hasta donde se conserva en el manuscrito, y en lo que se puede leer el texto, nada recuerda a la opinión de fray Luis ni Vitoria; de hecho, el autor del dictado sostiene una opinión contraria a la de fray Luis para evitar la “usurpación” de la autoridad conventual (p. 1241, revera 1261). Probablemente se trate de la del dominico Juan Gallo, preferida por Arboleda en el proceso (CODOIN, p. 42) y que se conserva en Coimbra (Ms. 1853, f.695r) con el mismo íncipit que la anónima presente (Cód. 109FNC, p. 1139).

32. *Ibidem*, p. 1262 (revera, 1250): “religio... dupliciter accipitur:” como debido culto que se ofrece a Dios por razón de justicia o por razón de su excelencia, “de quo, supra, quaestio 80 [sic]”. Nada de lo que dice fray Luis ni de los cuatro sentidos que atribuía a la palabra (LEÓN, L. DE, *Tratado sobre la religión...*, *op. cit.*, pp. 8-14).

33. LEÓN, L. DE, *Tratado sobre la religión...*, *op. cit.*, p. 260 (las cursivas son añadidas.) Nada de eso se trata en el manuscrito de art. 6 (Cód. 109FNC, pp. 1255-1256 [revera, 1225-1226], 1227-1228), ni en el posterior, hasta donde se deja leer, de materia relacionada (ibídem, pp.1228-1230, 1243-1246 [revera, 1231-1234], 1245bis [revera, 1235], 1246 [revera, 1236], 1249-1250 [revera, 1237-1238], 1215-1220 [revera, 1239-1244], 1257-1258 [revera, 1245-1246]). Lo explicaría el curso siguiente en su cátedra, leyendo *De caritate*: LEÓN, L. DE, *Mag. Luysii Legionensis, Augustiniani, Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretis opera...*, Tomo VI, *op. cit.*, pp. 352-364.

orden que el propio Mancio refrendó el año siguiente al dar por terminada su explicación de la II-II en la q.175³⁴.

Fin de trayecto. Que nos devuelve a una polémica que gravita desde hace tiempo sobre la docencia escolar de fray Luis: la autoría de ciertos comentarios sobre la II-II publicados a su nombre. Ya en vistas a la edición decimonónica de las obras latinas inéditas de fray Luis, el agustino Marcelino Gutiérrez mostró sus reservas sobre unas lecciones (*De spe* y *De caritate*) que no disponían de más aval que estar en el mismo plúteo escurialense que *De fide*, éstas sí, nominalmente atribuidas. Cautela que excitaba especialmente el hecho de que *De caritate* careciera de un comentario a la cuestión *De correctione fraterna*³⁵. Fray Tirso López, a cargo de la edición de las obras latinas por la enfermedad y posterior muerte del padre Gutiérrez, publicó aquellos textos en *Opera* dándolos por frayluisianos sin hacerse cuestión³⁶. Pero nuevas razones movieron posteriormente a escrúpulo al padre Muñoz Iglesias: como primer investigador de los libros de visitas de la Universidad de Salamanca para fechar sistemáticamente las lecciones escolares de fray Luis, dudó del acierto del conjunto de la atribución, entre otras razones, porque en las cuestiones recogidas por el manuscrito publicado tampoco se encontraba la cuestión *De scandalo*, que fray Luis dictó en julio de 1569 en materia de caridad³⁷. El agustino David Gutiérrez salió años después al paso demostrando la completa consistencia de las lecciones publicadas en el conjunto del pensamiento teológico de fray Luis³⁸; aunque seguía siendo cierto que sus lecciones *De caritate* quedaban incompletas sin sus comentarios a *De scandalo*, títulos a los que después se añadieron *De correctione fraterna* y *De schismate*.³⁹

El códice de la colección de los Fernán-Núñez carece de las lecturas *De spe*, pero sí contiene la materia *De caritate* con las cuestiones *De correctione*

34. Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V., "El maestro Mancio de Corpus Christi", *Ciencia Tomista* (Salamanca), 51(1935), pp. 25-28.

35. GUTIÉRREZ, M., "Escritos latinos de Fr. Luis de León", *La Ciudad de Dios* (El Escorial), 22 (1890), pp. 100-103. Se refiere a la confesión de fray Luis en su proceso (CODOIN, pp. 193-4) de haber tratado el tema. Pero el padre Gutiérrez se confundía: lo que fray Luis confesaba ahí era haber presidido una disputa académica sobre el tema, distinto escenario de unas lecciones. Lo que no impide que las hubiera dictado.

36. LÓPEZ, T., "Admonitio praevia", en LEÓN, L. DE, *Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretis opera...*, Tomo V, *op. cit.*, p. 7.

37. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Fray Luis de León, teólogo...*, *op. cit.*, p. 50.

38. GUTIÉRREZ, D., "Autenticidad de las lecturas «*De spe*» y «*De caritate*» de fray Luis de León", *Analecta Augustiniana* (Roma), 25 (1962), pp. 340-350.

39. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Fray Luis de León, teólogo...*, *op. cit.*, pp. 18, 48; BARRIENTOS GARCÍA, J., *Fray Luis de León y la Universidad...*, *op. cit.*, p. 198.

fraterna, *De schismate* y *De scandalo*, entre otras, en el orden tomista de la II-II que siguió fray Luis el curso 1568-69, aunque copiadas cuatro años más tarde, en el verano de 1573⁴⁰. Aunque no se puede llamar comentario a lo que conserva el manuscrito, pues más bien parece reelaboración estudiantil de un dictado escolar. Desarrollado, además, con diverso detalle en las dos partes en las que se divide la copia del tema: la primera, de la q.23 a la 28, se ventila en diez páginas (137-147⁴¹) para dar idea de su esquematismo (piénsese en las trescientas impresas publicadas en el volumen VI de *Opera* a nombre de fray Luis con su completísimo comentario). Luego vienen cinco folios en blanco (en apariencia, suficientes a ese ritmo para dar cabida al esquema de las cuestiones que faltan, de la 29 a la 31), y, a continuación (pp. 157-193⁴²), un segundo bloque de cuestiones (32-33, 39-46) más atento a los detalles y argumentos (menos en las únicas dos que expresan nombre de autor, qq.41-42, “per Mantium” –p.189–, con un brevísimo comentario, y en las dos últimas, las qq.45-46 –p.193–, donde apenas se consigna algo más que las conclusiones al texto de santo Tomás). Quitando las lecciones nominalmente atribuidas, ¿guarda ese esquema-resumen alguna relación con las lecciones de fray Luis sobre la materia? El manuscrito nos deja dos vías para responder a esta pregunta: la comparación con el texto disponible en aquello ya publicado a su nombre (qq.23-28 y 32), y, en aquello otro fuera de posible cotejo, la búsqueda de alguna marca característica o de concordancias con el resto de su obra, ambas fructíferas en esta investigación.

La atenta comparación entre las cuestiones publicadas y las del manuscrito de los Fernán Núñez arroja un balance muy claro. Ante tres de ellas, las dos primeras del primer bloque distinguido (23 y 24) y la que pertenece al segundo, la 32, el lector tiene la certeza de que el origen de la copia editada y el inédito resumen manuscrito proceden básicamente del mismo dictado escolar. El orden expositivo interno, las dudas planteadas, las conclusiones a las mismas, los autores citados... son muy semejantes. Sin duda alguna, recogidos con una riqueza, extensión y detalle infinitamente superiores en la versión editada. Los esquemas y resúmenes del manuscrito apenas apuntan algo de todo aquello. Lo cual no obsta para que en sus folios se pueda encontrar algún detalle inédito que demuestra la falta de un texto compartido de

40. “A 9 de julio de 1573” cerraba el copista la copia de la q.33 (p. 173)

41. Las páginas numeradas del 143 al 146 corresponden realmente a las páginas 141 a 144, y a las páginas 141-142, los números 145-146. Se citarán por el número correcto.

42. Las páginas numeradas del 187 al 190 corresponden en realidad a las páginas 177-180; la 192 a la 181, la 191 a la 182, y la 193 a la 183; las pp. 177-186 son las pp. 184-193. Se citarán por número correcto.

origen con la versión editada⁴³ o un fragmento profundamente reelaborado a la luz, hay que suponer, de otras lecturas⁴⁴. En las demás cuestiones (25-28), la situación es la inversa: el hilo sólo muy de vez en cuando recoge ideas o argumentos que repiten el texto editado a nombre de fray Luis, trayéndose lo demás, probablemente, de los apuntes escolares de las lecciones de Soto (†1560)⁴⁵.

Esta constatación nos permite avanzar, a su vez, en la definición de la autoría de una de las lecciones sobre las que no disponemos de edición frayluisiana aunque sabemos que dictó el mismo curso, la 33, sobre la corrección fraterna, ya que el artículo 3 remite a una opinión de las lecciones *De eleemosyna* (q.32, a.9) que, efectivamente, sostiene tanto en su versión impresa como en su resumen manuscrito⁴⁶. Esto que contribuye a dar la impresión de coherencia interna al dictado conjunto del comentario a ambas cuestiones del manuscrito, una editada y otra de las inéditas. Una coherencia que se extiende más allá de los límites de estas lecciones sobre la caridad: en el artículo 8 remite a un tema que dice haber tratado previamente en unas lecciones *De fide*, qué hay que entender por pertinacia para poder hablar de herejía (q.11), cuya versión en el manuscrito de los Fernán Núñez cuadra mucho peor con

43. En la p. 138 añade la *Regula pastoralis* de san Gregorio como fuente de la reflexión de q.24, a.9.

44. Así sucede en el comentario conjunto a q.32, aa.5 y 6 (pp. 159-163).

45. El comentario a q.28, a.1 (p. 145) recoge lo único que trae el comentario de fray Luis editado sobre la q.28, así como el que cierra el bloque, q.30, a.4. La autoría de Soto viene sugerida por la referencia en q.27, a.7, p. 144, a un tal Clemente (“de hoc, latissime et pulcherrime Clemens”), a quien más adelante, en uno de los fragmentos de la q.32 que dejan a un lado la versión del *De eleemosyna* que conocemos por la edición a nombre de fray Luis, califica de *magister meus* (“Verum est quod magister meus Clemens aliter hoc declarabat, dicens quod... Vel forte ego dico quod...”, p. 159). El único Clemente señalado en la historia de la teología española de la época es el franciscano Clemente Ramírez (ANDRÉS, M., *Historia de la teología en España, 1470-1570*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1962, pp. 73-74), primer catedrático de Escoto en Alcalá (1508-1520) que en el estudio salmanticense sólo pudo conocer Soto. Estas serían así las únicas reliquias de sus lecciones escolares sobre la caridad que impartió en Salamanca el curso 1539-40, base de su relección del curso 1542-43 y, tras ella, de la *Deliberatio in causa pauperum* (Venecia 1547; cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Madrid, Cultura Hispánica, 1961, p. 89). El dominico Diego de Chaves utilizó también aquellos apuntes (junto a los de Vitoria y Cano) como sustituto ordinario de Soto en Vísperas, donde los escuchó un fray Luis estudiante el curso 1547-48 (cfr. BARRIENTOS GARCÍA, J., *Fray Luis de León y la Universidad...*, op. cit., pp. 40-45.)

46. Q.33, a.3, p. 169: “Pater etiam magis tenetur ad correptionem familiae quam extraneorum, cap. *Duo ista* 23, q.4, sicuti etiam diximus de eleemosynis corporalibus.” Cfr. *Opera* VI, pp. 434-5; Cód.109FNC, p. 167.

lo que aquí dice que las lecciones publicadas a nombre de fray Luis, aun sin identidad de referentes doctrinales⁴⁷. Finalmente, la identidad de fuentes entre un fragmento de la cuestión donde se trata el asunto del mal menor (artículo 6⁴⁸) y el ya atribuido en el manuscrito a fray Luis sobre la usura (q.78, a.4, p.454), el único que queda de su sustitución extraordinaria del curso anterior, antes reproducido, avala una muy generalizada dependencia del resumen inédito de esta cuestión del dictado frayluisiano, ya que no la completa (dadas las dificultades que entraña el artículo 8⁴⁹).

La siguiente cuestión, la 39 sobre el cisma, otra de las que sabemos que fray Luis leyó aquel curso, permite establecer también algún paralelismo con otras lecciones suyas: la dedicada a los diezmos, donde defiende, como aquí –allí contra los canonistas, a los que acusa de meter la hoz en mies ajena–, el poder de la costumbre de derogar lo que es de derecho humano y no divino⁵⁰. En el mismo artículo 3, para defender la capacidad de consagrar del

47. P. 172: “Haereticum’ voco more theologo, non qui dogma tantummodo contra fidem asserit, sed qui pertinaciter asserit, id est sciens et prudens teneat quod novit esse contra Ecclesiam, ut recte ex Caietano declarata fuit haec pertinacia supra, q. 11, art. 2 ad 3, et Castro libro 2 *De iusta haeretica punitione*, cap. 7, alias haereticari poterit, haereticus tamen non erit ex Augustino, in epistola 162 ad Glorium et Eleusum relata 24, q. 3, cap. *Dixit Apostolus*.” Cfr. LEÓN, L. DE, *Opera...*, V, pp. 423-425; Cód. 109FNC, pp. 113-4.

48. P. 171: “Nec obstat quod Loth fecit in consulendo filiarum stupro pro vitando turpi praeposterique coitu, nam licet vel hoc factum excusari potest cum Augustino, 14 distinctione cap. *Quod ait*, scilicet ex perturbatione mentis ipsius. Idem, Lyranus, Genesi 19; ubi dicit “communem...” Lipomanus. Ambrosius, tamen, illud factum commendat, ita quod non egeat excusatione. Sed, quod non fuerit illicitum contra id quod dixit Augustinus et commune et Ambrosii sententiam, vide in cap. *Offerebat* 32, q.7 et Auctor, *De malo*, q.1, a.5 ad14, et Caietanus super cap.19 Genesis dicentes quod nos diximus, scilicet optimum esse minus malum eligere”.

49. Además de las diferentes fuentes de la reflexión anterior y el texto publicado a su nombre, al final de la lección (p. 173) hay una expresión sobre la Vulgata que no era cierta ni se puede atribuir a fray Luis: “Neque obstat id Paulus ad Timotheum [revera, Titum] 3[10] *haereticum hominem post unam et alteram correctionem devota* nam, ommissa antiquorum solutione quae mutat hanc litteram et aliter legit, scilicet *post primam correptionem devota*, [...] quam hodie adhibere non licet quia Vulgata editio sacrosancta sit et irrefragabilis ex Concilio tridentino sessione 4, decr. 2. ...” El “authentica” del Concilio no es “sacrosancta et irrefragabilis”. Su estudio de ese decreto tridentino y la historia y precisión de la(s) Vulgata(s) en LEÓN, L. DE, *Opera...*, V, *op. cit.*, pp. 294-324.

50. “...Nam contra humanum ius [consuetudo] praevalere potest, sicuti alicubi praevallet de solvendis decimis quantum ad quotam, commendendis ovis lactiniisque in quadragesima, etc., nam huiusmodi lege humana contraria consuetudine abrogari solet.” (q.39, a.3, p.178). Cfr. LEÓN, L. DE, *Tratado sobre la religión...*, *op. cit.*, p. 256; sobre el poder derogatorio de la costumbre *Ibidem, Tratado sobre la ley...*, *op. cit.*, pp. 332ss.

ministro cismático, se apoya, entre otras cosas, en distinguir la fórmula de la consagración del pan de las palabras que la acompañan, coincidente con lo que dirá, tras acabar estas lecciones, en las que dedicará el verano de 1569 a la eucaristía⁵¹.

Otra es la estrategia que nos permite tender cabos entre su docencia y la q.40, sobre la guerra, del manuscrito: las notas marginales, en lo que es, junto a la 32, la más rica de todas. Justo al comienzo, una de esas notas refleja el parecer de Mancio sobre un tema que no aborda la lección (si es lícito quemar una iglesia para obtener la victoria⁵²), la que llevó al padre José Rodríguez a atribuir –con dudas– el comentario de la cuestión entera al dominico⁵³. Sin embargo, un poco más adelante encontramos el nombre de fray Luis, de quien no teníamos noticia que hubiera explicado el tema. Pero sin duda lo hizo a la luz de esta nota. Que además nos indica que la redacción del texto conservado partió de sus apuntes. Y es que, entre todas las alusiones a algún profesor de la época (además de Mancio, en las notas marginales comparece también el dominico Juan de la Peña (†1565)⁵⁴ y en el cuerpo del texto Juan de Guevara (†1600), agustino⁵⁵), esta es la única en la que no se le señala como portador de una opinión que abunda, contrasta o enriquece lo que dice el texto, sino que refrenda lo dicho en él; es una de tantas de las que se sacaban del texto para guiar al lector, que en este caso subraya la autoría. En la p.1 85, margen lateral derecho, se lee, debajo del resumen de la primera conclusión (“~~Secunda conclusio~~/licitum est be<llum>/turcis illat<um>”), éste de la segunda:

Secunda conclusio:/pro maiori parte <peccant?>/in bello christi<ani>/contra seipsos. Fray L. /de León.

51. P. 179: “in sacrificio missae duo reperiuntur, scilicet consecratio corporis et sanguinis Domini et orationes antecedentes et consequentes illam consecrationem, tertium non fit a sacerdote in persona Ecclesiae, sed potius in persona Christi, ut fit ex illis verbis “qui pridie quam pateretur etc.”” Cfr. LEÓN, L. DE, “Commentaria eucharistica”, en: RODRÍGUEZ, J. (ed.), *Reportata theologica*, El Escorial, EDES, 1996, pp. 65-67.

52. “Quaerit Mantius quid, si est necessa<ria> victoriam incendere ecclesiam [licet]. Respondet <quod> licet...” (p. 184).

53. RODRÍGUEZ, J., “«*Quaestiones...*”, *op. cit.*, p. 804.

54. Q.40, a.2, p. 188. La opinión del dominico sirve para apoyar la minoritaria que sostiene el texto. Éste, en el cuerpo dice “...quae magis est communis sententia, licet contraria nobis magis placuerit articulo superiori”, y en el margen interior izquierdo: “Quae etiam est sententia Peña contra Caietanum...”

55. “Haec sententia contra Sotum maxime placet Guevarae, late ipsam probanti.” (q.40, a.1, pp. 187-188).

Que a su misma altura, en el cuerpo del texto, ofrece la misma frase apenas desarrollada, sin expresión del número de la conclusión, precedida por el verbo que suele en estos casos (“dico”) y a la que sigue la habitual demostración (Probatur quia...):

Nihilominus, tamen dico [SECUNDA CONCLUSIO:] *pro maiori parte et vt in plurimum peccare grauissime christianos in bellis offensiuis contra christianos gerentes.*

Refuerza esta idea la remisión que hace el texto a materia ya impartida en *De fide*, las razones que justifican la guerra contra el infiel (blasfemia y obstrucción de la pacífica predicación del evangelio) que completan a la perfección las lecciones publicadas⁵⁶. Y aquí se acaban las pistas más firmes sobre el autor de los comentarios a las restantes cuestiones anónimas del bloque. Apenas se puede sugerir en la q.43, *De scandalo*, otra de las que sabemos que comentó en clase, la evocación de una discusión a la que dará gran vuelo en su estudio de la epístola a los galatas: el conflicto antioqueno entre Pedro y Pablo⁵⁷; y, casi al finalizar, la aclaración que se supone que hace en comentario a q.44, a.2, del significado de ‘nuevo’ en *mandamiento nuevo* de Jn 13,34 a la luz del término griego invita a especular sobre su autoría frayluisiana⁵⁸ (al menos, de ese artículo).

56. “De hoc diximus supra, q.10, a.8.” (p. 186). Fray Luis no explicó esta parte del tema por la *Summa*, pero en la materia *De infidelitate*, trata ampliamente el asunto (LEÓN, L. DE, *Opera...*, V, *op. cit.*, pp. 385-398), donde liga esas mismas razones al problema de la guerra justa (p. 396.)

57. “De illo autem factio Petri gravis est quaestio inter Hieronymum et Augustinum: an Petrus peccaverit necne. Iste excusat eum a peccato hinc pro obnoxius facit vereque et non simulatorie a Paulo reprehensum fuisse, ad Galatas 2. Vide Augustinum, epistola 9, 11 et 19 et Hieronymum in epistola incipienti tres simul epistolas et in *Comentario super epistolam ad Galatas*. Auctor sequitur Augustinum in articulo hoc, ibi ad secundum, et I-II, q. 103, a. 4 ad 1, et primum et Soto, libro 2 *De iustitia*, q. 5, a. 4 in corpore et in solutione ad primum. Quidquid sit, tamen Auctor hic non admittit ipsum fuisse scandalum activum, nam licet gentiles scandalizerentur, ipse tamen scandalum non dedit.” (p. 191). Cfr. LEÓN, L. DE, “In epistolam Pauli ad Galatas”, en: *Mag. Luyssii Legionensis, Augustiniani, Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretis tomus primus*, Salamanca, Guillermo Foquel 1589, pp. 750 y ss.

58. “*Novum* autem dicitur [pro Graeco καινός, non pro νεώτερος, scilicet] non quod non fuerit in lege veteri, dicente enim Lev 19[18] *diliges amicum tuum sicut te ipsum*, sed quia nunquam datum nobis est cum tanta expressione et explicatione quanta Christus nobis illud commendavit. Meo iudicio, aliter exponi potest *mandatum novum*, id est ‘incognitum et inusitatum mundo et non in praxi receptum’” (*Ibidem*, p. 192).

3. CONCLUSIÓN: FRAY LUIS DE LEÓN Y LA ESCUELA AGUSTINIANA EN SALAMANCA

¿Significa eso que el manuscrito de los Fernán Núñez nos pone ante las lecciones perdidas de fray Luis sobre la II-II? No se conoce, desde luego, nada que se le aproxime más, aunque quede lejos de las condiciones que reúnen los manuscritos que hasta ahora se han publicado a su nombre, generalmente reposadas copias de despacho en letra cancilleresca a partir de apuntes u otras copias. Éste sería así el único ejemplar en la familia de una de las prácticas escolares salmantinas que él mismo describió en su proceso:

“...unos [estudiantes] escriben lo que oyen; y otros escriben no lo que oyen, sino lo que hallan en los papeles de los oyentes; y otros, acerca de una misma materia, mezclan las lecturas de diferentes maestros y, algunas veces, lo que ellos también hallan en los libros y de todo ello hacen un cuerpo”⁵⁹.

Los investigadores de los manuscritos escolares de la época están acostumbrados a lidiar con los problemas consustanciales a los dos primeros casos, los que plantean los apuntes tomados del natural y las copias de despacho, pero no con el último; entre otras cosas, como demuestra el manuscrito de los Fernán-Núñez en la parte aquí examinada, porque suelen ser anónimos y lo que el editor de este tipo de manuscritos busca es, precisamente, enriquecer de una manera clara y sin más dolores de cabeza que los que ya traen de suyo los mejores manuscritos, el monolitismo que sugiere el título que se da a esta Escuela sacando a la luz los matices y cuestiones con que contribuían

59. CODOIN, p. 573 (deposición de 22 de mayo de 1574). Abundaba así en lo que dejó escrito poco antes (24 de abril): “...ni conozco el dicho cuaderno ni sé cuyo es; y debe ser cosa mezclada de lecturas de diversos, como se suele hacer en Salamanca por algunos estudiantes.” (LEÓN, L. DE, *Escritos desde la cárcel*, José Barrientos García (ed.), El Escorial, EDES, 1991, p. 274) Y denunciaba a continuación las deficiencias de base de esa praxis: “...los que oyen, sólo los que son prestos de entendimiento y pluma escriben bien; y los demás, que es la mayor parte, escriben mal a sus maestros, y muchas veces ponen lo contrario de lo que oyen y cosas heréticas en lugar de lo que el maestro enseñó, que era sano y católico; y señaladamente a mí me escribían generalmente mal por las causas que declaré en la dicha audiencia, que son públicas en aquella escuela” (CODOIN, p. 573). La audiencia, de 15 de mayo: “...siendo cosa pública y notoria que los oyentes en Salamanca, si diez personas escriben bien, doscientos escriben mal, poniendo unas cosas por otras y a las veces poniendo herejías en lugar de doctrina católica; y señaladamente a este confesante le escribían mal porque leía más aprisa que ninguno otro lector teólogo, y no volvía a repetir por las mismas palabras lo que decía, como se podrá probar con toda aquella escuela”. (*Ibidem*, p. 569).

a ella sus más reputados profesores. El anonimato suele generar como inmediata respuesta el olvido. Pero, una vez detectada la significativa huella de la docencia frayluisiana en esta parte del manuscrito, y descubiertos gracias a ella, además, dictados de los que no teníamos fehaciente noticia por los libros de visitas de la Universidad ni por los registros de su proceso, tal solución debería quedar descartada, a pesar de que no se pueda decidir con un rotundo sí o no su autoría, fundiéndose ambos bajo la experta mano del copista.

Y éste, el del copista –me parece–, es un elemento crucial a tener en cuenta para terminar de valorar este conjunto de lecciones. A pesar de que no se pueda negar que estos resúmenes lo son de algunos de los comentarios frayluisianos, el fin de los mismos no es, como hicieron tantos otros, recoger al detalle su enseñanza para hacerla perdurar, ofreciéndonos así el lado profesoral de la docencia universitaria. Ante estos folios tenemos la impresión de asistir a lo que sucedía al otro lado de la barrera, en el de la estudiantina, donde cumplían un fin fungible, ayudar al alumno a superar la materia; y de hacerlo, además, interpretándola desde un concreto sesgo: el agustiniano. Que en aquella escuela tenía otro pilar: Guevara, el autor contemporáneo más citado en el cuerpo del texto⁶⁰. Cosa lógica dado que Guevara invirtió en las lecturas *De fide*, *De spe* y *De caritate* los dos cursos siguientes, 1569-70 y 1570-71, a que lo hiciera fray Luis⁶¹.

La similitud de ambos dictados en la parte hasta ahora conocida de las lecciones de fray Luis ya había sido señalada (así como algunas de sus diferencias, de muy distinto tipo)⁶². Y la situación se prolonga en estas lecciones inéditas. Allí donde se puede realizar la comparación, claro, ya que las lecturas en materia *De caritate* de Guevara que han sido publicadas no abarcan el mismo número de cuestiones ni en el caso de las publicadas a nombre de fray Luis (en concreto, quedan fuera del dictado de Guevara las qq.26-31) ni en el de las inéditas del manuscrito de los Fernán-Núñez (tampoco aparecen las qq.44-46). Para no entrar en más detalles, valgan como ejemplo de esta

60. A la cita ya señalada en la q.40 hay que añadir: “acris et lata quaestio solet moveri hic Guevara...” (q.24, p. 139); “Haec conclusio, licet apud doctores non sit adeo recta (inquit Guevara) sicut praecedentes, mihi tamen certissima est.” (q.32, a.6, p. 159); “Imo credo probabile mihi, ut ait Guevara, quod...” (p.160); “Ex his infert multa argumenta Guevara ad probandam conclusionem Caietani...” (q.43, p. 190).

61. Su transcripción y traducción: GUEVARA, J. DE, *La fe, la esperanza y la caridad. Comentarios teológicos salmantinos (1569-1572)*, Ignacio Jericó Bermejo (ed.), Guadarrama, Editorial agustiniana, 2009 (2 vols.)

62. Sobre las lecciones *De fide*, cfr. DÍAZ MARTÍN, J. M., *Leyendo..., op. cit.*, pp. 214, 216. También ha mostrado eso mismo para sus lecciones *De Trinitate*: DÍAZ MARTÍN, J. M., “Sobre la edición...”, *op. cit.*, pp. 257, 267.

esencial identidad las significativas citas que se hace a Guevara en esta parte del manuscrito de Berkeley: cuando lo cita para explicitar la omisión de un asunto ampliamente tratado por Guevara, las versiones publicadas tanto a su nombre como en el de fray Luis lo incorporan de manera muy parecida⁶³; mientras que las citas a Guevara para apoyar o contrastar la opinión que sostiene el texto se encuentran en una parte de las lecciones donde las versiones publicadas a nombre de fray Luis y de Guevara, básicamente coincidentes, han sido sustituidas por otro texto que reelabora sus opiniones⁶⁴.

Entre el aula, el convento y los escritorios escolares estaba tomando forma algo que cuajaría quince años más tarde con la publicación, por Pedro de Aragón, del primer volumen de un agustino español de comentarios a la *Suma*⁶⁵. Atrás habían quedado la difícil vuelta de los agustinos a las cátedras salmantinas, entorpecida por la reforma de 1561 del Estatuto para favorecer a los dominicos y el proceso inquisitorial contra fray Luis (1571-1576). Aragón podía reconocer públicamente la deuda de aquellos comentarios –que decía sacar para beneficio de la estudiantina– con sus dos maestros, ya catedráticos ambos, a los que pone a la altura de pasadas glorias medievales y renacentistas de su orden (Gregorio de Rímini y Egidio Romano, Seripando y Villanueva)⁶⁶. Y no es una casualidad que empezara la publicación de aquellos comentarios escolares por estas lecciones, *De fide*, *De spe* y *De caritate* (qq.1-33), de las que, sacando la cuestión de la Sagrada Escritura que introdujo fray Luis en materia *De fide*, que no recoge Aragón, nada se le cuestionó en el proceso. De hecho, nada sabemos gracias al proceso de estas lecciones de fray Luis que ahora damos a conocer. Entraba dentro de lo consensuado, al menos aparentemente (el libro apareció con una carta de presentación de

63. A propósito de la nota en q.24, a.6, se pueden comparar los dos textos sobre dicha “acris et lata quaestio” (que está detrás de una de las tesis de la carta que fray Luis envió en 1582 al arzobispo Quiroga para denunciar las desviaciones doctrinales de Domingo Báñez (†1604), publicada por MUÑOZ IGLESIAS, S., *Fray Luis de León, teólogo...*, op. cit., pp. 171-172): LEÓN, L. DE, *Opera...*, VI, op. cit., pp. 112-133; GUEVARA, J. DE, *La fe, la esperanza y la caridad...*, op. cit., pp. 1502-1522. Las demás sólo se pueden cotejar, obviamente, con el texto publicado a nombre de Guevara: q.40, a.1, pp. 1790-1791; q.43, a.4, pp. 1803-1806.

64. Coinciden entre sí LEÓN, L. DE, *Opera...*, VI, op. cit., pp. 345-352; y GUEVARA, J. DE, *La fe, la esperanza y la caridad...*, op. cit., pp. 1585-1594. Ese texto es el que el manuscrito sustituye en pp. 159-60 (q.32, a.6.)

65. ARAGÓN, P. DE, *Fratris Petri de Aragon... In Secundam Secundae Diui Thomae... Commentariorum Tomus Primus*, Juan Fernández, Salamanca, 1584. El impresor es el de la segunda edición del volumen que componían *De los nombres de Cristo y La perfecta casada* de fray Luis, que salió ese año.

66. Cfr. ARAGÓN, P. DE, *In Secundam Secundae...*, op. cit., “Lectori”, s.p.

Guevara, aunque no de fray Luis, que se quejaría al final de su vida de la desgracia que habían sufrido sus lecciones de teología dogmática en manos de los otros que las publicaron⁶⁷, y cuya síntesis, *De triplici unione fidelium cum Christo*, sigue hoy perdida⁶⁸), primero en la facultad y en el convento agustino después. Un caso más, en el ámbito ahora universitario, de la producción mediante taller –por utilizar un símil artístico–, en la reunión de maestros, que orientan en este caso los estudios, y discípulos, que completan la tarea para que puedan salir a la luz sus esfuerzos y contribuir a la educación de otros alumnos.

Estas lecciones, al menos el bloque de las qq.33-46 sin las qq.41-42, aun mediadas por el copista, verdadero autor del resultado final mediante las técnicas del resumen, la selección de textos y la interpolación, merecen un lugar a la luz. Aunque no reflejen todo el brillo de su calidad original, siguen siendo un buen instrumento, ayudado –hasta donde sea posible echar mano de ellos– de los otros textos de la escuela teológica agustiniana de la época como acicate, gracias al nombre de fray Luis, para reflexionar con ellos⁶⁹. Unas veces, lo haremos sobre cuestiones cuya formalización es mucho más antigua de lo que hoy estamos dispuestos a conceder, como el deber de la corrección al hermano, la obligación que tienen de ejercerlo quienes reciben determinados honores y los límites a los que debe estar sometida esta crítica más allá de la crítica (límites que son de maneras, oportunidad y eficacia previsible, que no eliminan la *parresía* hacia el superior en el orden jerárquico), condiciones todas que hacen sobresalir el trabajo en castellano de fray Luis como eminentemente crítico. Otras veces, estas lecciones nos ayudarán a descubrir la praxis de la guerra moderna ya en marcha, pues en estos apuntes

67. LEÓN, L. DE, “In Abdiam Prophetam explanatio”, en *Mag. Luysii Legionensis... tomus primus, op. cit.*, pp. 512-513. Unos meses antes de la salida de este comentario de fray Luis, su discípulo y sustituto ocasional Diego de Tapia también había publicado unos comentarios a la *tertia* de la Suma (*Fratri Didadi de Tapia... in tertiam partem divi Thomae libri duo*, Salamanca, 1588) con casi los mismos temas que dictara fray Luis (la Encarnación y la Eucaristía: qq.1-26, 73-83) que añadía, a su fragmentaria dependencia de los apuntes del maestro agustino –con Guevara– más longevo en la universidad, un inexistente recuerdo de los mismos y su docencia.

68. LEÓN, L. DE, “In epistolam...”, *op. cit.*, p. 701.

69. Lo que debería implicar, probablemente, un esfuerzo superior al de la mera transcripción –ya hecha para escribir este artículo– y su traducción –para darlas a conocer a un público más amplio–, pues habría de implicar también el de la comparación de los tres autores agustinos, cuyas obras se han tratado, a pesar de conocer sus relaciones, como compartimentos estancos. Así, por ejemplo, la edición de los comentarios a *La fe, la esperanza y la caridad* de Guevara ignora la de los textos decimonónicos de fray Luis, o la del *Tratado sobre la religión* de fray Luis, los comentarios publicados por Aragón.

adquiere una importancia inusitada, tras el clásico problema de la definición de las condiciones que hacen una guerra justa, el del uso de la mentira y las insidias como arma de una guerra que se va ideologizando y, así, masificando al compás de la propaganda protestante. Y hasta nos pueden sugerir, recordándonos la doctrina clásica del escándalo, la calificación de la modernidad como la edad del escándalo, legitimada como se encuentra ideológicamente sobre el respeto *prima facie* del ánimo transgresor.

LA DISPUTA SOBRE LA RAÍZ DEL DOMINIO: LA POSICIÓN DE DOMINGO BÁÑEZ

*The discussion about the root of the dominion: the position
of Domingo Báñez*

M.^a Idoya ZORROZA
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 8 de febrero de 2018

Aceptado: 10 de mayo de 2018

RESUMEN

El artículo revisa la propuesta de Domingo Báñez a la pregunta por la raíz del dominio entendido como relación, cuestión que, por un lado, renueva una polémica teológica medieval en, por ejemplo, Alberto Magno y Tomás de Aquino; y por el otro, señala la diferencia de las conclusiones de este autor con respecto a Francisco de Vitoria, fundador de la Escuela de Salamanca. A través de esta cuestión particular, se muestra la diferencia entre los representantes de las dos líneas que tuvo la Escuela de Salamanca, y los desarrollos más explícitamente metafísicos en Báñez.

Palabras clave: dominio, antropología, Escuela de Salamanca, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Francisco de Vitoria

ABSTRACT

This article studies the response of Domingo Báñez to the question of what is the root of the dominion (ownership) understood as a relationship. Firstly, this question renews a medieval theological controversy in, for example, Albertus Magnus and Thomas Aquinas. Moreover, it points out the difference that exists between the conclusions of this author with respect to Francisco de Vitoria, the founder of the School of Salamanca. Through this particular question, we can see some differences between the representative authors of the two lines that the School of Salamanca had, and the more explicitly metaphysical developments by Báñez.

Key words: dominion, anthropology, School of Salamanca, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Francisco de Vitoria

1. PRESENTACIÓN

La denominada “Escuela de Salamanca” constituye uno de los momentos de mayor fecundidad del pensamiento español, tanto en sus desarrollos, como en su proyección intelectual¹. Aunque, como tal –según señala Belda²–, no forma un cuerpo de doctrina fijo y común (lo que haría de ella una “escuela teológica”), porque uno de los elementos principales del espíritu que imprime Francisco de Vitoria en Salamanca –y uno de los motivos de su éxito– es la apertura intelectual (que incorpora, por ejemplo, temas y características del humanismo), y con la que supera las esterilizantes polémicas “de escuela” que arrastraba la escolástica anterior.

Esto significa que entre los distintos autores de dicha escuela hay cierta “independencia en cuanto a los contenidos concretos y a las soluciones defendidas”³. De ahí que se haya señalado como característica que la identifica como “escuela” el que “sus rasgos específicos son más bien de carácter formal (métodos y actitudes) que material (contenidos determinados)”⁴.

Incluso si nos atenemos a su denominación más estricta de esta escuela⁵, ésta no implica un cuerpo intelectual común e invariable. De hecho, bajo

1. Muestra de ello lo tiene el estudio referido a “moral económica” de BARRIENTOS GARCÍA, J., *Repertorio de moral económica (1526-1670): La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Eunsa, 2011.

2. BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000, p. 159.

3. *Ibidem*, p. 159.

4. *Ibidem*.

5. Sobre la polémica definición de “Escuela de Salamanca” entre las distintas ofrecidas, cfr. la bibliografía utilizada en el trabajo “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca”, relativa a la discusión sobre el alcance de la definición de escuela, los miembros que la conformaban y las características principales: “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca”, *Revista empresa y humanismo*, 16 (2013), pp. 53-72; como por ejemplo los trabajos de ANDRÉS, M., “La escuela teológica de Salamanca”, en: *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario, vol. 2: Dal Medioevo ad oggi*, Nápoles, Edizioni Domenicane Italiane 1976, pp. 242-253; BARRIENTOS GARCÍA, J., “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, *La ciudad de Dios*, 208 (1995), pp. 1041-1079; BELDA PLANS, J., “Hacia una noción crítica de la ‘Escuela de Salamanca’”, *Scripta Theologica*, 31 (1999), pp. 367-411; GETINO, L. G. A., *El maestro Fr. Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico teológico del siglo XVI*, Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1914; GRABMANN, M., *Historia de la teología católica*, Madrid, Espasa Calpe 1933 (1940);

esta denominación encontramos dos espíritus bien diferenciados entre dos autores que forman parte de ella: Vitoria y Báñez: por un lado, la apertura originalmente vitoriana de los miembros fundadores de la Escuela (lo que se ha llamado “primera Escuela de Salamanca”), por otro, el cierre de la escuela en un seguimiento estricto del pensamiento tomista con una mayor presencia del elemento especulativo y metafísico⁶ (propio de la denominada como “segunda Escuela de Salamanca”).

No es nuestra intención indagar en las causas de dicho cambio, del endurecimiento de las posturas tomistas, de la mayor influencia del cayetanismo o de la pérdida del espíritu de apertura, sean éstas contextuales, históricas o internas⁷. El objetivo de este trabajo es reflejar, a propósito de un tema de gran relevancia para la época, la polémica que refleja Báñez y que nos ayuda a subrayar las relaciones sobre un mismo tema de los distintos autores de esta escuela⁸. La cuestión aquí propuesta es la relación de dominio con lo real, a mi juicio uno de los temas más significativos porque hace de nudo entre la Antropología, la Teología, la Filosofía, el Derecho, o la Ética, y que además tuvo un papel fundamental en la comprensión del problema americano. En su discusión, esta Escuela no sólo prosigue la tradición clásica

GRICE-HUTCHINSON, M., “El concepto de la Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo”, *Revista de Historia económica. Suplemento*, 7, 2 (1989); GUY, A., *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique a Salamanque au cours du XVIe siècle*, Limoges, A. Bontemps 1943; JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI: una pequeña introducción*, Madrid, Revista Agustiniiana 2005; “¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico? Ante una propuesta”, *Salmanticensis* 59 (2012), pp. 83-104; LANGELLA, S., “La incorporación historiográfica de la Escuela de Salamanca durante el siglo XX: el caso Francisco de Vitoria”, *La ciencia tomista*, 134 (2007), pp. 113-136; PENA GONZÁLEZ, M. A., *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, BAC, 2009; PEREÑA, L., “La Escuela de Salamanca, notas de identidad”, en: GÓMEZ CAMACHO, F. y ROBLEDO, R. (eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 1998, pp. 43-64; PIÑEROS, F., *Bibliografía de la Escuela de Salamanca*, Bogotá, Catedral 1983.

6. BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*, op. cit., p. 158.

7. Algunas observaciones pueden encontrarse en la bibliografía citada, por ejemplo, en los trabajos de BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*, op. cit.; PENA GONZÁLEZ, M. A., *La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe católico*, op. cit.; y GARCÍA CUADRADO, J. A., “Domingo Báñez, entre la controversia y el olvido”, *Azafea* 18 (2016), pp. 147-169.

8. He realizado esa comparación entre Francisco de Vitoria y Domingo de Soto en el trabajo “Vitoria y Soto: relación y comparación de sus respuestas a una problemática común”, en ASPE, V., ZORROZA, M. I. (eds.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, Pamplona, Eunsa, 2014, pp. 113-130.

(greco-romana), jurídica, teológica y patristica, sino también la polémica sobre la realidad del dominio, con la que va modulando una respuesta que lega al pensamiento moderno con una riqueza que éste no terminó de apropiarse.

En concreto, en este trabajo quiero presentar la polémica sobre si el dominio, en lo que lo define como realidad propia, es o no una relación. Es una cuestión debatida ya en la Edad Media a propósito de la atribución a Dios del nombre *Dominus* que se prolonga, como veremos, en la revisión que hace Domingo Báñez de las tesis expresadas por la Escuela de Salamanca a propósito ya del *dominio humano sobre lo real*. Es la oportunidad también de conocer la propuesta de este dominico, un autor “entre la controversia y el olvido”⁹ y aportar un pequeño grano de arena al conocimiento de su obra para estar “en condiciones de valorar su alcance y señalar sus limitaciones sin prejuicios ideológicos que esterilizan el debate intelectual”¹⁰.

2. LOS ECOS DE UNA PROBLEMÁTICA MEDIEVAL

Cuando Domingo Báñez va a comenzar a tratar la cuestión de la restitución en su “Preámbulo a la cuestión del dominio”¹¹, se hace eco como Vitoria

9. Es el título de un reciente artículo de GARCÍA CUADRADO, J. A., “Domingo Báñez, entre la controversia y el olvido”, en el que se refleja el parcial conocimiento de Báñez (especialmente al Báñez de la disputa *De auxiliis*) que ha dejado de lado sus aportaciones a otras temáticas (antropológicas, éticas, políticas o metafísicas). Sobre este autor, nos remitimos a los estudios siguientes donde puede encontrarse una presentación de su persona y obra: GARCÍA CUADRADO, J. A., *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. Además de la bibliografía ahí reseñada: SOLANA, M., *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, siglo XVI*, vol. 3, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1941, pp. 173-202; ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español. II. La edad de Oro (siglo XVI)*, Madrid, Espasa Calpe, 1979, pp. 590-605. De manera más temática: HERNÁNDEZ MARTÍN, R., “Domingo Báñez, continuador de Francisco Vitoria en la doctrina internacionalista sobre las Indias”, en: *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990; BELTRÁN DE HEREDIA, V. (ed.), *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y Documentos*, Madrid, CSIC, 1968; GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Pamplona, Eunsa, 2006.

10. GARCÍA CUADRADO, J. A., “Domingo Báñez, entre la controversia y el olvido”, *op. cit.*, p. 169.

11. Dicho “Preámbulo de dominio a la cuestión 62” (“Praeambulum de dominio ad quaestionem sexagesimam secundam”), pp. 115-171 se encuentra en el contexto de su obra *Decisiones de iure et iustitia*, Salamanca, Juan y Andrés Renaut, 1594 (reeditado

de que “en la definición de restitución se incluye el dominio”¹². Dado que “restituir es restablecer algo al primer dueño, pues la restitución es devolver la igualdad, lo cual corresponde a la justicia conmutativa”¹³, antes del restituir debe previamente resolverse y fundarse éste en lo relativo al dominio. Vitoria, siguiendo a Santo Tomás (quien “declara qué es restitución y dice que restituir es restablecer el dominio primitivo”¹⁴) señala que “antes de afrontar el tema de la restitución, ha de hablarse sobre el dominio [...] ya que la posesión de la cosa está fundada en el dominio, porque por mucho que alguien tuviera la cosa, si no tuviera el dominio, no estaría obligado a restituirla. Y por ello, han de decirse algunas cosas sobre el dominio antes de que atendamos a la restitución”¹⁵.

El tema del dominio se ubica aquí, por consiguiente, en el contexto de un tratado sobre la justicia conmutativa y la justicia debida en las relaciones humanas que deben quedar fundamentadas, a este respecto, desarrollándose si y cómo el dominio es algo natural y propio del ser humano.

Por consiguiente, para Báñez, lo primero que se afronta es entender cuál es el significado del término *dominio*, atribuyéndole dos sentidos, uno amplio y otro más estricto: primero, “en un cierto sentido amplio, en cuanto expresa orden y relación a una cosa poseída o tenida de cualquier manera, tanto si es superior como inferior”¹⁶; de un segundo modo “en una acepción más estricta y propia, en cuanto que expresa el orden y la índole jurídica hacia una realidad inferior ordenada a la conveniencia de aquél que se dice

en Venecia, 1595; Gualter, Colonia, 1615; Petrus Borremanus, Duaci, 1615). Hay una edición parcial que no llega hasta esta cuestión: *El derecho y la justicia*, introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz, Pamplona, Eunsa, 2008; la publicación del “Preámbulo” se incluye en: *De dominio / Sobre el dominio (In Secundam Secundae Summae Theologiae de Tomás de Aquino, Preámbulo a la cuestión 62)*, Introducción, traducción y notas de Augusto Sarmiento y M^a Idoya Zorroza, Pamplona, Eunsa (en preparación). El texto de Báñez se tomará de esta edición.

12. BÁÑEZ, D., *De dominio / Sobre el dominio*, I, n. 1.

13. Cfr. VITORIA, F. DE, *De dominio / Sobre el dominio (Scholia in Secundam Secundae Sancti Thomae, q. 62)*, Introducción, traducción y notas de M^a Idoya Zorroza, Pamplona, Eunsa (en preparación). El texto vitoriano se tomará de esta edición en preparación.

14. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 62: “restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae”; cito por *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 9: *Secunda secundae Summae theologiae*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1897, p. 41.

15. VITORIA, F. DE, *De dominio / Sobre el dominio*, nn. 3-4.

16. BÁÑEZ, D., *De dominio / Sobre el dominio*, I, n. 2.

su dueño”, así, “el dominio estrictamente dicho es [...] tan sólo en relación a las realidades inferiores al mismo señor”¹⁷. De las dos se concluiría que el *dominio* se trata, tanto en su sentido estricto como en su sentido más amplio, de un *orden y relación*.

Y aquí Domingo Báñez recurre a Tomás de Aquino¹⁸ para cuestionar si el dominio se refiere exclusivamente a una relación, esto es, si se trata de un término relativo, o remite a algo esencial o natural que funda el dominio como relación. De este modo, Báñez reactualiza una cuestión teológica medieval –que aquí vamos a resumir–, como la tratada por el Aquinate, entre otros (como San Ambrosio, Dionisio Areopagita, Severino Boecio, Alberto Magno, por mencionar sólo los aquí citados).

Cuando Tomás de Aquino –y como él, su maestro Alberto Magno– plantean si el *dominio* es una relación y qué sea el dominio formalmente considerado, lo están realizando en un contexto determinado y recurriendo a las propuestas anteriores de San Ambrosio, Dionisio Areopagita y Severino Boecio: la posible atribución como nombre de Dios del término *Dominus*. San Alberto continúa la pregunta por la correcta atribución a Dios del nombre de ‘Señor’ o *Dominus*¹⁹ de los autores mencionados: ¿es un nombre que refiere a la naturaleza o a la substancia, o a algo que proviene o deriva y se sigue de ella²⁰, como un accidente referido a ella²¹, o a un término que indica una relación²²?

17. *Ibidem*, nn. 2-3.

18. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 10, cito por *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*, P. M. Pession (ed.), Taurini / Romae, Marietti 1965.

19. En el contexto del tratamiento de Dionisio Areopagita de los nombres divinos en *De divinis nominibus*. Cfr. ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. 37/2; *Super Matthaicum*, en *Opera*, vol. 21/2, p. 542, *Summa Theologiae*, I, tr. 13, q. 52 en *Opera*, (ed. Borgnet, vol. 31, p. 531a: “De hoc nomine, Dominus, utrum sit essentiale?”). Las citas de Alberto Magno se realizan por su última edición: Alberti Magni... Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatus critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit, Institutum Alberti Magni Coloniense, W. Kubel (pres.), Monasterii Westfolorum in Aedibus, Aschendorff 1987 ss.; citando: Opera, seguido del volumen, libro en romanos (si es preciso), capítulo en arábigos, número de página). Para los libros que no hemos podido citar por esta edición, utilizaremos la edición de Borgnet, Paris 1890-1899.

20. ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. 37/2, c. 2, 53: “Sicut dicit Damascenus, ‘dominus’ non significat naturam, sed id quod naturam assequitur”.

21. *Ibidem*: “Ambrosius dicit quod [...] dominus nomen est potestatis; potestas autem non significat substantiam, sed accidens circa substantiam; ergo ‘dominus’ est relativum; ergo non significat substantiam”.

22. *Ibidem*: “Boethius dicit in libro *De Trinitate*, quod cetera cum divinam praedicationem veniunt, in substantiam mutantur, relatio vero non omnino mutatur; sed ‘do-

El Doctor Universal, en distintos lugares, atribuirá con propiedad a Dios el nombre de *Dominus* señalando que lo que tiene de nombre relativo denota una propiedad sustancial, y para ello de las tres propuestas articula su propia definición esencial de dominio con la que toma de Dionisio Areopagita²³. Yendo por pasos: para definir el dominio usa el término relativo *superpositionis*, y el dominio o superposición (atribuible a las tres personas divinas) implica que “superponantur creaturis”²⁴, que estamos refiriéndonos a una excelencia que les distingue y eleva por encima de toda creatura²⁵. Ahora bien, atribuirle a Dios el nombre de ‘Señor’ o ‘dominus’²⁶, parece remitir y poner en Dios una relación, y por lo tanto, un término menos perfecto que otros nombres “absolutos”²⁷. Como tal, *dominio* implica, en su significado más propio, la idea de *sobrepuesto* o *superpuesto* [*superpositio*]: una superposición o preeminencia. Y añade que en este lugar “sólo determina el dominio en cuanto a la misma superposición”²⁸, apoyándose en el texto de Dionisio para mostrar cómo soportando la referencialidad del término se encuentra un significado sustancial: a saber, el ser sobre algo o referido a algo supone ser en sí mismo una forma excelente de ser [*superesse*]²⁹.

minus’ est relativum; ergo non significat substantiam”. “Praeterea [...] ‘dominus’ autem est ad alterum dictum; ergo videtur esse de discretis et non de unitis”.

23. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 12, § 2 (PG 3, p. 969A); cfr. también: *De caelesti hierarchia*, c. 8, § 1 (PG, 3, p. 287). He consultado las traducciones: *The divine names and The mystical theology*, London, SPCK 1971, p. 181 (aclarando que la etimología griega de *dominio* según advierte Dionisio, no implica su necesaria relación a la criatura, como sí en latín, pues está asociada a *gobierno*, lo cual refuerza la intención antes señalada de no considerarlo un mero nombre relativo); *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l’Aréopagite*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, pp. 170-171; *I nomi divini = De divinis nominibus*, Roma / Bologna, San Clemente / Studio Domenicano, 2010, p. 349; *Obras completas del pseudo Dionisio Aeropagita*, Madrid, BAC, 1990.

24. ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, op. cit., c. 2, p. 53.

25. Cfr. RUELLO, F., *Les ‘noms divins’ et leur ‘raisons’ selon Saint Albert le Grand commentateur du ‘De divinis nominibus’*, Paris, Vrin, 1966, pp. 102-117.

26. ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, op. cit., c. 8, pp. 365-366.

27. *Ibidem*, p. 429: “Deinde ponit diffinitionem dominationis, [...] quia dominatio dicit tantum superpositionem, cum sit relativum”; cfr. E. H. WÉBER, “L’interpretation par Albert le Grand de la Théologie mystique de Denys le Ps-Aréopagite”, en: MEYER, G. y ZIMMERMANN, A. (eds.), *Albertus Magnus Doctor Universalis (1280-1980)*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1980, pp. 409-439.

28. ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, op. cit., c. 8, p. 366.

29. ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae*, I, tr. 13, q. 52 en *Opera*, op. cit., vol. 31, p. 534a: “potius significatum est divina essentia, connotatum autem dominium, quod est respectus superpositionis quo quasi formaliter Deus Dominus est: et hoc in Deo etiam est divina essentia”; también p. 539b: el carácter relativo de *dominio* es en Dios un *modo de decir* [*secundum dici*].

Los nombres relativos, respectivos, se refieren a los que indican un absoluto, el cual es conceptualmente anterior a lo respectivo o relativo. Así, “dominación señala la relación a una cierta superposición. Pues toda relación nace de algunas causas. Además, la causa por la que nace la superposición y el dominio es doble: esto es, la abundancia tanto de los bienes naturales, intrínsecos, aquellos que se derivan de la naturaleza, como de aquellos que son bienes extrínsecos; y entre ellos la superposición es algo perfectísimo, porque es su fin, y no se deriva de modo necesario de otras cosas”³⁰. En cuanto superposición, dominio implica, en sentido relativo, la existencia de aquello (lo sometido) sobre lo que se ejerce el dominio: una pluralidad de realidades sobre las que el dominio implica una perfección en jerarquía³¹, pero también a algo *por lo que* se ejerce el dominio. Por consiguiente, dominio se refiere a “la misma superposición y la causa de dicha superposición” o eminencia³².

Y aunque en otro lugar San Alberto cita a Ambrosio para identificar al *dominius* con potestad “es nombre de potestad”³³, o incluso de facultad³⁴, en éste y otros textos recurrirá a la definición de Dionisio para expresar lo esencial del dominio como superposición y excelencia del ser.

Por su parte, Tomás de Aquino recurre a las mismas autoridades para esta cuestión teológica: dice de Dios que es *Dominus* porque ejerce *dominio*, *dominus* es “un nombre de poder”³⁵, una actividad realizada por Dios sobre las criaturas, según San Ambrosio, y es un término relativo porque implica la

30. ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, op. cit., pp. 429-430.

31. ALBERTO MAGNO, *De IV coaequaevis*, en *Opera*, op. cit., tr. 4, a. 3, p. 537b: “Primum dominium intenditur a pluribus. Secundum dominium est de perfeccione hierarchiae”. Lo cual conlleva la providencia y gobierno de lo inferior y sometido.

32. ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, op. cit., c. 8, 366: “in dominio duo considerantur, scilicet superpositio ipsa et causa superpositionis, [...] haec tria tangit Dionysius in diffinitione domini”.

33. ALBERTO MAGNO, *Super Matthaenum*, en *Opera*, op. cit., XXI/2, pp. 192 y 527: “quia dicit Ambrosius, quod ‘dominus nomen est potestatis’”; SAN AMBROSIO, *De fide*, I, c. 1, n. 7 (PL 16, 553A). Lo mismo en: *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. 37/2, pp. 59-60.

34. *Ibidem*, p. 542 (comentando Mt., 22, 36-37): “omnium facultatum pulchrorum et bonorum perfecta possessionem et robur tale potestatis, quod nutare non valet”, “perfecta posesión de toda facultad de lo bello y lo bueno y robustez de tal potestad, que no puede vacilar”.

35. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, I, d. 2, expositio textus. Allí se señalan como objeciones: “Dios, como dice San Ambrosio [...], es un nombre de naturaleza, Señor [*dominus*] es un nombre de poder”. “Así mismo, ‘Señor’, según su ser es relativo. Luego no significa potestad, sino relación”.

subordinación de lo *dominado*; por otro lado, si *Dominus* incluye la relación de preeminencia del señor a lo dominado (con Boecio en *De Trinitate*, 1; y Dionisio Areopagita en *De divinis nominibus*, c. 12³⁶), es un término relativo y no sustantivo, no expresa la realidad o sustancia divina sino una de sus relaciones, y por tanto es un nombre posterior que se da cuando se tienen los dos relatos. En ambos casos no es un nombre que pueda decirse *esencialmente* de Dios porque implica relación y sobre todo relación a la criatura; sólo es nombre divino secundaria o derivadamente.

Si San Alberto dio preferencia a la definición dionisiana de dominio como *preeminencia, sobrepuesto o superpuesto* [*superpositio*] causada por un significado sustancial, esto es, el ser *sobre* algo o referido a algo supone ser *en sí mismo* una forma excelente de ser [*superesse*], Tomás de Aquino opta por subrayar que el dominio como relación se apoya en lo que es principalmente como *potestad*: “Señor [*dominus*] es un nombre de poder [...]. Así mismo, ‘Señor’, según su ser es relativo. Luego no significa potestad, sino relación”³⁷. *Dominio* por tanto incluye tres nociones: una, la relación del superior a lo subordinado; la segunda, la relación de lo subordinado al superior; y la tercera, *la potencia* de subordinar al o a los súbditos (“*potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem*”), por lo que, siguiendo a San Ambrosio y Boecio se dice que “este nombre, *dominus*, es nombre de potestad”, y que el “dominio es cierta potestad con la que se coacciona al siervo” (“*dominus, nomen est potestatis; et Boetius dicit, quod dominium est potestas quaedam qua servus coercetur*”)³⁸.

Por tanto, *dominio* como relación se apoya en la *potestad* porque toda relación se refiere a algo que se encuentra en el sujeto y que la causa: “las relaciones se fundan en algo en el sujeto que es causa de las mismas, como la

36. Cfr. las referencias *supra*, citadas por Alberto Magno.

37. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, I, d. 2, expositio textus. *De potentia*, q. 7, a. 10, ob4: “Ergo res significata per hoc nomen dominus, realiter est in Deo”. Lo mismo en q. 7, a. 11, ob3, ob4 y ad4. Más desarrollado este tema en: “17. Orígenes teológicos de la noción moderna de propiedad”, en LÁZARO, M.; LEÓN FLORIDO, F. y MONTORO, E. (eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: La presencia de la teología en el pensamiento moderno*, Madrid / Porto, Síndesis, 2018.

38. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia* q. 7, a. 10, ad4: “quod hoc nomen, dominus, tria in suo intellectu includit: scilicet, potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi. Salvatur ergo huius significatio nominis in Deo quantum ad primum et tertium, non autem quantum ad secundum. Unde Ambrosius dicit, quod hoc nomen, dominus, nomen est potestatis; et Boetius dicit, quod dominium est potestas quaedam qua servus coercetur”.

igualdad se funda en la cantidad, y el dominio en la potestad³⁹. O, en otro lugar, defendiendo que el término dominio se afirma de Dios realmente, no por la relación que establece con la creatura sino por la *potestad* que causa dicha relación⁴⁰. Lo mismo se señala con otras palabras: todo aquello que se predica de Dios por las operaciones que realiza sobre las criaturas, se afirma también de él porque dan conocimiento de algo que está en Dios de manera absoluta “como la relación de dominio da a conocer en Dios la *potestad* con que gobierna a toda creatura”⁴¹.

Por tanto, en Tomás de Aquino se plantea la cuestión de si Dios es “señor” accidentalmente (*per accidens*) o lo es de manera esencial y por naturaleza (*per naturam*) según su propia naturaleza y esencia⁴², resolviendo el dominio como relación en lo que es como poder o actividad, en la esencia y *realidad divina*. El dominio expresa una actividad divina, un poder, como *cualidad*, pero también a la realidad o sustancia significada, la naturaleza divina: “en cuanto a aquello *a lo que se impone, que es la sustancia significada por el nombre*, y así, es un nombre de naturaleza, ya que ha sido impuesto para significar la naturaleza divina”⁴³. De manera que toda relación de dominio

39. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, I, d. 2, q. 1, a. 5: “relationes fundantur super aliquid quod est causa ipsarum in subjecto, sicut aequalitas supra quantitatem, et dominium supra potestatem”. Cfr. también: I, d. 22, q. 1, a. 4, ad3: “Ad tertium dicendum, quod quamvis huiusmodi nomina non ponant aliquid temporaliter in Deo, quia relationes illae temporales realiter in creaturis sunt, et in Deo solum secundum rationem, tamen in quantum innascuntur ex operationibus Dei in creaturas, dant intelligere aliquid quod in Deo est absolute; sicut relatio dominii dat intelligere in Deo potestatem qua universam creaturam gubernat. Unde patet etiam quod ista nomina reducuntur ad illa quae pertinent ad unitatem majestatis, sicut creator, dominus et huiusmodi, vel ad distinctionem personarum, sicut missus, incarnatus et huiusmodi”.

40. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, III, d. 2, q. 2, a. 2, q1a. 3, ad2: “sicut dominus realiter dicitur Deus, non propter relationem dominii realiter in ipso existentem, sed propter potestatem coercendi creaturam, ex qua talis relatio causatur”.

41. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, I, d. 22, q. 1, a. 4, ad3: “Ad tertium dicendum, quod quamvis huiusmodi nomina non ponant aliquid temporaliter in Deo, quia relationes illae temporales realiter in creaturis sunt, et in Deo solum secundum rationem, tamen in quantum innascuntur ex operationibus Dei in creaturas, dant intelligere aliquid quod in Deo est absolute; sicut relatio dominii dat intelligere in Deo potestatem qua universam creaturam gubernat. Unde patet etiam quod ista nomina reducuntur ad illa quae pertinent ad unitatem majestatis, sicut creator, dominus et huiusmodi, vel ad distinctionem personarum, sicut missus, incarnatus et huiusmodi”.

42. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c. 119; *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7, ob5; I, q. 96, a. 4, c.

43. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 2, expositio textus. Cfr. d. 2, q. 1, a. 5, “Vel quantum ad id cui imponitur, quod est substantia significata per nomen; et sic est

(y especialmente esta relación asimétrica entre el señor y lo sometido o dominado) se funda sobre una positiva realidad en la naturaleza o sustantividad del relato principal, la *potestad* divina⁴⁴.

3. LA PROPUESTA DE DOMINGO BÁÑEZ

Este rodeo por la discusión teológica medieval en torno a la atribución a la realidad divina de la realidad del dominio sirve para comprender el punto de partida de la argumentación de Domingo Báñez sobre el dominio, aun teniendo un marco problemático diferente, esto es, la adscripción al ser humano del dominio y la discusión de qué es y cómo se le atribuye.

Entre las conclusiones que presenta Báñez nos encontramos con la que dice: “este dominio no es una relación inherente al alma, sino una perfección absoluta”⁴⁵. Báñez, como se justifica a continuación, formula esta conclusión “contra algunos que defienden que el dominio consiste formalmente en una relación”⁴⁶, tanto real como de razón.

La argumentación de Domingo Báñez al respecto va a seguir el mismo movimiento que el realizado por el Aquinate manejando los textos ya citados: primero, “la facultad de utilizar una cosa para cualesquiera usos etc., no es formalmente una relación, sino una potestad absoluta ordenada a actos reales”⁴⁷.

La atribución del dominio a una relación se presentaba como la tesis más común. Por un lado, en el propio Aristóteles cuando en la *Politica* señala la realidad particular que hay entre dueño y siervo como relación⁴⁸ dentro del

nomen naturae, quia ad significandum divinam naturam est impositum. Ad secundum dicendum, quod relationes fundantur super aliquid quod est causa ipsarum in subjecto, sicut aequalitas supra quantitatem, et dominium supra potestatem. Unde dicit Boetius, quod dominium est potestas coercendi subditos; et Dionysius dicit, quod dominium est non pejorum, idest subditorum, excessus tantum, sed bonorum et pulchriorum omnimoda et perfecta possessio; vera et non cadere valens fortitudo. Ad hoc enim quod aliquis sit dominus requiruntur divitiae et potentia, et super haec duo fundatur relatio dominii. Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit dominus in Genesi”.

44. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 2, expositio textus; *De potentia*, q. 7, a. 10, ad4.

45. BÁÑEZ, D., *De dominio / Sobre el dominio*, op. cit., I, n. 25.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*.

48. ARISTÓTELES, *Politica*, 1253b 1-1255a 3; *Aristotelis Opera Omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, 5 vols., August Firmin Didot (ed.), Paris, Instituto Franciae Typographo, 1874-1878.

espacio doméstico, una relación que se denomina *heril*. Así, continuará Báñez: “lo que constituye el dominio es un predicamento de razón al decir que todo el ser del dueño está en función del siervo”⁴⁹.

Báñez recupera también las expresiones del Aquinate, en las que afirma que el dominio conlleva formalmente además de la potencia, una relación a los súbditos⁵⁰, aunque dicha relación se sustentara en una realidad positiva anterior, según los textos citados.

Por su lado, también Francisco de Vitoria recogía la noción de dominio en sentido estricto y propio como “cierta *eminencia y superioridad*”, como la *superpositio* albertiana y dionisiana⁵¹. Tampoco el maestro salmantino quedó satisfecho con la mera *superioridad*, y cita el texto del *De potentia* tomista para apoyar dicha *eminencia* en una *potestad*, aunque en Vitoria no hay un desarrollo

49. BÁÑEZ, D., *De dominio / Sobre el dominio*, op. cit., I, n. 25.

50. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 10, ad4: “hoc nomen, dominus, tria in suo intellectu includit: scilicet, *potentiam coercendi subditos*, et *ordinem ad subditos* qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi”; además de otros textos: *De potentia*, q. 7, a. 11, ad3: “sicut aliquis est idem sibi realiter, et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiae quam intellectus sub relatione intelligit: ita potestas coercendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos propter ordinem subditorum ad ipsum; et propter hoc dicitur dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod dominus esset, nullo existente intellectu”; *In libros Sententiarum*, I, d. 2, q. 1, a. 5, ad2: “relationes fundantur super aliquid quod est causa ipsarum in subjecto, sicut aequalitas supra quantitatem, et dominium supra potestatem. [...] aliquis sit dominus requiruntur divitiae et potentia, et super haec duo fundatur relatio dominio”; I, d. 30, q. 1, a. 3, ad2: “unde vere dominus et dici et intelligi posset, scilicet potentia coercendi subditos; sed non diceretur vel intelligeretur dominus secundum actum”; *Summa Theologiae*, III, q. 59, a. 1, co: “Primo quidem, potestas subditos coercendi, unde dicitur Eccli. VII, noli quaerere fieri iudex, nisi valeas virtute rumpere iniquitates”; *In De divinis nominibus*, cap. 12, pr. “Quae etiam non sufficeret nisi, tertio, adesset potestas continendi et coercendi subditos, alioquin excessus secundum bonorum abundantiam faceret ditioem vel meliorem, non autem dominum; et ideo, tertio, requiritur potestas regendi subditos. Hoc est ergo quod dicit quod dominatio non tantum est excessus peiorum, idest inferiorum quod pertinet ad sublimitatis gradum, sed etiam est perfecta et omnimoda possessio et pulchrorum et bonorum”.

51. VITORIA, F. DE, *De dominio / Sobre el dominio*, n. 6, “Santo Tomás en *De potentia* (q. 7, a. 10), donde pregunta si Dios es dueño desde la eternidad y antes de la creación del mundo, dice allí, en la respuesta al cuarto argumento, que para ser señor se requieren tres cosas, y una es que tenga potestad de obligar [*coercendi*] a los súbditos, y cita a San Ambrosio y a Boecio cuando afirman esto. Además señala que según este modo los príncipes se dicen señores –puesto que tienen dominio– y no así los súbditos. Y entendiendo el dominio de este modo no son lo mismo el dominio y el derecho”.

en que se justifique esta necesidad de fundar el término relativo en uno absoluto; el resto del tratado del dominio no considera esta línea de argumentación.

En la identificación de dominio y derecho, que se encuentra también incluida en la definición de dominio de Vitoria (en concreto, como una segunda acepción, que refleja el dominio con un sentido propio pero amplio)⁵², el dominio se reduce al sentido en que es utilizado en las obras jurídicas: se refiere pues a la relación de una persona con cosas a las que se atribuye su propiedad, uso, usufructo o posesión. Este otro sentido, el dominio como *relación*, tiene tras de sí la fundamentación de la relación en una *facultad*⁵³ (tal como los autores parisinos habían desarrollado a propósito del derecho)⁵⁴: tras el dominio se encuentra “la facultad de usar la cosa”⁵⁵.

52. *Ibidem*, n. 7.

53. En particular, Johannes Gerson y Conrado de Summenhart; cfr. al respecto el interés por la noción de facultad o potestad asociada al dominio como un punto de inflexión en la teoría subjetiva del derecho, según los estudios de GUZMÁN BRITO, A., “La doctrina del derecho-facultad o potestad de Francisco de Vitoria”, en: ASPE ARMELLA, V. y ZORROZA, M. I. (eds.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, Pamplona, Eunsa, 2014; *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, Madrid, Iustel, 2009; CARPINTERO, F., et al., *El derecho subjetivo en su historia*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003; FOLGADO, A., *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, Madrid, Graf. Color 1960; RODRÍGUEZ MOLINERO, M., “Los derechos humanos como subjetivización de los contenidos de derecho natural”; *Persona y derecho: revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos*, 30 (1990), pp. 295-306; TOSI, G., “A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escola de Salamanca e em Bartolomé de Las Casas”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003), pp. 577-587; “Raíces teológicas dos direitos subjetivos modernos: o conceito de dominium no debate sobre a questão indígena no séc. XVI”, *Prim@ Facie*, 4, 6 (2005), pp. 42-56. Otro autor que dará fuerza a la tesis que vincula el dominio con la facultad o potestad es Suárez: BACIERO, F. T., “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”, *Anuario Filosófico* 45 (2012), pp. 391-421.

54. En concreto: GERSON, J., *De potestate ecclesiastica et de origine iuris*, cons. 13 (*Opera omnia novo ordine digesta et in V tomos distributa*, Antuerpiae, 1706, t. 5, p. 250; reimpresión en *Opera omnia*, Louis Ellies Du Pin (ed.), Hildesheim, Georg Olms, 1987; *Oeuvres complètes*, vol. 5, Introduction, traduction et notes P. Glorieux, Paris, Desclée, 1965, p. 242): “Subjungamus de dominio, quod ita describi potest: dominium est potestas propinqua assumendi res alias vel ut alias in sui facultatem vel usum licitum secundum iura vel leges rationabiliter institutas”. Conrado de Summenhart: *De contractibus licitis atque illicitis Tractatus*, Apud Bernardum Iuntam, Venetiis, 1580: tract. I, q. 1, p. 1: “Ius est potestas vel facultas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis. Dominium autem est potestas vel facultas propinqua assumendi res alias in sui facultatem vel usum licitum secundum iura vel leges rationabiliter institutas”.

55. VITORIA, F. DE, *De dominio / Sobre el dominio*, op. cit., n. 7.

A la consideración de que el dominio como derecho fuera una relación, responderá Domingo Báñez que además “el derecho no es formalmente una relación [...], al ser también una cualidad moral ejecutiva del agente”⁵⁶.

Concluye Báñez remitiendo el dominio a “una perfección del alma y una dignidad del hombre”⁵⁷, motivo por el que “no es formalmente una relación”⁵⁸. Esta consideración, vinculada con la de Vitoria, abre a la fundamentación metafísica y antropológica del dominio que no es objeto de desarrollo aquí.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo del trabajo nos hemos introducido en la tesis central de qué sea el dominio, esa particular relación que el ser humano entabla con las cosas con las que vive y hace su vida en Domingo Báñez desde una perspectiva muy concreta: cómo en este autor de la denominada Segunda Escuela de Salamanca la revisión de qué sea esencialmente el dominio, más allá de la relación, está vinculada a la reactualización de una polémica medieval, al mismo tiempo que marca un diferente proceder con Vitoria, fundador de dicha escuela.

Por un lado, la cuestión teológica de la atribución del nombre de *Dominus* a Dios (un nombre relativo, y especialmente en su relación a la realidad creada) no podía considerarse apropiado para la divinidad, por lo que se plantea la atribución de la relación a una realidad superior que ostente dicha dominación, o bien a la *potestad* previa que justifique la relación de dominio. En Báñez y Vitoria vemos los ecos de esta polémica pero ya en medio de la explicación de la realidad formal del dominio humano sobre lo real. Y aquí, además de la diferencia de planteamientos que hay entre Vitoria y Báñez,

56. BÁÑEZ, D., *De dominio / Sobre el dominio*, op. cit., I, n. 25.

57. *Ibidem*. La aportación antropológica de Domingo Báñez ha sido trabajada de manera notable por GARCÍA CUADRADO, J. A., “El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de D. Báñez a la doctrina tomista”, *Anuario Filosófico*, 34 (2001), pp. 633-654; “Persona, naturaleza y *personalitas* en Domingo Báñez”, *Revista española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), pp. 101-110; “Origen y principio del alma humana: la interpretación de Domingo Báñez”, en: GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino*, op. cit., pp. 107-142.

58. BÁÑEZ, D., *De dominio / Sobre el dominio*, op. cit., I, n. 25. El desarrollo de esta propuesta, en la que no podemos detenernos aquí, había sido objeto de los párrafos anteriores al indagar el *sujeto* del dominio humano, tema que dejamos para otro trabajo.

considero que se refleja cómo la postura de Báñez matiza y prosigue la de quienes fueron sus referentes primeros –aquí especialmente Vitoria–, expresando de una manera más directa las implicaciones metafísicas del problema, abriendo una renovada concepción sobre la aportación sustancial de Báñez a la antropología⁵⁹.

59. Sería ésta una muestra del *talante metafísico* de Báñez, según lo expresaba BELDA, J., *La Escuela de Salamanca, op. cit.*, p. 159; para una especial iluminación antropológica en las teorías de Báñez, además de los citados podemos referirnos a: GARCÍA CUADRADO, J. A., *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, Pamplona, Eunsa, 1998.

LA CONCEPCIÓN ILUSTRADA DE LA EDUCACIÓN EN EL PROCESO DE REFORMAS DE LA UNIVERSIDAD SALMANTINA EN EL SIGLO XVIII

*The Enlightened conception of education at the of the reformist
process of the University of Salamanca in the XVIII century*

Arcadio GARCÍA PÉREZ
Universidad de Salamanca

Recibido: 19 de noviembre de 2017

Aceptado: 19 de marzo de 2018

RESUMEN

En la Universidad de Salamanca, mediado el siglo XVIII, aparece un grupo de profesores ilustrados que toma conciencia de la situación del retraso en que se encuentra con respecto a Europa. El medio utilizado para su transformación consistió fundamentalmente en la introducción de nuevos planes en las facultades de Medicina y Artes. La oposición interna de los grupos privilegiados de las facultades mayores obligó a que el proceso fuera lento. Esos cambios dan paso a una nueva manera de entender la función de la Universidad. Este proceso solo pudo culminar en los primeros años del siglo XIX cuando las circunstancias políticas y culturales propiciaron que fuera posible expresarse en libertad. Cómo se produjo el cambio, qué fines se proponían, quiénes fueron sus principales protagonistas son los hilos conductores de este artículo, en los que se plasma su concepción de la Universidad y su razón de ser, la enseñanza.

Palabras clave: Plan de estudios. Ciencias experimentales. Claustro de profesores. Facultades mayores

ABSTRACT

In the University of Salamanca, around the middle of the XVIII century, a group of Enlightened teachers realises how far behind the situation has

fallen in regard to the rest of Europe. The means by which they approached its transformation consisted mainly on the introduction of new programmes for the Faculties of Medicine and Arts. The internal opposition of the privileged groups belonging to the leading Faculties forced the process to be slow. Those changes open the way to a new understanding of the University's role. This process could only culminate at the beginning of the XIX century when political and cultural circumstances fostered the possibility of freedom of expression. How that change took place, the goals proposed, and who the main protagonists were, are the unifying threads of this article; and, finally, it is important to analyse where the Enlightened concept of University and education, and its reason for being, lies.

Key words: Programme of studies. Experimental Sciences. Faculty. Leading Faculties.

1. INTRODUCCIÓN

Las universidades fundadas en la Edad Media tuvieron como principal función la formación de teólogos, juristas y médicos. Cuando se inicia el siglo XVIII permanecen en la búsqueda del mismo objetivo. “Pero mientras en la Baja Edad Media esa función corresponde a la realidad –los teólogos tienen su puesto dentro de la cristiandad y los juristas robustecen con su teorías romanistas la autoridad real– en el siglo de la Revolución Industrial resultan funciones anacrónicas. Así lo expondrá la real cédula de 1768, iniciando su reforma”¹. El peso de la tradición, la rutina, el respeto supersticioso a la autoridad de Aristóteles y la escolástica la hacían el paradigma de la inmovilidad. Había una total despreocupación por el saber basado en la observación y la experimentación.

La Ilustración llega a las universidades españolas cuando el proceso de decadencia llevaba demasiado tiempo socavando sus cimientos. Su reacción fue tardía, cuando ya en Academias, en la Sociedad Económica de amigos del País y en otras instituciones se habían adoptado nuevos métodos y conocimientos científicos. Sin embargo, el propio prestigio secular de las universidades las mantuvo en pie y fueron capaces de ejercer su influencia e iniciar un proceso de renovación porque desde dentro percibieron sus deficiencias para dar respuesta a los nuevos retos. Los cambios que se produjeron en ellas en el último tercio del siglo XVIII se debieron en parte a un impulso político,

1. PUELLES BENÍTEZ, M. DE, *Educación e Ideología en la España Contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 33.

pues como escribe Mariano Peset: “Sólo cuando encuentra el apoyo de la corona en las reformas del XVIII se quebranta la vieja universidad, en parte”²; pero su mayor impulso surgió de su interior. El mayor empuje se debió a un puñado de ilustrados que en ellas había.

En el caso de la Universidad salmantina el interés y la constancia de algunos de sus miembros hizo que en los últimos años del siglo fuera cambiando su semblante, si bien el proceso que entonces se inicia no culminará hasta los primeros años del siglo XIX. Estos cambios se fueron produciendo a través de la renovación de los planes de estudio. Cómo se produjeron, qué objetivos buscaban, quiénes fueron sus principales protagonistas pondrán de manifiesto su concepción de la Universidad y su enseñanza.

Es algo generalmente admitido que las universidades españolas estaban en crisis desde el siglo XVII y la de Salamanca no era una excepción. Pero mediado el siglo aparecen los primeros síntomas de crítica interna. Una de las primeras manifestaciones de la desazón producida en algunos de sus profesores se encuentra en el *Informe* que Antonio Tavira y Almazán hace en 1767 al fiscal Campomanes³. En él señala las deficiencias que son la causa del estado de “lástima y decaimiento” y propone soluciones. La mayor parte de sus deficiencias se refieren a la relajación e incumplimiento de sus normas. Y, aunque apunta al abuso de la filosofía aristotélico-escolástica y la ausencia de los saberes útiles, no le convencen las filosofías modernas. De las ciencias solo recoge de buen grado la física de Newton. Entiende que si han de hacerse reformas, serían fundamentalmente para cumplir con los estatutos. El documento permite conocer la estructura de los saberes, que seguía siendo jerárquica, y se mantenía el objetivo secular de cada una de las facultades.

2. FACULTAD DE MEDICINA

En 1766 la Facultad de Medicina, igualmente consciente de la situación y de la necesidad de incorporar algunas de las ciencias, que le serían muy útiles, acomete su reforma. El 20 de noviembre de ese año esta facultad presenta al Claustro un plan, que, en términos generales, le pareció aceptable. Solo le

2. PESET REIG, M., “La monarquía absoluta y las universidades”, *Revista de Historia*, (Oporto), 6 (1985), p. 171.

3. *Plan que para la reforma de la Universidad de Salamanca escribió el doctor Tavira por orden del Ilmo. señor don Pedro Rodríguez Campomanes, fiscal de la Cámara* (en Madrid, a 28 de julio de 1767). Puede verse en SAUGNIEUX, J., *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807)*, Salamanca, Universidad de Salamanca y Centro de Estudios del siglo XVIII de la Universidad de Oviedo, 1986, pp. 109-122.

puso reparos a la inclusión de manuales de autores no católicos, como los *Elementa Philosophiae rationalis...* de J. G. Heinecio, *Elementa Physicae...* de P. van Musschembroek y las obras médicas de Herman Boerhaave⁴. Con él pasa de los usos memorísticos y de apuntes al de manejo de manuales y libros de carácter científico. Sus redactores fueron los doctores de Medicina Juan Martín López y Juan Agustín de Medina. Estuvo retenido en la Universidad alegándose distintos motivos hasta que en agosto se tomó la decisión de enviarlo al Consejo Supremo⁵, que en 1771 lo incluye en el *Plan de Estudios de la Universidad de Salamanca* de este año⁶; y que también se extendió a las Universidades de Valladolid y Alcalá de Henares.

El plan reconoce once puntos sobre los que ha de recaer la reforma y cuyas deficiencias trata de corregir⁷. Las seis cátedras que componían la facultad son sustituidas por otras tantas. Son estas: dos de Instituciones, dos de Aforismos, una de Anatomía y otra de Cirugía. Recomienda un buen número de manuales y tratados de autores modernos. Destaca entre ellos el de *Viribus medicamentorum* de Herman Boërhaave⁸, de reconocido prestigio en toda Europa así como a sus discípulos y comentaristas.

En el acta del Claustro de ese día, 20 de noviembre, se reconoce que todas las facultades estaban preparando planes propios: “[...] siendo unos del parecer se imprima, y los demás planes que se disponga. Otros, que antes se mire con todo cuidado y se aguarde a juntar los demás planes [...]”⁹. De esos otros no se volvió a saber nada hasta que el Consejo por una orden de 28 de noviembre de 1770 le solicitó uno para toda la Universidad. No sólo existieron inquietudes y deseos de cambio, sino que estos dieron paso a los hechos.

4. A.U.S., *Libro de Claustros*, 233, f. 15v y *Libro de Claustros* 234, f. 4r-4v.

5. A.U.S., *Libro de Claustros*, 233, f. 151v; A.U.S., *Libro de Claustros*, 234, ff. 3v-5v, 52v-53r, 70v-76r, 77r-79v. A.U.S., *Libro de Claustros* 234, f. 83v. Carta Orden de 30 de mayo de 1767 pidiendo un informe a la Universidad. *Colección de Reales Decretos, Órdenes y Cédulas de Su Majestad (que Dios guarde) de las Reales Provisiones y Cartas-Órdenes del Real Consejo de Castilla, dirigidos a esta Universidad de Salamanca, para su gobierno desde 1760 y siguientes hasta 1770*, Salamanca, Eugenio García Honorato, Impresor de dicha Real Universidad y Nicolás Villagordo y Alcaraz, p. 60.

6. “Esta Facultad, por medio de Comisarios nombrados por el Claustro pleno, de veynte y dos de Noviembre de mil setecientos sesenta y seys, tiene formado un Plan de enseñanza de la Medicina en esta Universidad, que aprobó la misma, y en que después ha entendido el Real Consejo, y de cuya orden vino á informe del Colegio médico, quien le tiene dado”. *Plan de Estudios de la Universidad de Salamanca, aprobado por el Consejo*, Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1772, pp. 22-23.

7. *Ibidem*, pp. 28-38.

8. *Ibidem*, p. 35.

9. A.U.S., *Libro de Claustros*, 234, f. 5.

El plan de Medicina era ciertamente un plan avanzado para su tiempo. Suponía dar un paso en su actualización, pero no se puso en práctica adecuadamente, por lo que no surtió el efecto deseado y los médicos salían mal preparados. Como consecuencia, unos años más tarde, en marzo de 1789, y pocos meses después de haber tomado posesión del Rectorado D. Diego Muñoz Torrero¹⁰, el Claustro acuerda que todas las Facultades formen planes nuevos y nombren comisiones para llevarlos a efecto. Se excluyó al Colegio de Filosofía porque el suyo ya estaba redactando. La comisión de Medicina quedó formada por los doctores José Antonio Zepa e Isidoro Alonso Campal¹¹. El 31 de julio presentaron su plan al Claustro¹². La razón principal, que les movió, fue el escaso aprovechamiento que los estudiantes hacían porque les faltaba preparación previa y por las carencias de la propia Facultad, pues algunas disciplinas no se “practicaban” y en otras fallaba el método. Para acceder a Medicina –dicen sus redactores en el nuevo proyecto que presentan al Claustro en 1789– deben “llevarse ya el espíritu abierto, ilustrado y surtido de muchos conocimientos de Matemáticas, Física, Botánica, Química, Farmacia y Anatomía, que son el fundamento de las Instituciones”¹³, de los que ahora carecen. “Conservamos en él –siguen diciendo– las ideas esenciales del que actualmente gobierna porque a la verdad no se pueden mejorar, pero se han modificado y extendido en este según se ha juzgado que conviene para la mejor y más sólida formación de la juventud y para que todas las partes de la medicina y de las ciencias naturales sus auxiliares se cultiven y enseñen en esta Universidad”¹⁴. Pues “[...] todos los progresos de la Medicina teórica y práctica ha hecho desde el siglo XVI en adelante se deben a la feliz restauración de todas estas ciencias [...]”¹⁵. Y no solo han de llevar unas buenas bases, sino que han de acometer de modo riguroso el estudio de las materias propiamente médicas: Fisiología, Higiene, Patología, Semeiótica y Terapéutica siguiendo un orden lógico teniendo en cuenta el contenido de cada una. Echan en falta un laboratorio de química, un jardín botánico y un museo de simples, pero carecen de medios económicos para su creación. Subrayan la importancia de un estudio más amplio y profundo de la Anatomía acompañado de disección de cadáveres. Insisten en el estudio profundo de los *Aforismos prácticos* de Herman Bøerhaave. Reconocen la falta de práctica

10. En el Claustro Pleno de 20 de marzo de 1789. A.U.S., *Libro de Claustros*, 247, f. 404v.

11. *Ibidem*

12. *Ibidem*, ff. 621r-623v.

13. *Ibidem*, f. 623v

14. *Ibidem*, f. 623.

15. A.U.S., *Libro de Claustro*, 252, ff. 133r.

médica, por lo que establecen dos años más conducidos por un profesor en la asistencia a enfermos en una nueva Cátedra de Prácticas. Así pues, tratan de actualizar e introducir el conocimiento teórico y, sobre todo, práctico de las ciencias de la medicina y las que constituyen su base científica.

El 31 de julio de 1789 presentaron el proyecto al Claustro, pero este no lo aprobó¹⁶. Todavía no estaba preparado para aceptar más cambios. En las votaciones se van perfilando los grupos de los que son partidarios del cambio y los que permanecen en posiciones tradicionales. Entre los primeros están los profesores de los colegios de Medicina y Artes, el rector Muñoz Torrero y los profesores Francisco Sempere, Juan Meléndez Valdés, Francisco Forcada, Francisco Candamo, Ramón de Salas y Cortés, Santos Robles, Manuel Caballero y Alberto de la Mota.

Su objetivo era la actualización científica. No querían quedarse rezagados con respecto a los centros punteros. Puede comprobarse en la simple lectura del plan, pero un dato lo hace si cabe más elocuente. Piden que se dote con un salario digno a sus profesores para que los de Botánica, Química y Primeras Instituciones, a cuyo cargo está la enseñanza de la Historia Natural, se renueven asistiendo los meses de vacaciones a los colegios de Cirugía de Madrid, Barcelona y Cádiz¹⁷.

Por el momento las cosas quedaron como estaban, pero desde dentro había quienes no se sentían cómodos con la situación. Por otro lado, la Universidad no había dado respuesta a varias instancias del Consejo, como la que realiza en octubre de 1784 pidiéndole explicaciones de los malos exámenes que hacían en el Real Protomedicato¹⁸ o al problema que se le planteaba a los médicos, que para rehabilitarse, tenían que cursar un año en la cátedra de Prácticas del Hospital General de Madrid¹⁹. Tampoco había dado respuesta a las repetidas instancias del Consejo sobre la formación de un jardín botánico, un laboratorio de química y un museo de simples²⁰. Estas razones mueven al Claustro en octubre de 1795 a instar a que el Colegio de Medicina forme un plan. Entonces presenta el mismo de 1789 con algunas pequeñas modificaciones. Fue aprobado por el Claustro de 20 de marzo de 1797 y por el Consejo Supremo por Real Decreto de 29 de septiembre de 1799.

Cuando comienza el siglo XIX en la Universidad salamantina se cursaban Cirugía y Medicina en la misma facultad, pero por Real Orden de 18 de

16. A.U.S., *Libro de Claustros*, 247, ff. 621r-623v.

17. A.U.S., *Libro de Claustros*, 252, f. 637v.

18. A.U.S., *Libro de Claustros*, 247, f. 623v.

19. *Carta Orden de 16 de junio de 1795*. A.U.S., *Libro de Claustros*, 251, f. 245.

20. A.U.S., *Libro de Claustros*, 251, ff. 245v, 246v-247r.

mayo de 1801 estas quedan separadas. Al año siguiente por una Real Resolución de 7 de octubre desaparece Cirugía y la Universidad pasa de nuevo a formar otro plan ya solo de Medicina, que fue aprobado en enero de 1804. En líneas generales se mantiene el aprobado en 1801. Esta es la razón por la que quedó excluido de la reforma de la Universidad que se hizo en 1807.

3. COLEGIO DE ARTES

En el texto que la Universidad presenta al Consejo en respuesta a la orden de 28 de noviembre de 1770, por la que se le insta a formar un plan de enseñanza, se mantiene todavía la visión del saber heredada desde la Edad Media: formar médicos y funcionarios civiles y eclesiásticos. El Colegio de Artes o Facultad de Filosofía era el encargado de preparar a los jóvenes para ingresar en las facultades mayores, Teología y Leyes. Los redactores de este *Informe*, que envían al Consejo, conciben todavía la función de la filosofía en la Universidad como un saber al servicio de esas facultades. Dice el Informe: “[...] que la Facultad de Artes de que vamos á hablar, y significar el método que juzgamos más conveniente, no se ha de entender según toda la extensión que tiene esta Facultad, baxo de cuyos vastos términos están comprehendidas todas las Artes liberales, y mecánicas, las Matemáticas, Aritmética, Música, y las partes todas que concierne la Física natural.... La Facultad de Artes de que vamos á hablar, es la que hasta aquí se ha practicado, y enseñado en estas Aulas, y creemos que se debe enseñar en donde quiera que florezca la verdadera sabiduría”. Así pues, como lo que se enseña en Artes es lo que sirve de fundamento a las facultades mayores, tal como está planteada su enseñanza, añaden: “no nos podemos apartar del Sistema del Perípato”²¹. Pero conocen la filosofía moderna, y aunque no la consideren apta en su totalidad para cumplir con la función de “ancilla theologiae”, acomodándola de alguna manera, podría ser útil. De hecho la Universidad se ofreció a formar un “*Curso de Filosofía*”, en el que se podían asociar antiguos y nuevos saberes, es decir, construir una filosofía ecléctica²². No quedó en simple promesa, sino que iniciaron la redacción de este *Curso de Filosofía*. Dice Cuesta Dutari que es “la más noble empresa de la Universidad en la segunda parte del siglo XVIII”²³;

21. *Plan de Estudios de la Universidad de Salamanca...*, pp. 13 y 16.

22. *Ibidem*, p. 21.

23. CUESTA DUTARI, N., *El maestro Juan Justo García. Presbítero natural de Zafra 1752-1830, segundo catedrático de Álgebra de la Universidad de Salamanca desde 1774 y creador del Colegio de Filosofía en 1792*, vol. II, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974, p. 112.

y Vicente Muñoz reconoce que “ésta y la organización ulterior de los artistas son las dos empresas de mayor envergadura que ocupan a Salamanca en el último cuarto del siglo XVIII”²⁴. Para la redacción del *Curso* fueron designados los doctores Juan Martínez Nieto, que se encargaría de la Física; Isidoro Alonso, que lo haría de la Lógica; e Ildefonso Sáez de la Metafísica y la Ética. La redacción se prolongó hasta 1784, año en que fueron entregados al Consejo los últimos manuscritos de la Física. Podía haber sido uno de los primeros asaltos serios a la filosofía escolástica, pero aquellos escritos se perdieron y solo han sido recuperados, después de 200 años, cuatro de los volúmenes de Física General. Sobre el sentido de esta obra escribe el profesor Albares: “el espíritu del Curso es ecléctico, pero la condición y formación filosófica y teológica de Martínez Nieto le llevan, aun aceptando las doctrinas de los modernos, e incluso reconociendo en algún caso la mayor superioridad y claridad de éstos sobre los antiguos, a moverse dentro del campo acotado por la compatibilidad con la doctrina oficial de la Iglesia y por la Biblia”²⁵. Los redactores escribieron sus manuales desde los supuestos de su formación filosófica escolástica e introduciendo en cada cuestión los elementos de la filosofía moderna compatibles con la teología cristiana. A pesar de su esfuerzo por introducir elementos de la filosofía moderna, en los tres estaba presente su formación eclesiástica, dominante en la Universidad, y su compromiso con el dogma.

Los maestros de Artes, igual que los profesores de Medicina, se dieron cuenta de los límites en que se movía la filosofía y el saber científico con *el Plan de Estudios* de 1771. Pues “a lo más que se llegó fue a una cierta revisión de los métodos de estudio, libros de texto y disciplina general [...], pero sin que afectara a la estructura general del saber”²⁶. La organización jerárquica de las facultades, así como el pensamiento aristotélico y escolástico seguían dominando. En consecuencia la filosofía continuaba ocupando un puesto secundario respecto de las otras facultades. Por otro lado, sus cátedras de regencia de Artes eran ocupadas habitualmente por individuos titulados en las otras facultades que esperaban a que se produjeran vacantes en ellas y, en consecuencia, si las obtenían abandonaban las de

24. DELGADO MUÑOZ, V., *Filosofía y Teología en Salamanca (1772-1796) a través del pensamiento de Juan Martínez Nieto*, Madrid, Instituto Francisco Suárez del CSIC, 1981, p. 13.

25. ALBARES ALBARES, R., “La filosofía, siglo XVIII-XIX”, *Historia de la Universidad de Salamanca*, III, 1. *Saberes y confluencias*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, p. 607.

26. HEREDIA SORIANO, A., “Reivindicación de la Filosofía en la Universidad de Salamanca (1787-1788)”, *La Ciudad de Dios*, vol. CCVII, núm. 3 (1994), p. 808.

Artes. Faltaba continuidad, no existía un cuerpo formal de profesores de filosofía²⁷.

La primera tentativa de cambio que de modo oficial realizó el Colegio de Artes se manifestó en el claustro de 9 de abril de 1779, siendo rector Ramón de Salas y Cortés. En él los maestros Judas Thadeo Ortiz Gallardo y Juan Justo García presentan un plan de reforma²⁸. Antes de que transcurriera un mes, la junta nombrada para revisarlo e informarlo, ya lo tenía preparado²⁹. Los redactores expresan la importancia de la reforma, que pretenden: “Porque está firmemente persuadido de la utilidad de este Colegio, de la falta que haze en el día, y de que sin él jamás podrán estudiarse con solidez estos fundamentos de las demás ciencias”³⁰. Aquí ya aparecen las líneas básicas del proyecto, que permanecerán en su versión posterior aprobada por el Consejo en 1792. La intención era formar una facultad independiente e igual a las otras. Era el modo en que las ciencias se desarrollaran libres e independientes y que la Facultad de Artes gozase de las mismas “*preeminencias*” que las otras. No debe haber distinción entre maestros y doctores porque todos se someten a las mismas pruebas. Todos sus profesores habrían de alcanzar en un año la titulación más alta y las cátedras de regencia se convertirían en perpetuas. Se formaría una facultad de Filosofía y Matemáticas reunidas porque su estudio es “*utilísimo a la Nación*”. Bajo el nombre de Matemáticas incluyen una serie de ciencias, que programan en cuatro cursos: en primero estudiarían Aritmética, Geometría y Álgebra; en segundo, Estática, Alquimia, Hidráulica, Hidrostática, Aerometría y alguna de menor consideración; en tercero, Óptica y Gnomónica; en cuarto, Cosmografía, Astronomía y Cronología. Quieren sustituir las sabinas por *Actos pro Universitate et Chatedra* e introducir Derecho Natural y de Gentes en la cátedra de Filosofía Moral para los que van a hacer leyes, y Física Experimental para los de medicina. Y si se juzga conveniente, la creación de una Cátedra de Química y Botánica. Una y otra vez aparece la idea de potenciar las ciencias experimentales, que gozarían de autonomía e independencia.

Un cambio así no era fácilmente asimilable todavía por muchos de los claustrales. Sometido a examen, el 15 de junio el Claustro decidió: “que por

27. Para estas cuestiones relacionadas con el Colegio de Filosofía puede consultarse RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, S., *Renacimiento universitario salmantino a finales del siglo XVIII. Ideología liberal del Dr. Ramón de Salas y Cortés*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1979, pp. 13-38. García Pérez, A., *La Escuela Ilustrada Salmantina: Miguel Martel (1754-1835)*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, pp. 89-103.

28. A.U.S. *Libro de Claustros*, 241, ff. 83r-84v.

29. *Ibidem*, f. 99v. El plan: ff. 100r-103v,

30. *Ibidem*, f. 100.

ahora se suspenda el Plan formado por la Junta sobre erección del Colegio de Artes³¹. Juan Justo García en colaboración con Antonio José Roldán, catedrático de derecho, y Gaspar González Candamo, catedrático de Hebreo, envían al Rey una representación en julio de 1785 solicitando ayuda para poner remedio a la situación³². Pero no tuvieron respuesta.

Nueve años más tarde, en mayo de 1788, el rector Muñoz Torrero invita de nuevo al Claustro a que acceda a que se forme un plan para el Colegio de Filosofía³³. Una comisión que se nombró para su redacción se limitó a hacer unos arreglos sobre el presentado en 1779³⁴. Esta vez el Claustro lo aprobó por una amplia mayoría en junio y lo envió al Consejo.

Firmaron el plan Muñoz Torrero, como Rector, y los profesores M. Alonso, Dr. Encina, M. Hinojosa, Campal, Ortiz Gallardo y Justo García. Fue aprobado por una real provisión de 7 de noviembre de 1792³⁵, pero excluyendo de él aquellos apartados que afectaban a las Facultades de Medicina y Leyes.

Con este cambio se avanzaba un paso en la emancipación del Colegio de Artes. No se renunciaba a la formación lógica y metafísica, que se consideraba imprescindible a las facultades mayores, pero al mismo tiempo se introducían las ciencias de gran utilidad para la medicina y para el conocimiento en general. Aunque la filosofía conservaba su faceta de saber auxiliar, se erigía, por su propia naturaleza, en saber autónomo y libre.

Tampoco se distinguió esta Universidad por sus aportaciones al *Plan de Estudios* de 1771 en las Facultades de Teología y Leyes. Por lo que hace a Leyes sus cambios no gustaron al Consejo, el cual le propuso seguir las presentadas por la Universidad de Valladolid, que respetaba el contenido romanista esencial, pero por modernos manuales o en su defecto por autores como Vinnio o Heineccio. Se introducía el Derecho real, que junto con las instituciones canónicas completaban dos años de estudios prácticos, tras el bachillerato, pero no se le propuso la creación de cátedra de Derecho Natural y de Gentes. En Cánones se imponían los planteamientos regalistas del Consejo, primando el Derecho conciliar (Decreto) sobre el pontificio (Decretales), y éste último por autores regalistas: Cironio, Van Espen, etc. Se completaba con el estudio de los Concilios generales y nacionales.

31. *Ibidem*, f. 122r.

32. A.H.N., Consejo, Leg. 5465.

33. A.U.S., *Libro de Claustros*, 247, f. 103.

34. *Ibidem*, ff. 120v-121v. Estaba formada por el rector, Diego Muñoz Torrero, Fr. Antonio José de Alba, Pedro Julián de la Encina, Martín Hinojosa, Alonso Campal, Judas Thadeo Ortiz y Juan Justo García.

35. *Ibidem*, ff. 3r-25v.

Por último, en la facultad de Teología, a instancia de Campomanes, se impuso la corriente tomista, frente a la posición de la propia Universidad que pretendía conservar la enseñanza de las distintas escuelas. Los estudios más innovadores (Biblia, Historia de la Iglesia, Concilios, etc.) aparecían en la licenciatura.

4. UNIDAD DEL SABER

La toma de conciencia de la situación en que se encuentra la ciencia en la Universidad salmantina y el deseo de salir de ella era compartido ya por muchos de sus miembros en especial de las facultades de Medicina y Artes, como hemos ido viendo. En el Claustro Pleno de 7 de diciembre 1787 estos Colegios presentan un memorial quejándose de la graduación de las facultades, es decir, de que todos los miembros de las facultades mayores, aunque fueran menos antiguos, se colocaban delante de ellos. Era esta otra de las razones, además de sus emolumentos y el tiempo limitado de su ejercicio (tres cursos), del escaso prestigio de sus profesores y del estancamiento de la Facultad de Artes. Comienza el memorial diciendo: “Los colegios de Medicina y Filosofía de V.S.L. habiendo pensado seriamente sobre los medios que puedan conducir a que se cultiven en este General Estudio las ciencias de su campo con el ardor y fruto que en toda la Europa sabia, han creído que deben comenzar solicitando se quite para siempre entre sus individuos de V.S. la extraña graduación de Facultades [...]”³⁶. Su objetivo es manifiesto, igualarse a Europa. Veían en la desaparición de la gradación el medio para potenciar el conocimiento científico al margen de toda tutela y de su posible servicio a las facultades mayores, Teología y Leyes. El manifiesto defiende la igualdad de todas las ciencias. Únicamente podría exceptuarse la parte revelada de la Teología. El resto de los saberes científicos ocupan el mismo grado o nivel, pues no hay más que un solo saber fruto de la razón. Cada especialidad estudia una de sus diferentes ramas. Los componentes de las distintas facultades solo se distinguen en el esmero con que cada uno procura desempeñar su función. No puede existir otra distinción que la antigüedad en el grado³⁷. El único argumento en que se basaba la situación era el de la tradición³⁸. Lo firmaban los profesores de los colegios de Medicina y Artes, los doctores Manuel Secades, Manuel Alonso Medina, José Recacho Álvarez, Francisco de Otero,

36. *Ibidem*, f. 14r.

37. *Ibidem*, ff. 14r-15v.

38. *Ibidem*, ff. 19r y 19v.

José Antonio Zepa, Isidoro Alonso Campal y los maestros Juan Justo García y Judas Thadeo Ortiz Gallardo³⁹.

Diego Muñoz Torrero, nombrado rector el mes anterior, es el gran impulsor del cambio. Tras la lectura del memorial dirige al Claustro estas palabras. Entre otras cosas le dice: “Pero contemplando que toda la Nación tiene el justo derecho que la Universidad no piense en otra cosa más que en proporcionar a los jóvenes los medios necesarios para hacer sólidos progresos en las facultades respectivas a que se aplican, juzgo ser de su obligación contribuir de su parte para poner a aquella el debido honor y estimación a la Medicina y a la Filosofía, que son las únicas que ocupan la atención de las principales Academias de la Europa”⁴⁰. Una vez más aparece la referencia a Europa como modelo a imitar para el desarrollo de las ciencias.

Aunque algunos de los miembros de las facultades mayores apoyaron a los Colegios de Medicina y Filosofía, la mayoría se inhibió decidiendo no mezclarse en este asunto y dejando que el Real Consejo decidiera sobre él⁴¹. Apoyaron la propuesta de reforma otros destacados miembros del Claustro como Ramón de Salas, Manuel Caballero, Francisco Candamo y Juan Meléndez Valdés, que presentó su voto por escrito. En él manifiesta su convicción de la utilidad del cambio para implantar una buena filosofía, en la que estamos “lastimosamente atrasados”. Pide al Claustro que se conceda lo solicitado por el Colegio sin necesidad de recurrir al Consejo; e insta al Rector para que convoque sin demora al Claustro para tratar esta cuestión. Une al anterior otro escrito en el que está convencido de la igualdad de todas las ciencias y de lo necesaria que es esta igualdad en las actuales circunstancias. Desafía, depositando cincuenta doblones, a quien por escrito se atreva a defender lo contrario⁴².

Los maestros Judas Thadeo Ortiz Gallardo y Juan Justo García presentan otro, en el que sostienen que las matemáticas son las únicas ciencias exactas, a las que sigue la filosofía moderna; y que al resto de saberes (la teología, la jurisprudencia y la medicina) le vienen sus adelantos de la filosofía, madre de todas ellas. Piden la igualdad de todas las facultades y que se tenga en cuenta únicamente la antigüedad de cada individuo en su cátedra⁴³. Más allá de dilucidar aquí el lugar que a cada uno corresponde es el lugar y categoría de las ciencias lo que se discute.

39. *Ibidem*, f. 14r.

40. *Ibidem*, ff. 18r y 18v.

41. *Ibidem*, ff. 36v, 48v, 88r

42. *Ibidem*, ff. 92r y 92v.

43. *Ibidem*, ff. 93r-93v.

Las Facultades de Teología y Leyes no estaban conformes con el cambio y pronto buscaron la manera de que el Colegio de Filosofía volviera a su anterior situación. En 1796 encuentran una excusa con motivo de la defensa de unas conclusiones de Filosofía Moral que iba a presentar el Dr. Alfonso Sampelayo y García. El Censor Regio, doctor Ocampo, las censura y las denuncia ante el Consejo, quien por Carta Orden de 21 de mayo manda reunirse a la Universidad con exclusión de los filósofos y consiliarios para que informara si convendría suprimir el Colegio de Filosofía o devolverlo al estado de 1771, y que se le remitieran sus conclusiones y votos particulares, si los hubiera⁴⁴. Hubo posiciones muy diversas. Algunos presentaron sus opiniones más radicales a favor o en contra por escrito, de las cuales queda constancia en el Libro de Claustros⁴⁵.

Para tratar sobre la posible supresión del Colegio y expulsión de sus catedráticos se reunió el Claustro sin los filósofos el 11 de julio. El resultado que arrojó la votación fue el de 26 votos a favor de la separación de los profesores de sus cátedras, 3 pidieron la extinción del Colegio, 37 presentaron propuestas diversas y uno fue nulo. No hubo, pues, acuerdo.

El Fiscal del Consejo, Juan Forner, que conocía bien el ambiente de la Universidad porque había estudiado en ella, en noviembre de 1796 redacta un amplio informe⁴⁶, con el que vino a poner tranquilidad. En él se reconocen los errores de unos y de otros, inclinándose a favor del Colegio y poniendo de relieve la mentalidad reaccionaria de los teólogos. Algo más de dos años más tarde por Carta Orden de 4 de febrero de 1799, el Ministro de Gracia y Justicia, D. José Antonio Caballero⁴⁷, que había sido miembro de esta Universidad, la insta con la mejor voluntad a dar por terminada la disputa de modo que cada uno reconozca sus errores y excesos, y establece algunos principios generales, como el de que nadie podrá enseñar en la Facultad de Filosofía que no sea licenciado por alguna de las facultades mayores. Esto significó una vuelta atrás. Abría de nuevo la puerta a las facultades mayores para que se hicieran con el Colegio de Filosofía. Hacía imposible su renovación o la creación de un colegio propiamente de filósofos y matemáticos independientes.

44. A.U.S., *Libro de Claustros*, 251, f. 406.

45. *Ibidem*, ff. 406-421, 441r-447r, 449r-452v, 478v-510r. Sobre estos debates entre facultades puede consultarse CUESTA DUTARI, N., *Filosofía natural y pugna de facultades en la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Imp. Comercial Salmantina, 1971.

46. “Informe producido por el Sr. Fiscal Real y Supremo Consejo de Castilla, en el expediente formado por queja de varios individuos de la Real Universidad de Salamanca contra el Colegio de Maestros de Filosofía de ella”, 1796, en: VILLAR Y DIAZ, A., *Memoria histórica de la Universidad de Salamanca*, Imprenta de Oliva y Hermano, 1869, pp. 313-368.

47. CUESTA DUTARI, N., *Filosofía natural y pugna de facultades en la Universidad de Salamanca*, op. cit., I, p. 554.

5. CÉDULA REAL DE 1807

En los primeros meses del año 1807 los profesores Martín Hinojosa y Miguel Martel se trasladan a Madrid llamados por el Ministro José Antonio Caballero para redactar un plan de enseñanza para la Universidad salmantina y por extensión para todas las universidades de la España. El resultado se plasmó en la *Real Cédula* de 1807⁴⁸.

Por la Real Orden de 31 de agosto de 1806 quedan excluidas de esta reforma las facultades de Medicina y Artes, puesto que estas la habían tenido hacía poco tiempo. Sus redactores tampoco pudieron cambiar e introducir todo lo que les hubiera gustado porque el Ministro les advirtió de que debían obrar con la máxima cautela para no comprometerlo. Thiebault conoce a Miguel Martel y lo invita a colaborar en el *Informe* que dirige a José Bonaparte en 1811. En él escribe: “Debe, no obstante, observarse que se influyó tanto sobre los doctores Hinojosa y Martel, que la mayor parte de su trabajo fue bien distinto de sus ideas”⁴⁹. Para la Facultad de Filosofía se limitan, por tanto, a señalar los manuales que habría de seguirse en cada materia y a dar una serie de consejos para su enseñanza. En las materias científicas insisten en el método de observación y experimentación. “La Física –dicen– se enseñará únicamente en la cátedra conocida hasta aquí con el nombre de experimental, porque dándose en el teatro propio de su instituto, hace patentes con experiencias y observaciones prácticas las verdades que de otra suerte quedan envueltas en confusión y oscuridad”⁵⁰. Otro tanto debería ser el método de la Química; “[...] debiéndose detener además todo el tiempo que lo exija la necesidad de ejecutar análisis ó experiencias, sin las cuales es imposible conseguir la instrucción que se desea en esta materia”⁵¹. Enfatizan la condición de ciencias prácticas y el método experimental en un apartado, en el que añaden: “Todos los Catedráticos podrán hacer uso en el teatro de las máquinas é instrumentos convenientes para la mejor explicación de sus asignaturas”⁵².

Del resto de facultades solo la de Leyes merece cierta atención. En la Universidad salmantina no existía cátedra de Derecho Natural. Cuando, tras la

48. *Real Cédula de S.M. y Señores del Consejo por la cual se reduce el número de Universidades literarias del Reyno; se agregan las suprimidas a las que quedan, según su localidad; se manda observar en ellas el plan de Estudios aprobado para la de Salamanca en la forma que se expresa*, Madrid, Imprenta Real, 1807.

49. A.Ú.S., *Libro de Claustros*, 257, f. 155, p. 38.

50. *Real Cédula de S.M. y Señores del Consejo...*, p. 7, apdo. 4.

51. *Ibidem*, p. 7, apdo. 5.

52. *Ibidem*, p. 7, apdo. 9.

Revolución francesa, el Gobierno obliga a la supresión de estas cátedras, lógicamente a esta no le afectó⁵³ porque solo se estudiaban unas nociones generales del Derecho Natural en la cátedra de Filosofía Moral. Es ahora, en este plan de 1807, cuando se crea la cátedra de Economía Política y se le asigna como “método” *La riqueza de las Naciones* de Adam Smith y, cuando acabe de aparecer, lo será la obra de Jean-Baptiste Say⁵⁴ (*Tratado de Economía Política*). Por último señalaron que en la cátedra de Historia de los Elementos del Derecho se siga el texto de J. Heinecio.

Si este plan de 1807 resulta interesante no es tanto por las reformas de sus estudios, sino porque, además de la supresión de once universidades menores, con él se consumó el centralismo estatal iniciado en marzo de 1769 con el nombramiento de directores de las universidades, la creación de censores regios en 1770, etc. De una independencia más o menos tutelada, se pasó al control estatal. La dirección se realizará verticalmente: Rey, Ministro, Consejo de Castilla, Rector. Desaparecen las estructuras intermedias cuyos representantes habían sobrellevado y gozado de los deberes y derechos correspondientes. También el poder de la Iglesia, determinante incluso en lo económico, declina en beneficio del poder del Estado. Precisamente la falta de recursos económicos de la Universidad limitaba sus proyectos de reforma y buscaba el amparo estatal para cubrir sus necesidades.

A pesar de las limitaciones, este periodo al que nos estamos refiriendo fue valorado positivamente por Vidal y Díaz cuando en la *Reseña Histórica de la Universidad de Salamanca*, escribe: “En una palabra, durante el periodo que estamos historiando y los primeros siete años del siglo XIX, florecían en esta Escuela general todas las disciplinas de la ciencia, con tendencia visible á incorporarse con la marcha del pensamiento europeo, todo lo cual esplica muy naturalmente como este Liceo fué el primero, que entre los de España, saludó la aurora de la libertad [...]”⁵⁵.

Lentamente y no sin dificultades se había pasado de un saber filosófico auxiliar, puesto al servicio de otros saberes pretendidamente superiores, a un saber científico limitado, pero autónomo y en consonancia con los intereses de su tiempo.

53. A.U.S., Libro de Claustros, núm. 247, ff. 629-630. Orden de 12 de agosto de 1794. La segunda parte de los *Elementos de filosofía moral*, que escribe Miguel Martel, la titula “Política”.

54. *Real Cédula de S.M. y Señores del Consejo...*, p. 12, apdo. 7.

55. DAVILA, M. H.; RUIZ, S. y MADRAZO, D. M., *Reseña histórica de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Imprenta de Juan José Morán, 1849, p.66.

6. INFORME DE LA UNIVERSIDAD (1814)

La administración ilustrada buscó en la educación un medio de contribuir al desarrollo económico. La situación de crisis en España y su conciencia se remontaba a los primeros años del siglo XVII. Su regeneración tenía necesariamente que comenzar por la economía aumentando sus recursos en los cultivos, la industria y el comercio. Una de las posibilidades se vislumbraba en la formación de mano de obra especializada, la formación de cuadros medios que dirigieran la industria, el comercio, la administración y sabios que investigaran y desarrollaran las ciencias prácticas y útiles. “Lo que hace falta –dice Floridablanca– es el estudio de las ciencias exactas, [...] y otras ciencias prácticas”⁵⁶. Unos y otros requieren una enseñanza especializada, que se desarrollaría en distintos niveles y en diversas instituciones, que abarcarían desde los colegios de humanidades hasta las universidades. La enseñanza había de extenderse a todos, pero todavía bajo los supuestos de una sociedad estamental.

La idea de igualdad de oportunidades no aparece en Campomanes, tampoco en Jovellanos, sino en la “*Carta sobre los obstáculos de opinión y el medio de removerlos con la circulación de luces y un sistema general de educación*”⁵⁷ de Cabarrús ya influido por las ideas de la Revolución francesa⁵⁸. Este concepto de igualdad fue recogido por los proyectos de los liberales tanto en el *Informe* Quintana como en el redactado en la Universidad de Salamanca entre 1813 y 1814.

El Ministro de la Gobernación el 16 de abril de 1813 pide a todas las corporaciones de instrucción, caridad, corrección y beneficencia que le envíen un informe sobre los siguientes puntos: “nombre del establecimiento, su instituto o el nombre de su fundación, sus patronos, sus rentas por quinquenio y de dónde proceden estas, el estado en que se halla actualmente el establecimiento, las mejoras o desmejoras que haya tenido, las mejoras de que es susceptible”⁵⁹. La Universidad de Salamanca se siente concernida y redacta un *Informe*⁶⁰ para

56. *Censo español ejecutado de orden del Rey, comunicado por el excelentísimo señor conde de Floridablanca, primer Secretario de Estado y del Despacho, en el año 1787*, Madrid, Impr. Real, p. 224.

57. CONDE DE CABARRÚS, F., *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión, y las luces oponen a la felicidad pública*, Impr. D. Pedro Real, Vitoria, 1808, p. 81.

58. *Ibidem*, p. 121.

59. A.U.S., *Libro de Claustros*, 260, f. 568. Sus redactores fueron Martín Hinojosa, Toribio Núñez, Tomás González, Ángel Ruíz, Miguel Martel y Joaquín Peyró.

60. *Informe de la Universidad de Salamanca sobre el Plan de estudios, ó sobre su fundación, altura, y decadencia, y de las mejoras de que es susceptible*, Salamanca, Imprenta de don Vicente Blanco, 1820.

que los diputados lo tuvieran en cuenta en la formación de la Ley de Instrucción Pública. En la sesión del Claustro de 26 de febrero de 1814 se presentan las últimas enmiendas y días después con dos emisarios, Tomás González y Toribio Núñez, la envían a Madrid. Antes de proceder a su presentación a las Cortes, Toribio Núñez escribe un *Discurso preliminar*, introductorio del *Informe*. Cuando se estaba terminando su impresión para darlo a conocer a los diputados, el 10 de mayo, los absolutistas dieron el golpe de Estado y se disuelven las Cortes. Estas circunstancias hicieron imposible su influencia directa en los diputados en general y más concretamente en los redactores del proyecto de Ley de Instrucción Pública. Tampoco se tuvo presente de manera directa en el proyecto de 1820 cuando formaban parte de la comisión correspondiente los profesores de la Universidad salmantina Diego Muñoz Torrero y Miguel Martel porque prefirieron continuar con el *Proyecto de decreto para el arreglo general de la enseñanza pública* de 1814 basado en el *Informe Quintana*⁶¹. Hay que tener presente que Manuel José Quintana estudió leyes y filosofía en Salamanca, donde fue discípulo de Meléndez Valdés, por lo que se le ha considerado como uno más del grupo ilustrado de Salamanca.

Hemos rebasado los límites del siglo XVIII, pero no es menos cierto que muchos de los protagonistas son los mismos. En este nuevo contexto histórico e ideológico reaparecen los profesores salmantinos en Cádiz y en Salamanca, los cuales han ido transformando su pensamiento de simplemente ilustrado a liberal moderado. Pero es ahora cuando pueden expresarse con libertad. El *Informe* salmantino no era muy distinto del *Informe Quintana*⁶². Al igual que este, el *Informe* y el *Discurso preliminar* se asientan sobre la ideología liberal en que se movían sus redactores y la propia Universidad, la cual dio el visto bueno a uno y a otro. Consta el *Informe* de dos partes. En la primera da respuesta a todas las cuestiones planteadas por el Gobierno, excepto la última, (las mejoras de que es susceptible), a la que responden en

61. La Regencia nombró el 18 de junio de 1813 una comisión compuesta por Martín González de Navas, Josef Vargas Ponce, Eugenio de Tapia, Diego Clemencín, Ramón de la Cuadra y Quintana, con el objeto de que redactase un informe y proyecto general de Instrucción Pública. Fue redactado principalmente por Quintana y presentado a las Cortes el 9 de septiembre de 1813 con el título de *Informe de la Junta creada por la Regencia para proponer los medios de proceder al arreglo de los diversos ramos de la Instrucción pública*. Este proyecto recibió forma jurídica de Proyecto de decreto para el arreglo general de la enseñanza pública el 7 de marzo de 1814.

62. Cfr. un estudio comparativo entre ambos en GÓMEZ MARTÍN, M., *La Reforma Educativa de principios del S. XIX y la Universidad de Salamanca*, Centro de Estudios Salmantinos, Salamanca, 1974, pp. 80-83.

la segunda con un plan general de enseñanza⁶³. Entienden que la instrucción pública debe ser la modeladora del hombre nuevo, cuyo diseño se inicia en la Constitución. Su objetivo es crear un fondo de doctrina común moral, política y religiosa que respalde un gobierno constitucional. “El fin principal de esta ley, la principal utilidad de los establecimientos de enseñanza pública, es conservar esta unidad de sentimientos morales, políticos y religiosos: unidad necesaria a la conservación del gobierno establecido a toda la nación”⁶⁴. Su programa es universal. Abarca desde los estudios primarios a los universitarios. Trata de dar respuesta al objetivo último del liberalismo de hacer felices a los hombres, a todos los hombres, y que el legislador ha de tener siempre presente. “La felicidad pública debe ser el objeto principal del Legislador; la utilidad general el primer principio de su razonamiento”⁶⁵. Es un proyecto rupturista y vanguardista. Pasa de una enseñanza elitista a una universal, generalizada, uniforme, obligatoria, gratuita y en idioma castellano. Incorpora las nuevas corrientes de pensamiento europeo. Refleja abiertamente la dependencia del utilitarismo y el ideologismo transcribiendo literalmente en ocasiones algunos párrafos de los *Principios de la legislación y codificación* de Bentham y del *Rapports de physique et de moral de l’home* de Cabanis⁶⁶.

En síntesis podemos afirmar que desde 1766 hasta 1799 en la Universidad se redactan varios planes para las facultades de Medicina y Artes. En ellos se actualizan o introducen las nuevas ciencias, que ofrecen una nueva perspectiva. Impulsan el saber científico y se alejan de la concepción piramidal del saber, en el que las ciencias han de estar al servicio de la teología. En el *Informe* de 1814 de la Universidad salmantina se pone de manifiesto plenamente el pensamiento de los ilustrados salmantinos sobre la enseñanza. Entienden que todos los saberes son iguales y todos los hombres tienen derecho a participar de ellos. Las universidades dejan de ser centros únicos y privilegiados del saber. Se mantendrán en la cúspide, pero junto a ellos existirán otros de diversos grados en los que todos los individuos podrán alcanzar los conocimientos adecuados a sus capacidades.

63. *Informe de la Universidad de Salamanca sobre el Plan de estudios, o sobre su fundación, altura, y decadencia, y de las mejoras de que es susceptible*, Salamanca, Imprenta de don Vicente Blanco, 1820.

64. *Ibidem*, p. VII.

65. *Ibidem*, p. V.

66. Pueden verse como ejemplo las páginas V y VI del *Informe* y en Bentham las pp. 17 y 47 de los *Principios de legislación y codificación*, (trad. De Francisco Ferrer y Vals, T. I, Madrid, Impr. Tomás Jordán, 1834); y lo mismo en las páginas del *Informe* y en Cabanis pp. V y IX-X. (*Rapports de physique et de moral de l’home*, Ed. Caille et Ravier, París, 1815).

PEDRO DORADO MONTERO. UN PENSADOR HETERODOXO

Pedro Dorado Montero: an heterodox thinker

Laura PASCUAL MATELLÁN
Universidad de Salamanca

Recibido: 11 de enero de 2018
Aceptado: 19 de marzo de 2018

RESUMEN

Pedro Dorado Montero fue una de las figuras más destacadas de la ciencia penal y criminológica de finales del s. XIX y de principios del s. XX. Ocupó la cátedra de Derecho Penal de la Universidad de Salamanca desde la que inició una labor docente totalmente diferenciada de la común enseñanza del Derecho dirigida a la formación de leguleyos. Su proyecto de renovación pedagógica, de claras raíces krausistas, no quedó reflejado únicamente en su magisterio; sino que lo llevó a construir una teoría del castigo que supuso un antes y un después en el proceso de humanización del derecho penal, un derecho penal que no podría desarrollarse sin tener en cuenta los grandes males sociales, entre los que el problema obrero se había convertido en el problema de los problemas.

Palabras clave: Problema obrero, correccionalismo, krausismo, positivismo, derecho penal, criminología.

ABSTRACT

Pedro Dorado Montero was one of the most important figures of Criminal Science and Criminology in the late 19th century and the beginning of the 20th century. He held a Criminal Law professorship at the University of Salamanca from which he started a totally different teaching activity from the common teaching of Law geared towards the lawyers training. This project of pedagogical renovation with obvious Krausists roots was not just reflected in his educational work but in a punishment theory that marked a turning point in the history of the process of the criminal law humanization,

a criminal law that could not be developed without having in mind the huge social problems, among which the working class conflict played a major role.

Key words: Working class problem, Correctionalism, Krausism, Positivism, Criminal Law, Criminology.

Los habitantes de Salamanca debemos mirar despacio todo esto, pero mirarlo a tiempo, antes de dar ciertos pasos y de hacer ciertas cosas que después de hechas no es ya posible remediar. Con lamentaciones y críticas tardías solamente se consigue lo que ese desesperado cazador de “a libre ida, pa los en la cama”.

Pedro Dorado Montero

1. PEDRO DORADO MONTERO Y LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Pedro Dorado Montero nació en 1861 en Navacarros (Salamanca), en el seno de una humilde familia de jornaleros que intentaba salir adelante superando los obstáculos con los que diariamente se tenían que enfrentar los trabajadores del campo castellano. Es por ello que en plena sierra bejarana, entre hambre y precariedad, crecieron Dorado Montero y sus tres hermanos. Las circunstancias y los tiempos que les tocaron vivir dibujaban un futuro poco prometedor, un futuro que para Dorado Montero no fue el esperado; pues un desgraciado accidente cambió el curso de los acontecimientos y, lejos de todo pronóstico, hizo que pudiera escapar de los planes que la vida le tenía reservados: el trabajo de la tierra o una temprana incorporación a la industria textil de Béjar.

Dorado era muy pequeño, apenas tenía cuatro años de edad, cuando se encontraba jugando con otros niños del pueblo en una explanada de tierra en la que había varios carros aparcados, calzados con piedras. Todo indica que, durante uno de estos juegos, se movió una de estas piedras y esto hizo que se desplazara el carro y atropellara a Dorado Montero. Este accidente tuvo consecuencias irreversibles para el pequeño: la pérdida de su mano derecha y una marcada cojera que lo acompañó toda su vida. Ante esta situación, sus padres fueron conscientes de que había sido privado de la única herramienta que tenían los pobres para garantizar su subsistencia: un cuerpo sano, y por ello tomaron la decisión de que se dedicara al estudio; pues sus particulares

circunstancias imposibilitaban que fuera apto para las labores agrícolas o que lo contrataran en las fábricas textiles de Béjar. Por desgracia, las miserables condiciones en las que vivía esta familia no permitían que uno de sus hijos estudiara; sin embargo, la suerte en esta ocasión estuvo de su lado; ya que en el s. XVIII, Sánchez Castaño, un cura de la zona, había fundado una institución benéfica dirigida a financiar los estudios de los jóvenes de la comarca que, por circunstancias económicas, no podían acceder a la educación. El dinero para realizar tal labor de mecenazgo se obtenía, tal y como había decidido el párroco, de la venta de las castañas de una finca que había sido de su propiedad. Así fue como unos padres interesados en darle un futuro a su hijo y la venta de castañas permitieron que Dorado Montero pudiera estudiar, iniciándose con este primer paso el largo camino que recorrió el intelectual salmantino hasta llegar a convertirse en el teórico del derecho penal más importante de España y en uno de los nombres que con más fuerza sonaban en el los congresos internacionales de la disciplina¹.

Terminó sus estudios de segunda enseñanza con excelentes calificaciones en todas las asignaturas, lo que le permitió ganar una beca para estudiar en la Universidad de Salamanca, donde se licenció con sobresaliente en Derecho y Filosofía y Letras. Su brillante expediente académico le facilitó el acceso al doctorado de Derecho de la Universidad Central de Madrid². Allí fue alumno de Francisco Giner de los Ríos, quien por aquel entonces ocupaba la cátedra de Filosofía Jurídica. La coincidencia con Giner supuso el inicio de una profunda amistad entre los dos pensadores; pero también fue un acontecimiento decisivo en la vida del salmantino, pues las enseñanzas de su maestro le permitieron comenzar a formular el engranaje de su pensamiento penal. Dorado conoció la filosofía krausista, su espíritu pedagógico y su teoría del castigo (el correccionalismo) gracias a este hombre de tipo delgado, barba recortada y tez cetrina que un tiempo después se dedicaría a desarrollar su labor docente llevando a varios escolares por los montes de España, pues supo entender mejor que nadie que el lugar idóneo para enseñar es la sombra de un árbol.

Dorado Montero abandonó Madrid con una mirada krausista y llegó a Bolonia para realizar una estancia posdoctoral que le permitiría hacer un

1. Para más información sobre esta cuestión puede consultarse: ALBARES ALBARES, R., *Aproximación al krausismo en la Universidad de Salamanca en la segunda mitad del s. XIX*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, p. 599; LIMA TORRADO, J., *La Filosofía Jurídica de Pedro Dorado Montero*, tesis doctoral inédita, Madrid, Universidad Complutense, 1977, pp. 10 y ss. y SÁNCHEZ-GRANJEL SANTANDER, G., *Pedro Dorado Montero, un penalista salmantino*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1990, pp. 9 y ss.

2. BARBERO SANTOS, M., “Pedro Dorado Montero. Aportación a su biografía”, *Revista de Estudios Penitenciarios*, nº 22 (1966), p. 291.

estudio comparado del estado de la ciencia penal y criminológica en Italia y España. Allí permaneció tres años y el escenario con el que se encontró nuestro autor fue totalmente distinto al que conocía, ya que la superación del idealismo había llevado a los italianos por derroteros positivistas. El “romanticismo de la ciencia”³, como denominó Abbagnano a esta corriente de pensamiento filosófico, llegó también al estudio del delincuente y así es como surgió la criminología científica, concretamente con la publicación de la primera edición de la obra *L'uomo delinquente* (1876) de Cesare Lombroso, fundador de la Escuela Positiva del derecho penal. Los miembros de esta escuela fueron auténticos espeleólogos de las alcantarillas del cerebro humano. Sus estudios científicos sirvieron para demostrar que la delincuencia no tenía su origen en la libertad humana, como se venía defendiendo hasta ese momento, sino que existía una serie de factores biológicos, físicos, sociales, económicos... que suprimían esa posibilidad de decisión⁴. Los criminólogos positivistas negaron el libre albedrío y esto, extrapolado al pensamiento penal, implicaba que nadie decidía libremente delinquir. Dorado, que había abandonado España con una interiorización del pensamiento krausista, se dejó arrastrar desde su llegada a Italia por el auge del positivismo y fue a partir de este momento cuando dedicó todos sus esfuerzos a fusionar ambas filosofías y consiguió que sus escritos se caracterizaran por la cohabitación de idealismo y positivismo.

Al concluir su estancia en Bolonia regresó a Salamanca, donde ganó por concurso una plaza de profesor auxiliar en la Facultad de Derecho de la que tomó posesión el 25 de julio de 1887. Desempeñó este cargo durante cinco cursos, mientras prestaba colaboración docente como profesor interino en las cátedras de Derecho Penal y Derecho Procesal. La precaria situación en la que se encontraban los profesores auxiliares hizo que Dorado Montero se viera obligado a prepararse una oposición a distintas cátedras y fue el 27 de junio de 1892 cuando superó el examen que le convirtió en catedrático de Derecho Político y Administrativo de la Universidad de Granada. No obstante, este

3. ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, Tomo II, Barcelona, Montaner y Simón, 1964, p. 117.

4. LOMBROSO, C., *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*, Volume Primo, Quinta Edizione, Torino, Fratelli Bocca Editore, 1889, pp. 209-336; LOMBROSO, C., *Medicina Legal*, Tomo I, Madrid, La España Moderna, s.a. [1900], pp. 119 y ss.; FERRI, E., *Sociología Criminal*, Tomo I, Madrid, Centro Editorial de Góngora, s. a. [1884], pp. 140 y ss.; GAROFALO, R., *La criminología: estudio sobre el delito y sobre la teoría de la represión*, Madrid, La España Moderna, s. a. [1893], pp. 162 y ss. y DORADO MONTERO, P., *La antropología criminal en Italia*, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación, 1889, p. 64.

nuevo trabajo, que traía consigo una estabilidad económica y laboral, situaba a Dorado muy lejos de la sierra bejarana que lo vio crecer, y la nostalgia que sentía por estar separado de su campo y de su montaña hizo que el profesor intentara por todos los medios volver a Salamanca. La ocasión de regresar vino de la mano de Jerónimo Vida Vilches, titular de la cátedra de Derecho Penal de la Universidad de Salamanca, que estaba dispuesto a intercambiar su cátedra con Dorado Montero. La colaboración de este último como profesor interino en la cátedra de Derecho Penal y Derecho Procesal, unida a la investigación criminológica realizada en Italia, permitió que la permuta de dos cátedras de materias tan diferentes pudiera ser llevada a cabo y en el curso 1892-1893 Dorado Montero se convirtió en el catedrático de Derecho Penal de la Universidad de Salamanca, puesto que ocupó hasta su fallecimiento en 1919 víctima del cáncer que padecía⁵.

No fue hasta el curso 1896-1897 cuando al penalista salmantino le tocó vivir el momento más duro de su vida como docente. Varios de sus alumnos dirigieron un escrito al obispo de la ciudad (el Padre Cámara) quejándose de las “heréticas” explicaciones del profesor. La acusación de herejía la fundamentaban en que los postulados defendidos por Dorado en sus clases eran positivistas y materialistas, y en consecuencia, entraban en contradicción con la doctrina católica. Se trataba de señalar que el docente negaba el libre albedrío humano, al considerar que el delito no era un acto libre cometido por algunos individuos, sino que tenía un origen multicausal. Ante tal situación, los estudiantes no querían asistir a sus clases y con el escrito de denuncia pretendían que el prelado de la diócesis se posicionara al respecto. La respuesta del Padre Cámara fue mucho más dura de lo previsto; pues no se limitó a recomendar que no se asistiera a las clases de Dorado Montero, sino que consideró ilícita la asistencia a las mismas por parte de los católicos. El enfrentamiento mantenido entre Dorado Montero, sus alumnos y el obispo hizo que la prensa de la ciudad se posicionara sobre esta cuestión, que tenía como fondo del debate el conflicto entre los artículos 11 y 13 de la Constitución de 1876. El primero de estos artículos señalaba que la Religión Católica era la religión oficial del Estado español y el segundo reconocía el derecho a la libertad de cátedra⁶. La prensa se dividió entre la que apoyaba al profesor

5. LIMA TORRADO, J., *La Filosofía Jurídica de Pedro Dorado Montero*, *op. cit.*, pp. 30-38 y SÁNCHEZ-GRANJEL SANTANDER, G., *Pedro Dorado Montero, un penalista salmantino*, *op. cit.*, p. 22.

6. El artículo 11 establecía: “La Religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras

y, por tanto, defendía la libertad de cátedra y la que apoyaba al obispo y a los alumnos, dándole prioridad a la religión oficial del Estado.

El obispo, que consideraba inadmisibles las explicaciones positivistas, presionó al Rector Mamés Esperabé Lozano para que permitiera a los alumnos no asistir a las clases, y que sus notas y becas no se vieran perjudicadas por ello, así como que Dorado fuera sustituido por un profesor que con criterio católico explicara Derecho Penal. Mamés Esperabé le garantizó lo primero, pero no lo último: no habría un nuevo profesor de Derecho Penal. Por tanto, Dorado Montero se mantuvo como catedrático de la disciplina; pero, aprovechando un momento en que no se encontraba bien debido a las dolencias que padecía y por ello no pudo acudir a la facultad, el Decano de Derecho Teodoro Peña lo suspendió de sus funciones, aunque unos días después, y a pesar de que la polémica había trascendido a la prensa madrileña, el Rector incorporó a Dorado a su puesto de trabajo. La libertad de cátedra había triunfado⁷.

Durante los años que trabajó Dorado Montero en la Universidad de Salamanca no dejó de publicar artículos y monografías, y de asistir a numerosos congresos nacionales e internacionales. Su trayectoria investigadora deja constancia de que nuestro penalista representó la capacidad de seguir adelante a pesar del dolor y de las dificultades con las que tuvo que enfrentarse desde los cuatro años, pues encontró en el bastón del conocimiento el objeto en el que apoyarse para seguir avanzando por los distintos derroteros de la vida.

2. DE LA CUESTIÓN SOCIAL Y DEL PROBLEMA OBRERO

La personalidad de Dorado Montero resulta de una complejidad extraordinaria; pero, si hubiera que aludir al rasgo que más la caracterizaba, éste sería su humanidad. La sensibilidad que demostró hacia los más desfavorecidos de la sociedad resulta cuanto menos insólita en un catedrático de universidad.

ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la Religión del Estado”. Mientras que el artículo 13 disponía: “Todo español tiene derecho: (...) De emitir libremente sus ideas y opiniones, ya de palabra, ya por escrito, valiéndose de la imprenta o de otro procedimiento semejante, sin sujeción a la censura previa”.

7. HERNÁNDEZ MONTES, B; BERDUGO GÓMEZ DE LA TORRE, I., *Enfrentamiento del Padre Cámara con Dorado Montero*, Salamanca, Publicaciones de la Diputación Provincial de Salamanca, 1984 y LIMA TORRADO, J., “El derecho a la libertad de cátedra en la España del siglo XIX: La tercera cuestión universitaria en Derechos y Libertades”, *Revista del Instituto Bartolomé de Las Casas*, (Madrid), Universidad Carlos III, nº 11, Enero-Diciembre (2002), pp. 431 y ss.

Su empatía se manifestaba en la capacidad de reconocerse en los desamparados y esta actitud no se presenciaba en sus compañeros de trabajo, debido posiblemente a que éstos no compartían con el penalista sus orígenes humildes, ya que la mayoría del profesorado universitario de aquellos tiempos procedía de familias acomodadas de la burguesía. La llegada de Dorado a las aulas de la universidad salmantina supuso una auténtica revolución, un contraste que resultaba difícilmente asimilable en una ciudad tan conservadora como era la Salamanca decimonónica. De este hecho dejó constancia el ya citado enfrentamiento que mantuvo el penalista con el obispo Tomás Cámara.

A pesar de que durante su juventud Dorado Montero había simpatizado con el integrismo católico (por influencia del profesor de Derecho Político Enrique Gil Robles, miembro del Partido Integrista) su etapa ultramontana no se prolongó demasiado en el tiempo y su pensamiento político se desarrolló en un sentido opuesto. Tanto fue así que en 1895 concurrió a unas elecciones municipales por el Partido Republicano de Salamanca en las que salió elegido concejal⁸. En lo que a esto respecta, un detalle que sirve para evidenciar la sensibilidad del penalista lo encontramos en la primera medida que propuso para la ciudad, una vez ocupado su cargo de concejal. Por contextualizar, nos encontramos en el año en el que en Salamanca se estaba instalando la luz eléctrica en las calles y en la ciudad vivía, en la peor de las condiciones, un gran número de madres solteras que no podían volver a sus casas porque eran rechazadas, una situación que las convertía en blancos fáciles para terminar convertidas en delinquentes o en prostitutas. Por ese motivo, Dorado propuso en el Ayuntamiento que se recreara la casa de recogidas de un arcediano con el fin de proporcionarles a estas mujeres un lugar donde vivir y evitar así la estigmatización y el desarraigo al que eran sometidas. Esta propuesta, como el lector puede imaginar, no triunfó e hizo que Dorado fuera sacudido por la desilusión.

La preocupación de Dorado Montero por la miseria y la precariedad que llevaban a sus espaldas millones de seres humanos no sólo se manifestó en una activismo que iba desde sus propuestas para mejorar la situación de las madres solteras hasta sus encuentros con los miembros de la Federación Ferroviaria Salmantina, a los que visitaba cuando terminaba de impartir sus clases; sino que también intentó difundir su pensamiento político en diversos artículos publicados generalmente en prensa anarquista y socialista, y en su monografía *Del problema obrero*.

8. De acuerdo con Lima Torrado, Dorado no se habría presentado voluntariamente a estas elecciones, sino que habrían presentado su candidatura sin el consentimiento del catedrático. LIMA TORRADO, J., *La Filosofía Jurídica de Pedro Dorado Montero*, op. cit., pp. 83-85.

Del problema obrero es una obra que se editó en 1901 y con ella el autor perseguía la realización de un análisis del problema obrero al que definió como una manifestación determinada y parcial del problema social o de la famosa cuestión social. Para ser más precisos, la diferencia entre cuestión social y problema obrero se encontraba en que los problemas sociales no eran típicos de un determinado contexto histórico, sino que eran comunes a todas las épocas de la historia; mientras que el problema obrero surgía con la llegada del capitalismo.

En esta obra se aprecia una perspectiva marxista ortodoxa, principalmente cuando aludió al origen del problema obrero, puesto que señaló que éste se encontraba en los cambios habidos en los modos de producción. El pensador salmantino no limitó este problema únicamente a los trabajadores de las ciudades; sino a todo el proletariado, con independencia de su lugar de trabajo (ciudad o campo) y del tipo de trabajo efectuado (manual o intelectual). En definitiva, se trataba de un problema que afectaba a toda la clase obrera, sin distinciones. Utilizando otras palabras, cualquier obrero, por el mero hecho de poner en venta su fuerza de trabajo, estaba afectado por este problema⁹. En este sentido, Dorado introdujo un matiz importante al considerar a los jornaleros personas afectadas por esta cuestión; ya que la mayoría de las referencias que se habían realizado a este respecto estaban enfocadas únicamente al trabajador urbano, aquél que trabajaba en la industria manufacturera. Asimismo, el contacto que mantuvo el penalista con el campo salmantino le hizo preocuparse por la cuestión agraria y por ello dedicó varios artículos a la situación de los trabajadores del campo.

Todas las investigaciones que Dorado Montero realizó sobre el problema obrero tenían como objetivo resolver este problema, un problema al que no dudó en calificar como el problema de los problemas.

El problema obrero estaba construido sobre una ficción o sobre lo que podríamos denominar el mito de la libre elección. Esto es, se intentaba hacer

9. “Es verdad que de día en día se va hablado con más insistencia de un “proletariado de levita o intelectual” que corre suerte paralela, y a veces peor (por la depresión del valor de las profesiones liberales y el exceso de aspirantes a ellas), a la del proletariado de blusa; es verdad asimismo que de cuando en cuando aparecen aquí y allá amagos de organización societaria de los obreros campesinos que parecen dar a entender que el problema obrero se ha corrido de la ciudad al campo (fasci de Sicilia, movimientos agrario-sociales en Andalucía); pero ni en la esfera del trabajo intelectual ni en la del agrícola hay aún un verdadero problema obrero, apremiante, que obligue a las clases ricas y directoras a fijarse en él, mejor dicho, a no pensar en otra cosa más que en él, como ocurre con el problema obrero de los trabajadores urbanos”. DORADO MONTERO, P., *Del problema obrero*, Salamanca, Imprenta y Librería de F. Núñez, 1901, pp. 23-24.

creer que el obrero que vivía en la más absoluta pobreza aceptaba libremente las condiciones impuestas por el patrono en un contrato laboral, condiciones que eran únicamente beneficiosas para el que tenía el poder de imponérselas a los demás. El proletario y el pobre, no pudiendo rechazar la única vía que tenía para garantizar su sustento, aceptaban las condiciones que se les ofrecían. Esta circunstancia hizo que Dorado se posicionara como un firme partidario del sindicalismo, hasta el punto de llegar a defender la sindicalización obligatoria para todos los trabajadores: sindicarse le daba poder de negociación a la clase obrera. El marxismo ortodoxo se manifiesta en la consideración del autor de que el problema obrero no era otra cosa que el enfrentamiento de clases, el enfrentamiento que surgía entre obreros y patronos por las condiciones en las que se debería prestar el trabajo¹⁰.

En relación con lo anterior, otra de las causas que acentuaban el problema era la protección jurídica de la propiedad privada. La legalización de la propiedad privada llevaba a aquéllos que carecían de ella a verse privados de la mayoría de los bienes y derechos, quedándoles reservadas únicamente las obligaciones. También se aprecia en los escritos de nuestro autor su cuestionamiento de la licitud del derecho de propiedad, por la forma en que esa propiedad había sido conseguida.

En conclusión, terminar con el problema obrero era la aspiración política de Dorado Montero y ésta pasaba necesariamente porque se produjera la desaparición del antagonismo de clases, lo que implicaba que los medios de producción estuvieran en manos de toda la ciudadanía. Para que esto fuera viable, sería necesaria al menos una colectivización de los medios de producción, lo que equivale a decir que la riqueza pasaría a ser propiedad colectiva, aunque esto no podría llevarse a cabo por medio de una revolución violenta. El rechazo de la violencia como vía para conseguir la transformación social es un rasgo krausista; pero especialmente defendido por quien fuera su profesor de Filosofía del Derecho durante sus estudios de doctorado: Giner de los Ríos. La vía que encontró el penalista para alcanzar sus propósitos implicaba ensalzar la instrucción y la vida pedagógica, realizar una reforma ética y moral del individuo, estudiar e imitar algunas iniciativas llevadas a cabo en otros

10. “Pensar que se hallan en condiciones iguales para contratar, como dos partes de verdad independientes, el archimillonario que compra la mano de obra sin más obligación que entregar en cambio la merced prometida, y el pobre obrero que no dispone de más capital ni más fuente de riqueza que sus brazos, y que compromete toda su persona poniéndose al servicio del patrono, quien tiene derecho a mandarle como le plazca, no parece cosa conforme con las enseñanzas de la realidad. Lo mismo que en tantas otras cosas, la libertad y la igualdad son aquí ilusorias para el que carece de medios de fortuna; lo que en su lugar impera es la llamada vulgarmente “ley del embudo””. *Ibidem*, p. 38.

países con el objetivo de terminar con el problema obrero, imponer el asociacionismo obrero, socializar la propiedad y cambiar el régimen de trabajo. Por consiguiente, las propuestas que realizó para solventar el problema obrero se caracterizaron por un cierto reformismo que las alejaba de la pureza del marxismo ortodoxo que utilizó para realizar el análisis de dicho problema. La convivencia de ideas socialistas, no siempre ortodoxas, con postulados krausistas consiguió dotar de cierta complejidad a esta propuesta de resolución¹¹.

3. LA EDUCACIÓN EN EL PENSAMIENTO DORADIANO

Dorado fue uno de esos intelectuales que hizo tambalear los pilares del conformismo. No gustándole el vigente estado de las cosas, emprendió un viaje hacia un futuro de cielos claros y horizontes despejados. La búsqueda de un porvenir más amable lo llevó a reparar en la necesidad formar una ciudadanía crítica, una ciudadanía capaz de decidir en qué tipo de sociedad quería vivir. En este sentido, la educación se presentaba como la herramienta más poderosa para conseguirlo y de esto fue plenamente consciente a raíz de su asistencia a las clases de Giner de los Ríos, en las que se contagió del espíritu educativo que inspiró, un tiempo después, a la prestigiosa Institución Libre de Enseñanza.

Las ideas pedagógicas y educativas de Giner son una constante en la obra de Dorado Montero, fundamentalmente en su teoría penal; sin embargo, como era común en nuestro autor, sus aspiraciones no se limitaban al folio escrito, sino que, al ser un hombre de acción, éstas fueron llevadas a la práctica y convertidas en parte de su realidad. Por tanto, fue Dorado Montero un profesor distinto no sólo en sus planteamientos, sino también en el ejercicio de su docencia, un hombre crítico con el sistema educativo imperante en la universidad española, una universidad que intentaba resistir al borde de los inciertos principios del s. XX.

Centrándonos en el plano teórico, podríamos señalar que fue en su artículo “Fundamentos racionales de la libertad de enseñanza” donde el penalista reflejó su visión de la educación, una visión que, como él mismo señaló, estaba totalmente conformada por los principios pedagógicos de los krausoinstitucionistas. En esta publicación defendió la libertad de enseñanza, libertad que ejerció y que, como sabemos, le pudo llevar a perder su condición

11. *Ibidem*, pp. 29 y ss. Para un análisis detallado de esta cuestión puede consultarse BLANCO RODRÍGUEZ, J. A., *El pensamiento sociopolítico de Dorado Montero*, Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982.

de catedrático, de ahí que el filósofo del derecho Lima Torrado se refiera al enfrentamiento mantenido entre Cámara y Dorado como la “tercera cuestión universitaria”¹². A pesar de todo, Dorado siempre defendió la libertad de enseñanza porque para él era algo absolutamente necesario. Esto explicaría su rechazo a la centralización administrativa que, como afirma Hernández Díaz, caracterizaba al sistema escolar de la España de la Restauración¹³. Asimismo, Dorado también fue especialmente crítico con la influencia que tenía la Iglesia en el sistema educativo, puesto que por medio de una falsa libertad de enseñanza se abría paso el sectarismo religioso.

Dorado aludió a un modelo educativo que tenía como base la tolerancia y que, en lo relativo a la educación superior, comenzaba con mostrarle al alumnado las distintas doctrinas y perspectivas en torno a una cuestión concreta, con independencia de cualquier tipo de preferencia o gusto personal por alguna de ellas. Entendió la enseñanza como el planteamiento de distintos puntos de vista que se acompañarían de una formación crítica con el objetivo de que el estudiante pudiera decidir libremente su posición, su ideología o su forma de acercarse al conocimiento. Para ello, Dorado no sólo reforzó la figura del docente, al que le otorgaba un papel fundamental, pues a él le correspondía la difícil tarea de instruir, sino que también lo hizo con la del alumno. El alumno era el centro sobre el que se debía trabajar, dotándole de los recursos necesarios para poder decidir, expresarse y elegir. En consecuencia, no se consideraba al educando, como ocurría comúnmente, parte del mobiliario del aula; sino que era un agente que adoptaba un papel activo, tenía voz, una voz que debía alzar para manifestar su punto de vista. Dorado estaba convencido de que, por múltiples que fueran las aristas del pensamiento de las mentes privilegiadas, siempre habría miradas, incluso entre las personas que se acercaban por primera vez al estudio de una materia, capaces de percibir detalles nunca vistos por los más relevantes teóricos de esa rama del pensamiento. Esto sería como decir que toda mirada importa porque es una visión más que añadir al amplio mundo de conocimiento. Además, en lo que a la educación en términos generales se refiere, apoyó la educación integral; criticó la masificación de las aulas; pidió la ampliación del curso escolar; y aludió a la necesidad de introducir el juego, las manualidades, la ética y la enseñanza de valores en las escuelas. En conclusión, las propuestas de Dorado

12. LIMA TORRADO, J., “El derecho a la libertad de cátedra en la España del siglo XIX: La tercera cuestión universitaria en Derechos y Libertades”, *Revista del Instituto Bartolomé de Las Casas*, Universidad Carlos III, Madrid, nº 11, enero-diciembre (2002).

13. HERNÁNDEZ DÍAZ, J. M., “Pedro Dorado Montero y la educación”, *Historia de la educación: Revista Interuniversitaria*, nº 2 (1983).

fueron las mismas que las de los krauso-institucionistas, unas propuestas que en ese momento podían incluirse en la más avanzada y moderna pedagogía. Desgraciadamente, hoy en día la calificación sería la misma¹⁴.

El interés de Dorado por el modelo pedagógico de la Institución no se limitó a su relación con Giner, pues en su correspondencia privada se encuentran seis misivas y una tarjeta personal que le envió la insigne pedagoga portuguesa Alice Pestana¹⁵, con la que mantuvo una estrecha relación de amistad. Esta pensadora perteneció a la Institución Libre de Enseñanza y era afín al legado correccional de Dorado Montero y Concepción Arenal. Las influencias entre ambos, por tanto, fueron mutuas. En esos momentos la sensibilización sobre el menor delincuente ya estaba muy extendida, y empezaron a surgir los tribunales tutelares de menores y las asociaciones de amigos del niño preso. Pestana participó activamente en estos movimientos a favor de los menores delincuentes y escribió una pequeña obra titulada *Tendencias actuales en la tutela correccional de los menores*¹⁶ en la que defendió, al igual que Dorado, el abolicionismo punitivo y apostó por la pedagogía correccional. Asimismo, fue impulsora y secretaria del Protectorado del Niño Delincuente¹⁷.

En lo que respecta a Dorado como profesor, hay que señalar que sus críticas al sistema educativo imperante en la España de la época se endurecen en lo que a la enseñanza del Derecho se refiere, una enseñanza encaminada a la formación de leguleyos, de auténticos aprendices de leyes dotados de gran capacidad memorística. Sin embargo, ¿realmente era esto lo que necesitaban nuestras sociedades? Creía que no, pues un mero repetidor de lo que ya estaba dispuesto en una codificación no tenía ningún sentido y no parecía aportar nada útil. El método de enseñanza del Derecho Penal seguido en sus clases consistía en invitar a sus alumnos a reflexionar y a cuestionarse las distintas

14. DORADO MONTERO, P., “Fundamentos racionales de la libertad de enseñanza”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Tomo XIV, nº 312 (1890); DORADO MONTERO, P., “Fundamentos racionales de la libertad de enseñanza”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Tomo XIV, nº 313 (1890) y DORADO MONTERO, P., “Fundamentos racionales de la libertad de enseñanza”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Tomo XIV, nº 314 (1890).

15. <https://gredos.usal.es/jspui/simple-search?query=alice+pestanda> (última revisión 17/03/2018).

16. PESTANA, A., *Tendencias actuales en la tutela correccional de los menores*, Imprenta del Asilo de Huérfanos, Madrid, 1917.

17. Para más información sobre el legado de Alice Pestana puede consultarse HERNÁNDEZ DÍAZ, J. M., “Alice Pestana, educadora portuguesa republicana en la Institución Libre de Enseñanza”, *Historia de la Educación: Revista interuniversitaria*, Nº 31 (2012).

explicaciones. El objetivo que perseguía con ello era formar personas capaces de pensar y no de repetir porque consideraba que la única manera de lograr cambios sociales era formando ciudadanos críticos, una tarea que empezaba en las aulas. El sistema de gestación de leguleyos que imperaba en las facultades de Derecho se regía por el castigo, por “la letra con sangre entra”, algo que no parecía tener una trascendencia positiva en la sociedad. La única contradicción que hemos encontrado entre la teoría de Dorado y su forma de actuar reside en sus críticas al examen como método de evaluación, pues consideraba que era el causante de dolencias nerviosas y somáticas en el examinador y en el examinado. A pesar de ello, utilizó este método para calificar la asignatura y fue un profesor especialmente duro, sobre todo con los alumnos libres. Tanto fue así, que su alto nivel de exigencia era comentado en las hospederías y pasaba a formar parte de los temas de conversación de los antiguos estudiantes, que no dudaban en señalar la gran dificultad de los exámenes del profesor de Derecho Penal. Todo apunta a que ésta fue la causa de que el número de alumnos matriculados en esta asignatura disminuyera considerablemente con el inicio de cada nuevo curso académico¹⁸.

4. EL CORRECCIONALISMO: LA PEDAGOGÍA PENAL DEL PORVENIR

El afán pedagógico de Dorado Montero está presente en la aportación por la que ha sido reconocido internacionalmente: la construcción de una teoría del castigo.

La historia del derecho penal es una historia de crueldad, crueldad que alcanzó su máxima expresión durante el Antiguo Régimen con una penología represiva enfocada a la intimidación y al castigo. En esta época destacaban fundamentalmente las penas corporales, como la pena capital (por decapitación o degollamiento, por ahorcamiento, por empozamiento...) o las penas aflictivas (azotes, mutilaciones...). Se trataba, en definitiva, de un derecho penal construido sobre el sufrimiento extremo y el dolor. La llegada del Iluminismo trajo consigo los alegatos humanizadores de Cesare Beccaria y con ellos el inicio de la dulcificación de las penas y la introducción de las garantías. La mayor parte de la doctrina coincide en señalar que éste sería el cambio más importante que ha sufrido el derecho penal, pues se había pasado de un derecho penal inhumano a otro nuevo que mostraba un rostro más amable.

18. SÁNCHEZ-GRANJEL SANTANDER, G., *Pedro Dorado Montero, un penalista salmantino*, op. cit., p. 22 y ANTÓN ONECA, J., “Apostillas a un libro de Dorado Montero”, *Revista de Estudios Penitenciarios*, nº 26 (1971), p. 1671.

Cuando Dorado se acercó al krausismo lo hizo también a su filosofía penal, que fue esbozada muy sutilmente por Krause y desarrollada en su totalidad por uno de sus más aventajados discípulos: el jurista alemán Röder. La Escuela Correccionalista surgió cuando la Escuela Clásica de Beccaria y Carrara agonizaba y la Escuela Positiva de Lombroso comenzaba a despuntar. Los correccionalistas, aún sin disponer de los avances que el positivismo le había brindado al campo de la criminología, ya fueron conscientes de la influencia del medio social en el delincuente y consideraban que las circunstancias en las que vivía un gran número de seres humanos eran las que los empujaban a la comisión del delito. Nos estamos refiriendo a la pobreza, a la marginalidad, a la exclusión social, al hambre, a la falta de una educación familiar, a la carencia de instrucción y al alcoholismo, entre otras muchas. Vistas así las cosas, fundamentar la imposición de una pena se convertía en un auténtico reto intelectual. Por ello, los correccionalistas fueron abolicionistas punitivos. No defendieron una pena tal y como se venía estableciendo en los anteriores sistemas de pena-castigo; sino que apostaron por la corrección o rehabilitación del reo, que era el derecho y a la vez la obligación que tenía el delincuente a ser sometido a una segunda educación, pues la primera había fallado. La pena era sustituida por un tratamiento que buscaba curar el alma del condenado, enderezar su torcida voluntad¹⁹.

Dorado Montero asimiló del correccionalismo la finalidad de la pena o lo que los penalistas han denominado “prevención especial positiva”. Creía nuestro pensador que no tenía sentido un derecho penal de mano dura, como el que imperaba en el Antiguo Régimen, pero tampoco un sistema de pena-castigo dulcificado como el que proponían los penalistas clásicos. Sin restarle mérito, el autor consideró que éste no podía ser el gran avance del derecho penal; pues, aunque la dureza de las penas se hubiera difuminado, la finalidad que se perseguía con su imposición era la misma que la que imperaba en los más atroces escenarios de la Edad Media. Lo verdaderamente novedoso, el auténtico cambio de enfoque, lo encontró en la propuesta penal del krausismo que consistía, como hemos señalado, en la sustitución de la pena como mal por una pena como bien o tratamiento correccional²⁰.

No obstante, Dorado creía que los correccionalistas habían cometido un grave error, un error que había llevado a que su escuela, a pesar de su carácter

19. RÖDER, C. D. A., *Las doctrinas fundamentales reinantes sobre el delito y la pena en sus interiores contradicciones. Ensayo crítico preparatorio para la renovación del Derecho Penal*, Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1876, pp. 235 y ss.

20. DORADO MONTERO, P., *El derecho protector de los criminales*, Tomo I, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1916, p. 183.

rupturista y sus aportaciones innovadoras y necesarias para la constitución de la nueva ciencia penal, pasara, en cierto sentido, desapercibida. Este error se encontraba en la forma en la que estos teóricos habían transmitido su mensaje: era demasiado abstracto. No se entendía qué es lo que pretendían hacer cuando realizaban afirmaciones como curar el alma del delincuente o enderezar su voluntad. Su propuesta no era clara y eso dificultó su comprensión y también su éxito²¹.

En la Italia del positivismo encontró Dorado las herramientas que necesitaba para completar su propuesta penológica y así otorgarle a su teoría un carácter criminológico que la enraizara a la tierra sin quedarse suspendida en los cielos de la abstracción. Los estudios criminológicos realizados por la tríada positivista (Lombroso, Ferri y Garofalo), así como otros efectuados por los innumerables seguidores y miembros de esta escuela, permitieron demostrar el origen del delito, los gérmenes de la criminalidad. Lejos de utilizar estas investigaciones, como hacían los positivistas, para justificar la determinación en la comisión de un delito, Dorado las puso al servicio de la prevención. Esto significa que construyó una penología con una finalidad correccional (krausismo), pero utilizando los avances de la criminología científica para poder hacerla efectiva (positivismo)²².

La propuesta de Dorado Montero fue doblemente prevencionista; esto implica que no se conformaba con evitar la reincidencia (por medio de la prevención especial positiva o rehabilitación del delincuente), sino que también aspiraba a evitar la delincuencia, es decir, la comisión del primer delito.

Por los diversos estudios de sociología criminal realizados por Ferri se conocían cuáles eran las causas que influían en la criminalidad (tipo de clima, temperatura, pobreza, religión, educación...) y, si los mismos estudios se realizaran en España, se tendría una idea aproximada de las raíces de la delincuencia española y a partir de ella se podrían interponer medidas de prevención primaria con el objetivo de reducir los factores de riesgo y consecuentemente la tasa de criminalidad.

En lo que respecta al tratamiento penal del delincuente, Dorado apostó por la individualización. Lo que supondría que ante dos delitos aparentemente iguales, la respuesta correccional no sería la misma, pues las causas que llevaron a los individuos a cometerlos nunca son idénticas. La figura defendida por el autor del juez penal equivaldría a una especie de médico social que estudiaba la vida del delincuente y a partir de sus circunstancias

21. *Ibidem*, p. 328.

22. *Ibidem*, p. 178 y DORADO MONTERO, P., *Los peritos médicos y la justicia criminal*, Madrid, Hijos de Reus, 1905, p. 137.

personales realizaba un diagnóstico aproximado e imponía un tratamiento que se iría modificando o no en función de los resultados obtenidos. El delincuente quedaría en libertad cuando estuviera corregido y en esa corrección la pedagogía tenía un papel fundamental. Asimismo incorporó a su teoría las propuestas penitenciarias que apostaban por la mejora del presidio y que aludían a la necesidad de que éste fuera un lugar luminoso, higiénico, aireado y amplio. La parte más cuestionada de su teoría o la más difícilmente asimilable por los penalistas contemporáneos es la defensa de las sentencias indeterminadas o, lo que es lo mismo, de no fijar las penas de antemano, por lo que la duración del periodo de reclusión dependería del tiempo que tardara en corregirse el individuo.

En definitiva, para Dorado el derecho penal tenía que mirar hacia el futuro (reincidencia) y no hacia el pasado (el delito cometido). De ahí que creyera que cualquier pena retributiva no tenía sentido; pues, si asumimos que en la mayor parte de los delitos influye la mala suerte, lo mínimo que podría hacer una sociedad por aquéllos que se habían desviado del camino correcto sería tratar de reconducirlos de la forma menos gravosa que existe: corrigiéndolos. Un individuo corregido es un sujeto no temido, una persona capaz de relacionarse y de convivir pacíficamente con sus conciudadanos y esto beneficia a la sociedad, al delincuente y al Estado. La rehabilitación era para el autor un fin necesario y exigido por la justicia social.

Dorado Montero, tal vez por su contexto, tuvo mucha fe en el progreso científico y consideraba que la corrección de los reclusos dependería del mismo: cuanto más avanzara la ciencia, mayores garantías nos ofrecería la corrección.

Su apuesta fue clara: el derecho penal retribucionista, incapacitador y enmohecido tenía que ser sustituido por este nuevo sistema penal rehabilitador. Para ello se necesitaba el apoyo de las masas; pues Dorado fue plenamente consciente de que toda medida que se quisiera hacer perdurar en el tiempo no podría imponerse, sino que tendría que ser aprobada con el apoyo de una mayoría convencida. En este sentido, era necesario dirigirse a la ciudadanía y mostrarle que el país sería un lugar mejor si se abandonaba la crueldad y la causación de dolor a determinados seres humanos, incluso aunque esos seres humanos fueran, como muchos decían, los peores de nosotros.

Por esta razón nuestro penalista se convirtió en un divulgador de su propia teoría y encontró en la prensa obrera el mejor vehículo para hacer llegar sus postulados a aquéllos que de otra forma jamás hubieran tenido acceso a ellos. Utilizó un lenguaje claro y sencillo, llenó sus textos de ejemplos y refranes e hizo accesible, por primera vez a todo el mundo, una filosofía del derecho penal. Este interés se debió a que supo ver que los catedráticos,

los sabios, los intelectuales no eran personas capaces de cambiar las cosas, constituían un sector muy reducido de la población. El poder de cualquier transformación social lo tenían los obreros, ellos eran muchos y unidos, muy fuertes. Por eso la obra de Dorado no fue una obra dirigida exclusivamente a eruditos, sino a todo ser humano con independencia de su clase o condición, pues el objetivo que perseguía con su producción científica era modificar la realidad social y construir un mundo mejor para la gente. Todo esto impidió que sus escritos sirvieran exclusivamente, como tantos otros, para el uso y disfrute intelectual de los miembros de la Academia.

Finalmente, señalar que la convivencia de ideas krausistas y positivistas en la misma penología convirtió su propuesta en una de las más innovadoras y originales del momento. Tanto fue así que la actual ciencia penal española no puede entenderse sin el legado de este sencillo hombre de Navacarros que, desde su cátedra en la Universidad de Salamanca, intentó demostrar que un derecho penal humano era posible²³.

5. A MODO DE REFLEXIÓN

Trazados superficialmente los rasgos del pensamiento del autor, así como su forma de entender el mundo, dejamos constancia del legado heterodoxo del profesor de Derecho Penal. Quienes lo conocieron decían de él que era un hombre bueno, además de un hombre íntegro que dirigió su mirada al pobre porque el pobre no era un desconocido, pobre era parte de la población de Salamanca, era su familia, eran los amigos que tenía en su aldea, eran los trabajadores de los ferrocarriles, de la industria y los del campo castellano, eran las almas que habitaban las prisiones y era, también, en cierto sentido él mismo porque cuando se conoce la miseria y ésta te invade el cuerpo no es posible deshacerte de ella, al menos, no del todo.

Sus orígenes humildes, así como su detenido estudio de la criminalidad lo llevaron a preocuparse por los problemas sociales. Mientras que el antropólogo criminal Cesare Lombroso afirmaba ser capaz de diferenciar, con solo mirarles a la cara, a los asesinos de los ladrones y a ambos de los violadores, Dorado veía en los rostros de los condenados algo muy distinto, veía la miseria y los males

23. La convivencia de las dos filosofías no sólo se aprecia en las citadas obras del autor, sino en otras como DORADO MONTERO, P., *Nuevos derroteros penales*, Barcelona, Imprenta de Henrich y Comp., 1905; DORADO MONTERO, P., *De Criminología y Penología*, Madrid, Viuda de Rodríguez Serra, 1903; DORADO MONTERO, P., *Bases para un nuevo derecho penal*, Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1973 o DORADO MONTERO, P., *Problemas jurídicos contemporáneos*, Madrid, La España Moderna, s. a. [1893].

que aquejaban a la sociedad. Casi ninguno de sus estudios sobre criminalidad se centraba en el derecho positivo y podría decirse que su especialidad fueron los fines y fundamentos de la pena, lo que le permitió combinar sus tres grandes pasiones: la filosofía, la criminología y el derecho penal. Todos los que de alguna forma nos hemos acercado al estudio de esta temática sabemos que responder a las repetidas preguntas de si debe o no debe existir libertad para los enemigos de la libertad, cómo se puede fundamentar la imposición de una pena, y cuántas y cuáles son las finalidades que debemos perseguir con ella implica ir mucho más lejos de lo que la filosofía penal puede abarcar; puesto que estas cuestiones tiene que ver con algo más profundo y supone adoptar un papel ante la vida, decidir qué mundo queremos construir y en qué tipo de sociedad en la que queremos vivir. Por tanto, Dorado no fue un profesor convencional, no fue un intelectual cualquiera, fue una persona que desde su posición de catedrático en una universidad de provincias le puso voz al grito mudo de los desfavorecidos. Esto explica que el día de su entierro su féretro fuera llevado a hombros por estudiantes y obreros, acompañados de las “veinte banderas de las veinte sociedades obreras de resistencia plegadas y enlutadas”²⁴. Había muerto un hombre que tuvo amigos a su altura: Unamuno, Azorín, Clarín, Posada, Pablo Iglesias, Giorgio del Vecchio, Giner de los Ríos... y enemigos, como Teodoro Peña, Enrique Gil Robles y Tomás Cámara. Se había ido un pensador brillante, un hombre que, como dijo Unamuno, “trabajó por la redención de los delincuentes, porque sabía entender mejor que nadie a aquellos versículos de “No juzguéis para no ser juzgados, porque con la medida que juzgáis seréis juzgados””²⁵.

La Universidad de Salamanca conserva el aula del profesor como reconocimiento a su memoria, un aula que nos muestra la importancia que tuvo su figura en esta universidad. No obstante, en materia penal los tiempos que vivimos son desalentadores y cada vez estamos más lejos de las aspiraciones humanizadoras y correccionales que nos legó el penalista más importante que hubo en España. El viaje que se ha emprendido hacia un derecho penal represivo e inoculizador hace necesario recordar su figura y sobre todo visibilizar su legado filosófico-penal para así poder hacer frente a las deshumanizadas penas que empiezan a filtrarse en nuestra legislación. Pues, al fin y al cabo, si algo nos enseñó Dorado es a luchar, a luchar para dejar el mundo un poco mejor del que hemos encontrado y esto sólo podremos conseguirlo teniendo presente la idea sobre la que le dio forma a todo su pensamiento: la injusticia siempre crea injustos.

24. LIMA TORRADO, J., *La Filosofía Jurídica de Pedro Dorado Montero*, op. cit., p. 91.

25. *Ibidem*, p. 93.

LA BÚSQUEDA DE LA FAMA SEGÚN MIGUEL DE UNAMUNO. EROSTRATISMO Y GENEROSIDAD EN SU ESCRITO *MI CONFESIÓN*¹

Search of fame in Miguel de Unamuno's work. Erostrism and generosity in "My Confession"

Alicia VILLAR EZCURRA
Universidad Pontificia de Comillas

Recibido: 20 de febrero de 2018

Aceptado: 09 de abril de 2018

RESUMEN

Análisis del escrito de Miguel de Unamuno titulado *Mi confesión*, inédito hasta el año 2011, así como su vinculación con otras obras. En primer lugar, se analizan las circunstancias que explican la composición de este escrito dedicado a la juventud espiritual hispana. En segundo lugar, se destacan los ejes del primer apartado que trata los grados y efectos destructores de la búsqueda de la fama a cualquier precio, lo que Unamuno llama "erostratismo". Asimismo, se abordan las fuentes de Unamuno, en concreto Paul Stapfer, y la relación con temas desarrollados en escritos posteriores. Finalmente, se interpreta el mensaje que Unamuno ofrece a los jóvenes hispanos: frente a un erostratismo destructor que menosprecia o aniquila al otro, alienta la creación de sentido, el compromiso y la generosidad, en línea con la ética *Del sentimiento trágico de la vida*.

Palabras clave: amor, erostratismo, generosidad, pervivencia, Miguel de Unamuno, mi confesión.

1. El artículo se vincula con el Proyecto Estatal de I+D del Plan Nacional de investigación: "Fundamentos filosóficos de la idea de solidaridad: amistad, amor y generosidad" (FF12012-37670). Mi agradecimiento a la Directora de la Casa Museo Unamuno en Salamanca, Ana Chaguaceda Toledano, por la ayuda prestada en la localización de manuscritos y notas, en las distintas estancias llevadas a cabo para avanzar en la edición e investigación sobre *Mi confesión*.

ABSTRACT

This essay tries to constitute, in a first hand, an analysis of a piece of writing by Unamuno entitled *Mi confesión* [My Confession]—unpublished until 2011—, as well as its relationship with other works. Firstly, we analyze the circumstances which explain the composition of this work that is dedicated to Spanish youth. Secondly, we analyze the concepts of the first section on erostratism, its different levels and its destructive effects. We also take a look at Unamuno's sources, namely Paul Stapfer, as well as the themes explored in later works. Lastly, we interpret the guidance Unamuno offers to Spanish youths: compared to a destructive erostratism that underestimates or destroys the other, it encourages commitment and generosity, in line with the ethics of *Tragic Sense of Life*.

Key words: Erostratism, generosity, love, *my confession*, survival, Unamuno.

1. INTRODUCCIÓN

“Brillar, brillar, brillar, y apagarse al cabo...”²

La extensa obra de Miguel de Unamuno aún permite encontrar textos que sorprenden por revelar aspectos desconocidos³. Durante los últimos años, la publicación de su *Filosofía Lógica*⁴ y sus *Cuadernos de juventud*⁵ permite acceder a escritos que hasta ahora sólo podían ser consultados en los archivos de la Casa Museo Unamuno en Salamanca. A ello se suma la publicación del *Epistolario I (1880-1899)*⁶, clave para la investigación sobre su obra y

2. Notas al *Tratado del amor de Dios*, Archivos de la Casa Museo Unamuno (en adelante CMU), 68/15, p. 159.

3. Las *Obras* de Miguel de Unamuno, editadas por Manuel García Blanco en nueve volúmenes de la editorial Escelicer (1960-1971), cuentan con 12274 pp. Actualmente se dispone también de la edición de Ricardo Senabre en diez volúmenes (1994-2008), pero aún no existe una edición crítica de las *Obras Completas* de Unamuno. Las citas de los escritos de Unamuno se harán con referencia a la edición a cargo de M. García Blanco en la Editorial Escelicer (en adelante OC), salvo en el caso de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* y del *Tratado del amor de Dios* que se harán siguiendo la edición crítica de ORRINGER, N. (Madrid, Tecnos, 2005).

4. UNAMUNO, M. DE, *Filosofía Lógica*, Prólogo de FLÓREZ C. y edición de GARCÍA PEÑA, I. y GARCÍA CASTILLO, P., Madrid, Tecnos, 2016.

5. UNAMUNO, M. DE, *Cuadernos de juventud*, Introducción, edición y notas de RIVERO GÓMEZ, M. A., Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.

6. UNAMUNO, M. DE, *Epistolario I (1880-1899)*, Introducción, edición y notas de RABATÉ, C. Y J.-CL., Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2017.

pensamiento. En el manuscrito titulado *Mi confesión*⁷, inédito hasta el año 2011, se reconoce el germen de sus escritos filosóficos centrales, la *Vida de Don Quijote y Sancho*, y sobre todo el *Tratado del amor de Dios* y *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*⁸. Se comprende así el título del texto, pues se trata de una confesión filosófica, de una profesión de fe de sus convicciones esenciales. Atenderé primero a las características y estructura de este texto, después a las circunstancias en las que fue compuesto y a los temas centrales que otorgan a la obra una significación singular. Finalmente, me detendré en el primer apartado del manuscrito, el más trabajado por Don Miguel y dedicado al erostratismo, un tema ampliamente estudiado en su obra⁹.

2. ESTRUCTURA DEL MANUSCRITO *MI CONFESIÓN*

Mi confesión es un escrito anterior a septiembre de 1904, pues al comienzo el propio Unamuno precisa que se “acerca a sus cuarenta años”, etapa propicia

7. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, Edición de VILLAR EZCURRA, A., Salamanca, Sígueme/Universidad Pontificia Comillas, 2011 (edición agotada). Hay una nueva edición, corregida y aumentada en el año 2015, con notas inéditas adicionales, vinculadas al manuscrito. El manuscrito se conservaba en la Casa Museo Unamuno, en la carpeta del manuscrito del “Tratado del amor de Dios” (entonces archivado como: CMU 68/34). Posteriormente, apareció el libro titulado *A la juventud hispana* (Estudio y edición crítica de GIOGI, G., Editorial Almuzara, 2017), editado según criterios filológicos y cuyo contenido no es otro que el titulado por Unamuno en el manuscrito como *Mi confesión*, objeto de las dos ediciones mencionadas, por lo que su título puede inducir a error. La referencia realizada en dicho libro a la edición de *Mi confesión* tiene en cuenta únicamente la de 2011 y no ha considerado la del año 2015, publicada con Sígueme y que además contenía notas inéditas de Unamuno vinculadas al manuscrito (pp. 57-62).

8. En el primer apartado de *Mi confesión* se incluyen varios pasajes que se repetirán con variaciones en *el Tratado del amor a Dios* y en *Del sentimiento trágico de la vida*, especialmente en el capítulo III. Véase al respecto el documentado estudio de TANGANELLI, P., “Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto del sentimiento trágico de la vida”, en: CHAGUACEDA, A., (ed.) *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*. II, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 175-194. Nelson Orringer también hizo referencia al manuscrito de *Mi confesión*, en su edición de UNAMUNO, M. DE, *Tratado del amor de Dios y Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, Tratado del amor de Dios*, Madrid, Tecnos, 2005, Estudio introductorio, p. 71, así como en su artículo “Concebirnos como no existentes. El problema de editar al filósofo Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* (Salamanca), n. 38 (2003), pp. 47-61.

9. Entre otros, Antonio Sánchez Barbudo, José Luis Abellán, Pedro Cerezo, Paolo Tanganelli, Luis Álvarez de Castro.

para la revisión de vida. El manuscrito tiene diecinueve folios escritos a mano por las dos caras y consta de una introducción y dos apartados a modo de ensayos. El recurso a encadenar varios ensayos para formar una obra había sido utilizado en *En torno al casticismo*, que antes de su edición como libro en 1902 había aparecido en 1895 como una serie de cinco artículos.

En *Mi confesión*, después de una breve introducción en la que habla de las demandas de sus lectores y de su misión como escritor, sigue un primer ensayo lleno de correcciones y adiciones, encabezado con el nombre de Valerio Máximo¹⁰, autor clásico que recogió la leyenda de Eróstrato. Este personaje que prendió fuego al templo de Diana en Éfeso, encarna la locura de perpetuar el nombre a cualquier precio, de ahí que Unamuno reflexione sobre el origen y las consecuencias de lo que califica de trastorno o enfermedad. El escrito incluye una serie de notas entre paréntesis que Unamuno escribió aparte pensando incorporarlas al texto principal¹¹. El segundo ensayo, inacabado, fue titulado inicialmente “La Ciencia” y más tarde “Verdad y Vida”¹². Su contenido, distinto al escrito publicado en 1908 con el mismo nombre, incluye análisis filológicos que se repetirán en su escrito titulado: *Ciencia y Literatura*¹³, inédito hasta 2017.

En el primer párrafo de *Mi confesión* el escrito se dedica a la juventud espiritual hispana, ¿por qué motivo? Como el propio Unamuno señalaba a veces la biografía de los filósofos, es la que más cosas nos explica¹⁴, por ello antes de abordar el contenido del escrito me detendré en el contexto del texto, para tratar de aclarar por qué dirigió su escrito a la juventud espiritual hispana.

10. El título exacto del apartado es: “Valerio Máximo, lib. 8, cap. 14”. Se refiere a la obra *Hechos y dichos memorables*, de Valerio Máximo, escritor romano del siglo I a.C., donde se ensalzaban las virtudes romanas.

11. Como se ha indicado en la nota 4, estas anotaciones de Unamuno se incluyeron en la segunda edición de *Mi confesión* (Sígueme, 2015), pp. 57-62. Las referencias a *Mi confesión* se harán conforme a la 2ª edición de 2015.

12. El primer título figura tachado y sustituido por el segundo. *Mi confesión*, 2015, *op. cit.*, p. 46.

13. Incluido en: UNAMUNO, M. DE, *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, Edición de VILLAR, A., Tecnos, Madrid, 2017, pp. 345-347.

14. Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Tratado del amor de Dios*, Edición de ORRINGER, N., cap. I, *op. cit.*, p. 97.

3. EL TEXTO EN SU CONTEXTO. LAS CIRCUNSTANCIAS DE UNAMUNO EN 1902-1904¹⁵.

¿En qué situación se encontraba Unamuno en aquellos años? Instalado en la ciudad de Salamanca desde el mes de septiembre de 1891, después de ganar la Cátedra de Lengua Griega, su evolución cristalizó en la crisis de marzo de 1897.

En octubre de ese mismo año, después de meses en los que apenas había leído y escrito, pensaba que se había curado bastante de la vanagloria¹⁶. En 1899, con su Discurso en el Ateneo de Madrid, *Nicodemo el fariseo*, la segunda de sus *Meditaciones evangélicas*¹⁷, el intelectual Unamuno había desvelado su deseo de volver a la fe de la infancia, entendida como la verdad del puro Evangelio, nuestra niñez social. Con los años experimentará las dificultades para volver hacerse niño y nacer espiritualmente de nuevo y comprobará que no puede tener fe de carbonero quien no lo es. Como Kierkegaard, defenderá la verdad como veracidad y querrá despertar la interioridad dormida, poniendo vinagre en las heridas del alma y prefiriendo el espíritu a los conceptos, el amor a la lógica abstracta¹⁸.

En 1902 había publicado sus *Paisajes del alma* y la novela *Amor y pedagogía*, donde había citado al “erostratismo”. Consideraba que era el mal del siglo, pues por no creer en la inmortalidad “quemamos nuestra dicha” en legar nuestro

15. Para un desarrollo de las circunstancias biográficas que aquí se resumen véase *Mi confesión*, 2015, *op. cit.*, pp. 67-94, así como el Anexo de correspondencia incluido en las páginas 103-155. También las biografías de Unamuno, especialmente las de Emilio Salcedo, Luciano González Egido, Jon Juaristi y Colette y Jean-Claude Rabaté.

16. “Carta de Miguel de Unamuno a Pedro de Múgica, Salamanca, 12 octubre de 1897”. Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Epistolario I (1890-1899)*, *op. cit.*, carta n° 191, p. 673.

17. Proyectó una serie de seis escritos, pero sólo redactó tres: *El mal del siglo*, *Nicodemo el fariseo*, *Jesús y la samaritana* y dejó un esquema o borrador de las otras tres. Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Meditaciones evangélicas*, Edición de TANGANELLI, P., Diputación de Salamanca, Salamanca, 2006. Sobre *Nicodemo el fariseo*, en una carta de 7 de marzo de 1899 a Amadeo Vives, Unamuno revela: “Ahora me acuerdo que fue usted quien me habló en una carta del sentido de la verdad, y esto me ha sugerido en parte cuanto he escrito en mi *Nicodemo* (un ensayo inédito) acerca de la fuerza de la visión que es la bondad. Sólo el bueno perdona de veras, porque sólo el bueno ve el fondo de inocencia de toda ofensa y de todo delito”. UNAMUNO, M. DE, *Epistolario inédito I (1894-1914)*, Edición de ROBLES, L., Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1991, p. 64.

18. “Voy a hacerme predicador contra la ideocracia. ¡Espíritu y no conceptos, amor más que lógica abstracta, fe más que dogmas!”. “Carta de Miguel de Unamuno a Leopoldo Gutiérrez Abascal, 4 de marzo de 1900”, en: UNAMUNO, M. DE, *Cartas íntimas, Epistolario entre Miguel de Unamuno y los hermanos Gutiérrez Abascal*, Bilbao, Eguzki, 1996, p. 105.

nombre a la posteridad¹⁹, idea que recogerá en *Mi confesión*. En la primavera de 1902 se proponía escribir una obra sobre “Ciencia y Religión” o “Razón y fe”²⁰. En el otoño de 1902, al libro sobre “Ciencia y Religión” sumaba otros dos, uno titulado *Eróstrato o de la gloria* y otro sobre una *Vida del romance castellano*²¹.

Aquellos años, en especial desde 1902 hasta 1904, serán extremadamente difíciles para Don Miguel, profesional y personalmente, años marcados por los conflictos y la tragedia. En noviembre de 1902 murió el tercero de sus hijos, Raimundín, que había contraído una meningitis a los pocos meses de nacer, un dolor que Unamuno arrastró desde 1896. Además, se multiplicaron los conflictos en varios frentes; como escritor e intelectual y como Rector de la Universidad de Salamanca que desde 1900 había asumido la reorganización de la Universidad²². Entonces, cansado por el clima de intolerancia que se respiraba, pensó en irse a Argentina donde era conocido por sus colaboraciones habituales en el diario *La Nación*. En la correspondencia de Unamuno de la primavera de 1903 refiere el proyecto de su viaje a Argentina y que trabaja en un libro “regularmente extenso” dedicado a la juventud hispana, la misma dedicatoria que figura en las primeras líneas de *Mi confesión*. En la carta dirigida a su amigo Bernardo G. de Candamo, el 2 de marzo de 1903, alude a la obra definitiva que le piden sus lectores y se expresa en unos términos muy similares al comienzo de *Mi confesión*, cuando habla de la necesidad de prodigarse y menciona una serie de ensayos “eslabonados” dedicados a Eróstrato, la ciencia, el patriotismo, la religión española²³; los dos primeros temas corresponden a los apartados de *Mi confesión* que se conservan.

19. UNAMUNO, M. DE, *Amor y Pedagogía*, OC. III, *op. cit.*, p. 383.

20. “...Y luego voy a dar un libro “Ciencia y religión” (o “Razón y fe”) en que estoy trabajando. Su sentido es profundamente dualista, afirmo la inconciabilidad de ambos términos y el deber de aceptarlos los dos. Dios es irracional, la ciencia no puede ni debe admitirlo, las pretendidas pruebas de su existencia no resisten la crítica, pero creo en Dios. Podrá llamarse la doctrina del *irracionalismo*”. “Carta de Miguel de Unamuno a Timoteo Orbe de 18 de abril de 1902”, en: UNAMUNO, M. DE, *Epistolario inédito I (1894-1914)*, *op. cit.*, p. 111.

21. “Carta de Miguel de Unamuno a Leopoldo Gutiérrez Abascal, 11 de marzo de 1902”, en: UNAMUNO, M. DE, *Cartas íntimas*, *op. cit.*, p. 125.

22. Un desarrollo de sus problemas como Rector de la Universidad de Salamanca en ese periodo se incluyen en el libro de BLANCO PRIETO, F., *Unamuno, profesor y Rector en la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Hergar, 2011, pp. 109-123.

23. “Ahora me he metido en un libro regularmente extenso, que titularé “A la juventud hispana” y serán una serie de ensayos (como las que publiqué ya) enlazados entre sí, uno sobre Eróstrato o la gloria, otro sobre el patriotismo, sobre la ciencia otro, sobre la religión española, y todos eslabonados...” (“Carta de Miguel de Unamuno a Bernardo G. de Candamo, 2 de marzo de 1903”) en: UNAMUNO, M. DE, *Epistolario inédito, I (1894-1914)*, *op. cit.*, pp. 126-127. Carta incluida en el Anexo de *Mi confesión*, carta nº 8, p. 129.

El 1 de abril detallará el mismo proyecto al militar y político venezolano Cipriano de Castro²⁴. Le comunica que prepara “un libro dedicado a la juventud de los pueblos todos de lengua española” y le pide materiales para desarrollar algunos temas, citando a Sarmiento cuyo carácter heroico evoca en *Mi confesión*. En las entrañas espirituales de los héroes busca el alma española²⁵. Días después, en la carta de 16 de abril de 1903 a Manuel Ugarte, escritor y socialista argentino que residía entonces en París, también indica que en esos momentos estudia la historia de la independencia de las repúblicas americanas y que trabaja en el libro que titulará “A la juventud hispana”. “Son varios ensayos, de los que llevo hecho el primero...”, repite²⁶. Muy probablemente se trata del primer apartado de *Mi confesión*, el más trabajado. En esos momentos, se plantea pedir una excedencia para instalarse en Argentina y residir allí dos años²⁷, participando en un Seminario de profesores que se va fundar. El 8 de junio, Unamuno escribió de nuevo a Manuel Ugarte y le contó que su idea de instalarse en Buenos Aires estaba en suspenso, aunque confiaba en que se resolvieran las dificultades. Cansado ante tanta lucha mezquina e intransigencia, esperaba que allí sus hijos pudieran crecer en un ambiente de mayor tolerancia.

24. “Ahora preparo un libro dedicado a la juventud de los pueblos todos de lengua española y estoy estudiando la historia de las repúblicas hispano-americanas y sobre todo la de su independencia. Aún más que los sucesos me interesan los hombres, los héroes que las llevaron a cabo, y en cuyas entrañas espirituales busco el alma española. De la Argentina donde tengo muchos y muy buenos amigos— es de donde más conozco; he leído sus principales obras históricas y estudiado las figuras de los grandes patriotas, San Martín, Belgrano, Sarmiento, Lax, Rivadavia, etc., sin descuidar tampoco a sus caudillos, con Rosas a la cabeza. Ahora deseo estudiar esas Repúblicas del Norte de Suramérica y penetrar en almas como las de Bolívar (cuyo apellido es vasco, de mi casta, pues soy vasco), Sucre, Miranda Santander, etc.” (“Carta de Miguel de Unamuno a Cipriano de Castro”, en: UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, 2015, *op. cit.*, Anexo, carta nº 9, p. 131).

25. *Ibidem*.

26. Cfr. *Mi confesión*, *op. cit.*, Anexo, carta nº 11, p. 135.

27. “...Con reserva he de decirle que se me han hecho ciertos avances oficiosos y que es fácil entre en tratos con el gobierno argentino para ir a explicar allí en el seminario de profesorado que piensan fundar. La cosa, aunque se ha traslucido, anda aún en gestiones privadas y necesitan reserva... y pidiendo aquí la excedencia iría solo por un par de años lo menos y si veía que aquello me conviene me llevaría la familia. Lo que más me empuja es el porvenir de mis hijos, que creo que lo aseguraría mejor allá, yendo como iría, no como emigrante que no lleva caudal sino llevándolo de relaciones, amistades, prestigio y un cargo bien retribuido”. (Carta de Miguel de Unamuno a Manuel Ugarte, 16 de abril de 1903, en: UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, *op. cit.*, Anexo, carta nº 11, p. 134).

¿Por qué pensó en Argentina? Unamuno se interesó por Hispanoamérica en muy diversos escritos²⁸ y consideraba que España y los países hispanoamericanos estaban unidos por una misma lengua y espíritu, más cercano que el del resto de Europa²⁹. De hecho, Don Miguel publicaba reseñas sobre libros hispanoamericanos y mantenía correspondencia con intelectuales hispanos. Con los corresponsales más lejanos se desahogaba con libertad, como si temiera las indiscreciones de los cercanos, indican C. y J.-Cl. Rabaté³⁰. Desde 1899 colaboraba con el diario *La Nación* de Buenos Aires y había escrito el prólogo al libro sobre la educación del argentino Carlos Octavio Bunge. En una carta de 16 de septiembre de 1899 a Rubén Darío, quien le había puesto en contacto con *La Nación*, confesaba que cada día le interesa más lo americano; considera que incluso “lo turbio que hay allí, y no es poco, es turbio de fermentación”.³¹

Durante el verano de 1903, Unamuno pronunció una serie de Discursos en Galicia y Andalucía y en ellos se reconocen algunos de los temas, incluso expresiones recogidas en *Mi confesión*. En el Discurso pronunciado en La Coruña el 18 de junio predicó sinceridad y humildad, dos cosas esenciales ante la hipocresía reinante y el miedo al escándalo. Denuncia: “vivimos en una tolerancia aparente, pero en plena inquisición oculta”³². También expresa la necesidad de confesarse, dado que en España no hay verdadera intimidad espiritual.

28. Véase la recopilación de escritos de Unamuno sobre Hispanoamérica en: UNAMUNO, M. DE, *Americanidad*, Edición de ORRINGER, N., Bogotá, Biblioteca Ayacucho, 2002. Para la correspondencia UNAMUNO, M. DE, *Epistolario americano (1890-1936)*, Edición de ROBLES, L., Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996; los artículos publicados en *La Nación* se incluyen en: UNAMUNO, M. DE, *De patriotismo espiritual. Artículos en “La Nación” de Buenos Aires, 1901-1914*, Edición y notas de OUIMETTE, V., Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.

29. El punto de partida para el estudio de la relación de Unamuno con Hispanoamérica fueron los libros de GARCÍA BLANCO, M., *América y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1961; CHAVES, J. C., *Unamuno y América*, Ediciones Cultura Hispánica, 1964. Posteriormente, MAÍZ, C. L., *Constelaciones Unamunianas. Enlaces entre España y América (1898-1920)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009; RIBAS, P., “Unamuno e Hispanoamérica”, en: MORENO ROMO, J. C. (Coord.), *Unamuno y nosotros*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 83-99; GORDO, G., “Unamuno y la América española”, en: GARRIDO ARDILA, J. A. (Coord.), *El Unamuno eterno*, Barcelona, Anthropos, 2015, pp. 405-430.

30. UNAMUNO, M. DE, *Epistolario (1880-1899)*, op. cit., p. 40.

31. *Ibidem*, carta n° 293, p. 972.

32. “Discurso ante la reunión de artesanos en el teatro Principal de la Coruña, el 18 de junio de 1903”, en: UNAMUNO, M. DE, *OC*, IX, op. cit., pp. 99-100.

En diciembre de 1903, Unamuno aún no había resuelto el tema de su viaje a Argentina, pero seguía confiando a sus amigos que preparaba un libro “dedicado a la juventud hispanoamericana y española”, donde trataría de la necesidad de crear una conciencia colectiva y de las relaciones de la razón y la fe³³. El destinatario de su libro ahora se amplía: incluye a la juventud española junto a la hispanoamericana, la misma adición que aparece en las primeras líneas de *Mi confesión*, donde la expresión definitiva será “la juventud espiritual hispana”³⁴.

Durante aquellos meses los ataques de los adversarios de Unamuno y los enfrentamientos con el Padre Cámara³⁵ persistieron y se llegó a promover una condena eclesiástica de sus escritos. En diciembre Cámara pidió su destitución como Rector al Presidente del Gobierno, Antonio Maura. El 17 de mayo de 1904 murió repentinamente el padre Cámara y la campaña contra Unamuno se calmó. Por otro lado, la instalación en Argentina no resultaba tan fácil como imaginaba. Carlos Octavio Bunge le comunicó que la situación era poco favorable para instalarse allí³⁶ y Unamuno desistió de instalarse en Argentina, aunque no renunció a viajar allí, sueño que no pudo realizar³⁷. Tampoco renunció a lo que entendía que debían ser las verdaderas bases de la hispanidad: unidad, igualdad, afán de justicia, y una lengua común, la letra del espíritu³⁸, lejos de incomprendiones mutuas y prejuicios.

33. “Carta de Miguel de Unamuno a Pedro de Múgica, 2 de diciembre de 1903”, en: UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, *op. cit.*, Anexo, carta n° 18, p 148.

34. Véase la reproducción de la página 3 del manuscrito en la edición de *Mi confesión*, 2015, *op. cit.*

35. Para un desarrollo de esta cuestión, véase HERNÁNDEZ, B., “Enfrentamiento entre el P. Cámara y Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* (Salamanca) XXVII-XXVIII (1983), pp. 245-255. También el estudio introductorio de *Mi confesión* y la selección de la correspondencia entre el Padre Cámara y Miguel de Unamuno (Cfr. *Mi confesión*, *op. cit.*, Anexo, cartas n° 15 y n° 16, pp. 140-143).

36. Cfr. RABATÉ, C. y J. CL., *Miguel de Unamuno. Biografía*, Madrid, Taurus, 2009, p. 228.

37. Sin embargo, en varios momentos de su vida, en 1906, en 1910, sobre todo en 1916 y en 1922, soñará de nuevo con viajar a Hispanoamérica, sueño que quedará incumplido. “Soñé estar en Buenos Aires, la noche del 18 de enero de 1904”, apuntó Don Miguel en una de las guardas de un libro de Ricardo Rojas. Cfr. CHAVES, J. C., *Unamuno y América*, *op. cit.*, p. 409. El libro de Ricardo Rojas era *La victoria del hombre*.

38. “Pensamos con palabras, y así toda filosofía es una filología”. (Notas al “Tratado del amor de Dios”, CMU 18/15. P. 13).

4. LOS EJES DE *MI CONFESIÓN*

Poco amigo de definiciones y clasificaciones, de las que huía como de la peste, Unamuno se describió a sí mismo como “un espíritu en movimiento”³⁹. Me gustaría conservar esta imagen y presentar los ejes de *Mi confesión*, como los pasos que por entonces sigue y que componen un movimiento singular, orientándose a la renovación espiritual para recobrar nuevas fuerzas. En una nota inédita “Prólogo” y vinculada con *Mi confesión* señala: “Me acerco a los 40... obra de resumen, no definitiva”⁴⁰.

Efectivamente, *Mi confesión* fue el germen *Del sentimiento trágico de la vida* y de los dos ensayos conservados el segundo quedó inacabado. El manuscrito de *Mi confesión* quedó inédito y Unamuno desarrolló en obras posteriores los ejes temáticos del escrito. Finalizada *La vida de Don Quijote y Sancho* comenzará el *Tratado del amor de Dios* y en los capítulos IV y V transcribirá parte de *Mi confesión*, y más tarde en *Del sentimiento trágico de la vida*⁴¹, sobre todo en el capítulo III. El contenido de *Mi confesión* se reconoce en las obras citadas, aunque con una organización de ideas distinta lo que confiere una significación singular a esta obra. El tema más sustantivo de *Mi confesión* es la formulación del deseo de pervivencia confrontado con el hecho de la muerte, tema central desde los primeros cuadernos de su *Diario íntimo* y también presente en el joven Unamuno, como se comprueba en sus *Cuadernos de juventud* y el *Epistolario I (1890-1899)*. A los dieciséis años, en una carta fechada el 12 de febrero de 1880, Unamuno ya evoca implícitamente a Eróstrato: “Y quisiera haber sido Platón y Aristóteles y Napoleón y perdóname, hasta aquel que dio fuego al templo de Diana, cuyo nombre corre aunque yo ahora no lo recuerde”⁴². El joven Miguel se planteaba el sentido de la ambición y de la

39. “Carta de Miguel de Unamuno a B. G. de Candamo, de 5 de marzo de 1902” en: UNAMUNO, M. DE, *Epistolario inédito I (1894-1914)*, op. cit., p. 113.

40. CMU, 68/15, p. 152. Nota archivada en la carpeta de “Notas del *Tratado del amor de Dios*”, pero cuyo contenido y la referencia a la proximidad de sus cuarenta años remiten a *Mi confesión* y no al *Tratado del amor de Dios*.

41. En el capítulo IV y V del *Tratado del amor de Dios* y en el capítulo III, y en menor medida el VI *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno transcribirá, con variaciones estilísticas, varias páginas de *Mi confesión*, que se señalan en la edición de 2015.

42. UNAMUNO, M. DE, *Epistolario I (1880-1899)*, op. cit., Carta, nº 4, a Juana. Los editores destacan la referencia a Eróstrato al citar Unamuno: “hasta aquel que dio fuego al templo de Diana”, nota 61, p. 104.

búsqueda de la fama⁴³ y sospechaba que la ambición y la gloria son compañeras frías, sin alma⁴⁴.

4.1. *El erostratismo*⁴⁵

Unamuno había sido muy dado a pensar en la muerte, tema de uno de sus primeros cuentos: “La muerte de un difunto”⁴⁶. Después de la crisis de 1897, como es sabido el anhelo de pervivencia se expresa en el *Diario íntimo*. Siente que estará curado cuando la idea de la muerte le impulse a trabajar por la eternidad de su alma, más que por inmortalizar su nombre. Denuncia el precio de la vanidad que sacrifica el alma al nombre: “En ninguna parte como entre literatos son fatales las consecuencias del amor propio enfermizo, con su cortejo de envidias, soberbias, orgullos e hipocondrías”⁴⁷, tema que desarrolla en *Mi confesión*. Nos centraremos en la exposición del erostratismo tal como se expone en el manuscrito.

El comienzo del primer apartado recuerda la historia de Eróstrato narrada por Valerio Máximo que quemó el templo de Diana en Éfeso para adquirir inmortal fama⁴⁸. Unamuno define el erostratismo del modo siguiente: es “la dolencia que a todos los escritores, artistas y hombres públicos nos aqueja,

43. “¡Maldita ambición, mil veces maldita! ¿Para qué quieres todo eso después de muerto? Esta pregunta que oí cierta tarde que era yo feliz la llevo dentro del pecho y a todas horas la vuelvo a oír, clara, distinta y sonora”. Más adelante, Unamuno se expresa en los siguientes términos: “Toda la vida esperando y cuando esta se acaba llega el día de las bodas y entonces el hombre se desposa con la gloria... ¿Qué importa que el mundo le alabe, que canten su consorcio con la gloria los poetas, que se festeje elevándole un soberbio mausoleo? ¿Oye acaso los cantos de los poetas, las alabanzas de las gentes?”. UNAMUNO, M. DE, “Notas entre Madrid y Bilbao”, en: *Cuadernos de juventud*, *op. cit.*, fechados por Miguel Ángel Rivero en 1884-1885, p. 90.

44. *Ibidem*, p. 81.

45. Para un desarrollo del análisis del manuscrito véase el estudio introductorio de *Mi confesión*, 2015, *op. cit.*, pp. 80-98

46. UNAMUNO, M. DE, *Cuadernos de juventud*, *op. cit.*, pp. 96-100.

47. UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, estudio introductorio y edición de GONZÁLEZ LÓPEZ, E., Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, Cuaderno III, cuartillas 65, 66. Cfr. UNAMUNO, M. DE, *Epistolario I (1880-1899)*, *op. cit.*, p. 18, nota 8.

48. En el *Diccionario de la Lengua Española* de la RAE se define el erostratismo del modo siguiente: “De Heróstrato, ciudadano efesio que en el año 350 a. C. incendió el templo de Artemis en Éfeso por afán de notoriedad. 1. Manía que lleva a cometer actos delictivos para conseguir renombre”. (Edición del Tricentenario, 23 edición, 2014, actualizado 2017).

de perpetuar nuestro nombre, ya que dudemos de perpetuar nuestra alma”⁴⁹. En esta breve descripción se encierra el núcleo del escrito, en el que Unamuno comienza por confesar su propia dolencia, la enfermedad de los escritores modernos. A lo largo del apartado, describirá las diversas formas que reviste la búsqueda de la fama, expondrá sus causas y efectos, tanto los benéficos como los destructores, incorporando finalmente su visión moral del tema.

Las perspectivas desde las que se abordan estas cuestiones son muy diversas. Se reconoce la propia de la Antigüedad, del héroe que aspira a lograr la fama en los siglos venideros; la de su propia trayectoria como escritor e intelectual que busca el reconocimiento⁵⁰; y la propia de la crisis finisecular que experimenta con tristeza los ideales fracasados de la modernidad y los falsos consuelos ofrecidos, perspectiva formulada en su escrito *El Mal del siglo*.

También se distingue en *Mi confesión* una pluralidad de diálogos: consigo mismo y con las distintas fases por las que hasta entonces ha pasado: positivismo, racionalismo, agnosticismo, crisis espiritual y búsqueda de la fe. Es lo que Unamuno llamará monodialogos⁵¹, diálogos con los otros que conviven interiormente con él. Crítico con el reduccionismo positivista sobre todo desde fines del XIX, queda algo del positivista que fue al constatar un hecho observado: el que firma su obra o creación busca el reconocimiento y el renombre y busca pervivir de algún modo, aunque no tenga conciencia de ello. En el segundo apartado de *Mi confesión*, “Verdad y vida”, reflexionará sobre los aspectos positivos de la ciencia (escuela de humildad, tolerancia y prudencia, que nos hace doblegarnos a la realidad), y los aspectos negativos (el exceso de análisis de hechos disuelve la realidad). La observación de los hechos nos purga de lo que de “desosegador tiene el erostratismo”⁵² y obliga a doblar la cerviz ante la realidad.

A lo largo de *Mi confesión* evocará los nombres de muchos de los suyos, aquéllos en los que se reconoce en algún aspecto. Filósofos como Platón⁵³,

49. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, op. cit., pp. 17-18.

50. Para el estudio del papel de Unamuno como intelectual pionero moderno véase ROBERTS, S. G. H., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007; ROBERTS, S. G. H., “Intelectual: historia de una palabra y un concepto clave en la obra de Miguel de Unamuno”, en: GARRIDO ARDILA, J. A. (Coord.), *El Unamuno eterno*, op. cit., pp. 431-456.

51. “¿Monólogos? Lo que así se llaman suelen ser monodialogos, diálogos que sostiene uno con los otros que son, por dentro, él, con los otros que componen esa sociedad de individuos que es la conciencia de cada individuo”. UNAMUNO, M. DE, Prólogo a *San Manuel Bueno, mártir*, en: OC III, op. cit., p. 1118.

52. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, op. cit., p. 46.

53. Sobre el eco de Platón en la obra de Unamuno, véase CEREZO, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, op. cit.

Pascal y Kierkegaard, poetas como Tennyson, Cowper y Leopardi, incluso protagonistas de novelas como *Obermann* de Sénancour. Lector infatigable, Miguel de Unamuno siempre buscó almas gemelas con las que dialogar, espíritus afines que hubieran experimentado sus inquietudes, que alimentaran su espíritu y forjaran su alma. Entre los muchos autores citados quisiera destacar a los que resultan esenciales en *Mi confesión*: Paul Stapfer, Spinoza y Pascal⁵⁴, los dos últimos presentes en su filosofía y en los que me detendré más adelante. Comenzaré por Paul Stapfer, el primer autor citado, aunque esté a distancia de los dos clásicos mencionados.

4.1.1. Las fuentes: Paul stapfer

Según revela el mismo Unamuno al comienzo del primer apartado, la lectura del libro *Des réputations littéraires* de Paul Stapfer avivó su conciencia del problema y “enconó sus heridas”⁵⁵. ¿Qué ideas encontró en este libro, citado en la carta a Federico Urales⁵⁶ y en su correspondencia de diciembre de 1902, mientras que no aparece en *Del sentimiento trágico de la vida*?

En la lectura del libro de Paul Stapfer⁵⁷, además de encontrar la referencia expresa a la leyenda de Eróstrato, se descubren temas muy próximos a los intereses de Don Miguel. Entre otros, la descripción de las diversas formas en la que se expresa la búsqueda de fama y pervivencia; la primera y más natural es lograr la pervivencia por medio de la paternidad/maternidad, cuestión que Unamuno abordará en otras obras⁵⁸. También la convicción de que a medida

54. Sobre la lectura de Pascal por parte de Unamuno, véase VILLAR, A., “Unamuno y su lectura de Pascal. *Del sentimiento trágico de la vida* como principio de acción solidaria”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* (Salamanca) 47, nº 2 (2009), pp. 69-78.

55. Cita esta obra en una carta a Pedro Jiménez Ilundáin de 7 de diciembre de 1902, donde califica al libro como “preciosísimo” y confiesa que ahí encuentra reflejado, como en un espejo, el estado de su alma. En esta carta también cita las proposiciones de Spinoza y la perplejidad de Pascal a propósito de aquellos que se muestran indiferentes por la vida futura, temas presentes en *Mi confesión* (Anexo, carta nº 7, p. 120).

56. Cfr. “Carta a Federico Urales”, en la que cita entre otros muchos Stapfer: “A lo que realmente he vuelto es a cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal, al de los Baur, Harnack, Ritshl y la tan simpática escuela francesa de Renan, Réville, los dos Sabatier, Stapfer, Menegoz, etc., a la dirección que marcó Schelermacher”. (UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, op. cit., Anexo, carta nº1, p. 99).

57. STAPFER, P., *Des réputations littéraires. Essais de morale d'histoire*, (1 série), Hachette, Paris, 1893.

58. En una de las notas conservada en la carpeta de las “Notas del Tratado del amor de Dios”, y que lleva por título de Eróstrato, apuntará que “el ansia de gloria y la maternidad

que la creencia en la inmortalidad se debilita más se trata de salvar la propia memoria de la nada. Paul Stapfer observaba que durante muchos siglos la mayoría de los hombres creyeron en la inmortalidad personal de las almas y renunciaron a la gloria en la tierra por la del cielo⁵⁹, situación que varió en el transcurso de los siglos. En *El mal del siglo*, a propósito de la crisis finisecular y la crisis del racionalismo y del positivismo, Unamuno había detectado la tristeza de los espíritus cultos⁶⁰. Ahí asociaba el intelectualismo con el desierto y la fe ciega en el progreso con el engaño, la embriaguez y el espejismo, imágenes que hablan por sí mismas y que se repetirán en escritos posteriores. Denunciaba los falsos remedios y consuelos ofrecidos por las nuevas filosofías, pues si algún día todo desaparece sólo somos una larga procesión de fantasmas. Según señalaba Paul Stapfer en la búsqueda de la fama se mezclan de un modo sutil vanidad y egoísmo y es difícil que el ser humano actúe sin egoísmo y con total desinterés. Don Miguel también advertirá que la vanidad ha inspirado actos de beneficencia y que incluso el joven San Francisco de Asís decía: “veréis que un día seré adorado por el mundo entero”⁶¹.

Por último, a mi juicio la idea más relevante que Unamuno tomó de la lectura de Paul Stapfer es su valoración positiva del deseo de reconocimiento por el bien realizado, el más semejante al antiguo impulso del alma hacia la supervivencia real, idea con la que Unamuno terminará el primer apartado de *Mi confesión* y a la que me referiré más adelante. De acuerdo con Pedro Cerezo, al filo de la lectura del libro de Paul Stapfer, Don Miguel pudo encontrar un modo de conciliar las exigencias del dilema entre la búsqueda de la fama o el interés religioso por la salvación del yo⁶².

es otro modo de prolongarse”, tema de su novela posterior *La tía Tula* (CMU 68/15, página 108). El proyecto de esta novela se recoge en la carta de Unamuno a Andrés Belloín de 24 de octubre de 1902, ya citada, donde Unamuno precisa las obras en las que entonces trabaja (UNAMUNO, M. DE, *Epistolario inédito I (1894-1914)*, op. cit., p. 117).

59. Para Stapfer hay una cierta analogía entre la esperanza de fama que anima al escritor y el cristiano, pues ninguno de los dos es capaz de imaginarse el misterio de la vida futura. El escritor que no cree en la sobrevivencia de la conciencia personal, tampoco sabe cómo podrá disfrutar de su conquista, que espera disfrutar, cosa absurda a los ojos de la razón positiva.

60. Para un estudio de la crisis de valores y creencias en el fin de siglo véase el estudio de CEREZO, P., *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

61. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, op. cit., p. 34.

62. CEREZO, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y Tragedia en Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 235.

4.1.2. La fundamentación ontológica y antropológica del deseo de pervivencia

El segundo autor citado por Unamuno al comienzo del primer apartado es Spinoza y transcribe en latín cuatro proposiciones de la tercera parte de su *Ética* (de la sexta, a la novena), también citadas en *Del sentimiento trágico de la vida*⁶³. El nombre de Spinoza sólo figura una vez en *Mi confesión* y opera como la fundamentación ontológica del deseo de pervivencia. Citada en latín, la proposición de Spinoza: “Cada ser, en cuanto es en sí, tiende a perseverar en el ser” (*Ética*, III, proposición 6), explica que nos sea imposible concebirnos como no existentes. Don Miguel tratará de reproducir la experiencia angustiosa de imaginarse el lento deshacerse de la propia conciencia⁶⁴, ya apuntada en su *Diario Íntimo*. Con variaciones estilísticas, transcribirá varios pasajes en el *Tratado del amor de Dios* y en el *Del sentimiento trágico de la vida*⁶⁵, aunque ahí prescindirá de la referencia a los jóvenes hispanos y se dirija directamente a su lector. Transcribo el texto principal:

Aunque al pronto congojosa os será, jóvenes, al cabo meditación corroboradora, el que recogiendoos en vosotros mismos os figuréis con lento deshaceros, en que la luz se os apague, se os enmudezcan los sonidos, se os derritan entre las manos los objetos, se os escurra el piso, se os desvanezcan como en desmayo los recuerdos y las ideas, se disipe en la nada todo y ni aún la conciencia de la nada misma os quede, siquiera como fantástico asidero de una sombra⁶⁶.

Unamuno hace una llamada a los jóvenes para que mediten sobre la propia aniquilación de la conciencia y traten de imaginársela. La sucesión de verbos empleados (deshacer, apagar, enmudecer, derretir, escurrir, desvanecer,

63. La referencia a estas cuatro proposiciones se encuentra también en *Glosas al “Quijote,”* (La causa del quijotismo”), *Los Lunes de El Imparcial*, Madrid, 12 de enero de 1903, en UNAMUNO, M. DE, OC VII, *op. cit.*, p. 1207, y en *Del sentimiento trágico de la vida* (capítulo 1), *op. cit.*

64. Esta experiencia había aparecido en el *Diario íntimo* y en *El mal del siglo*, donde se expresa de un modo similar: “Es bueno, lector, que recogiendo te en ti pienses en que el sol se te apague, se te enmudezcan los sonidos, se te desvanezcan a la vista las formas. Se te licue todo en la nada y ni aún la conciencia de la nada misma te quede” (UNAMUNO, M. DE, *El mal del siglo*, Edición de ROBLES L., *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* (Salamanca) 34 (1999), p. 126).

65. Con variaciones, las tres primeras líneas de este párrafo se incorporan al *Tratado del amor de Dios* (Cap. IV, p. 568) y al *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, (cap. III, p. 149). Se indica en *Mi confesión* (nota nº 2, p. 22).

66. No se incluyen aquí las variantes que figuran en notas a pie de la 2ª edición de *Mi confesión* (p. 22, notas 2-6).

disipar) suscitan oscuridad, silencio, falta de aire, de asiento, de equilibrio y sustento, vértigo y congoja. Imposible e impensable nos resulta siquiera imaginar la nada, puesto que la esencia de nuestro ser consiste en perseverar por tiempo indefinido. El nihilismo, si es vivido, produce falta de aliento y nos quita las fuerzas, confesará Unamuno, pues nuestro ser se rebela y debilita ante la aniquilación definitiva. En esta experiencia límite, pensar lo impensable o imaginar lo inimaginable, descubrimos la vanidad de “todo nuestro trabajado linaje” convertida en una fatídica procesión de fantasmas que va de la nada a la nada. Si del todo nos morimos, ¿para qué todo? se pregunta Unamuno. Confiesa que el interrogante le persigue y le “zumba de continuo a los oídos de las entrañas”. La duda vital, no la duda teórica, es, dicho en sus propios términos: “como un murciélago que con sus alas roza el corazón en las noches del alma”⁶⁷.

Así, con lenguaje poético, describe Unamuno su experiencia de la congoja, vivida en lo más hondo y se adentra en las “noches del alma” para desde allí buscar una nueva luz, una fuerza y un sustento que le permita hacer la vida más plena. Si la ciencia muestra que “todo pasa”, “vanidad de vanidades”, el corazón busca reconstruir el sentido a su vez. También confiesa su necesidad de esperanza en la vida más allá de la muerte, pues su vida es la verdad suprema de las que otras manan. En una nota vinculada a *Mi confesión*, añadirá: “Y si sueño, dejadme soñar, que ese sueño es mi vida; no me despertéis. Creo en el inmortal origen de ese anhelo de inmortalidad; quiero creer y basta”⁶⁸, texto recuperado después en *Del sentimiento trágico de la vida*.

4.1.3. Los falsos consuelos

Ante el hecho de la muerte y la perspectiva de la definitiva aniquilación, Unamuno pasará revista a los diversos consuelos que se ofrecen desde distintos planos: la ciencia, las nuevas filosofías (positivismo y nihilismos) y modas culturales y literarias. Considera falsos consuelos y engaños las formas de pervivencia que ofrece la ciencia, como el “nada se pierde, sino todo se transforma”. Tampoco le satisface el panteísmo que vislumbra la disolución en el Gran Todo, o en la Materia y Fuerzas Infinitas. Considera que son “engañas del monismo”⁶⁹, pues en realidad ofrecen sólo “sombra” de inmortalidad, no la deseada pervivencia de la conciencia personal.

67. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, op. cit., p. 24.

68. *Ibidem*, p. 60, nota 19.

69. *Ibidem*.

No le consuelan las nuevas filosofías, como el eterno retorno anunciado por Nietzsche, que algunos jóvenes consideran filosofía de hombres fuertes. Nietzsche, el maestro de la sospecha, es a su vez objeto de la sospecha de Unamuno. Califica de “pobre” a Nietzsche⁷⁰, que unió el nihilismo de Schopenhauer con la lucha por la vida de Darwin y llegó a maldecir lo que más amaba, a Cristo. Unamuno tampoco ve la novedad del llamado remedio estético, que hace del arte su religión, un recurso del mundo antiguo. Inútil también la moderna llamada a la *joie de vivre* de los franceses, pues para Unamuno está lejos del ánimo de los hispanos y españoles⁷¹.

Don Miguel se identifica con Pascal, a su juicio el pensador francés que mejor puede apropiarse un español⁷². Cómo él no comprende, no consiente a los hombres que dicen que nunca les ha preocupado la muerte⁷³. Para ambos el ser humano se engaña y es víctima de su imaginación, cuando se presenta como bienes esenciales los que sólo son insustanciales. Así, como dirá Pascal en uno de sus fragmentos, corremos tras el precipicio tras haber puesto algo delante que nos impide verlo⁷⁴. Disipado el engaño, se descubre la fragilidad y el desconsuelo. Es lo que Pascal llamaba “Miseria del hombre sin Dios”, puesto que entiende que sin inmortalidad no hay felicidad honda y sin Dios no hay verdad plena.

En *Mi confesión*, Unamuno reacciona ante los que afirman la certeza de que la muerte es el completo anonadamiento: piensa que siempre quedará en un “rinconcito del espíritu”⁷⁵ una sombra de incertidumbre, que hace preguntarse, ¿quién sabe?, ¿y si quizás?, preguntas que repetirá en *Del sentimiento trágico de la vida*. Y es esa interrogación lo que abre su espíritu a la esperanza y a la Trascendencia. A mi juicio, el diálogo de Unamuno con Pascal y Kierkegaard representa el contrapunto a las perspectivas mundanas de la búsqueda de la fama y a los falsos consuelos ofrecidos por los nihilismos, Schopenhauer

70. *Ibidem*, p. 29.

71. *Ibidem*, p. 25.

72. UNAMUNO, M. DE, *Sobre la europeización*, 1906, en: UNAMUNO, M. DE, OC III, *op. cit.*, p. 935.

73. Sin embargo, en el *Diario íntimo* Unamuno reconoce haber pasado por ese estado en algún momento de su vida: “Vivía dormido, sin pensar en tales cosas, perdido en mis proyectos y mis estudios, confiado en la razón, como viven otros. Vivía alegre y animoso, sin pensar en la muerte más que como se piensa en una proposición científica, y sin que su pensamiento me diera más frío ni calor que el que me da el del sol que se apagará un día...”. UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo*, en: UNAMUNO, M. DE, OC VIII, *op. cit.*, pp. 836.

74. PASCAL, B., *Pensamientos*, L. 165.

75. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, *op. cit.*, p. 30.

y el eterno retorno de Nietzsche, citados en *El mal del siglo*. A modo de díp-tico, contrasta la sed de eternidad con las respuestas que ofrece la ciencia y la modernidad, por una parte, y por otra con la esperanza cristiana en la resurrección. Frente a ella, cualquier otra forma de pervivencia le parece insustancial. Varias notas revelan este sentir de Unamuno, a modo de confesión y lamento: “brillar, brillar, brillar y apagarse al cabo”. “Sé que todo lo que sé, de nada me sirve”, y subraya: “conocimiento esencial de Kierkegaard”⁷⁶. Como Kierkegaard, defenderá la verdad como veracidad y confesará sus anhelos más profundos y sus luchas internas.

4.1.4. Las formas y efectos destructores del erostratismo

Unamuno registrará las diversas modalidades de erostratismo, sus formas, grados y efectos que expresan la necesidad de persistir del ser humano, de no apagarse y de ir más allá del aquí y el ahora. El erostratismo expresa no sólo la complejidad de afectos que había apuntado Paul Stapfer: egoísmo, orgullo, vanidad y afán de distinguirse, también puede llevar a una relación destructora con aquellos con los que se compite en fama. Unamuno denuncia que sopla por el mundo moderno una furiosa manía de originalidad, que “destronca el alma”.

Una imagen muy gráfica sirve de ejemplo de los terribles efectos de este ciego afán por singularizarse: observa que se compite al igual que los insectos que caen en las trampas, en las que se ahogan mutuamente tratando de salvarse a sí mismos. En su exceso, la búsqueda de la fama lleva a una competencia, que hace ver al otro sólo como un rival, entonces nos agrandamos a costa de empequeñecer a los demás, destacando sólo sus errores e ignorando sus aciertos y así perdemos humanidad. Por afán de distinguirnos puede desatarse una fuerza destructora, como enseña la leyenda de Eróstrato.

Unamuno ilustrará con diversos personajes históricos y literarios los efectos negativos del erostratismo y sus distintos grados. Entre ellos, destaca la envidia que lleva a menospreciar a todo aquél que pueda restar fama, incluso hasta los clásicos o los genios, que alimenta el resentimiento y el odio, envenena el espíritu y destruye el amor y la amistad. Recuerda Unamuno que la envidia fue el origen del crimen de Caín, pasión descrita en su novela *Abel Sánchez*. El deseo desmedido de fama lleva a sacrificar los mayores bienes, no sólo la fortuna, como observaba Maquiavelo, sino incluso la propia vida como ilustran los ejemplos que Unamuno extrae de la Historia y la Literatura,

76. Notas al “Tratado del amor de Dios”, CMU, 68/15, p. 159.

en concreto, Rodrigo Arias en las *Mocedades del Cid* o Jerónimo Olgiatti que mató a Sforza, tirano de Milán⁷⁷. En este punto, aparece la figura del Quijote⁷⁸ y dedica varias páginas de *Mi confesión*, a describir sus aventuras que coinciden con varios párrafos de sus *Glosas de Don Quijote*.

4.1.5. La lucha por el ideal y la generosidad

Unamuno destacó el erostratismo de esta figura emblemática, “meollo de nuestro carácter” y compendio de nuestro “idealismo histórico”, que en sus instantes de lucidez reconocía la raíz de su locura, pues finalmente Alonso el Bueno murió arrepentido del pecado de vanagloria⁷⁹ y legó el testimonio de una bondad que no se resigna a disiparse. Así es como finalizará la *Vida de Don Quijote y Sancho*, obra en la que volcó su pasión. Merece la pena atender al siguiente texto:

La raíz de tu anhelo de vivir en los inacabables siglos, la raíz de tu ansia de no morir, fue tu bondad, Don Quijote mío... La bondad no teme al infinito ni a lo eterno; la bondad sólo reconoce que el alma humana se perfecciona y acaba; la bondad sabe que es una mentira la realización del Bien en el proceso de la especie. El toque está en ser bueno, sea cual fuere el sueño de la vida⁸⁰.

Esta perspectiva sobre la bondad también se apunta al final del primer apartado de *Mi confesión*. Recordemos que Paul Stapfer había señalado que la forma de erostratismo más semejante al antiguo impulso del alma hacia la supervivencia real es lograr el reconocimiento y la pervivencia por el bien realizado. Del mismo modo, el primer apartado sobre el erostratismo finaliza con una llamada a la juventud espiritual hispana, pero ahora en clave de compromiso moral y de lucha por el ideal y la justicia. A ellos dirige la siguiente máxima, con la que termina el apartado: “Obrad jóvenes, como si en cada acto el más menudo de los vuestros, se ventilara el destino final del Universo

77. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, op. cit., p. 37. Estos párrafos serán recuperados en el capítulo III *Del sentimiento trágico de la vida*.

78. Las referencias sobre el Quijote que coinciden con varias páginas de *Glosas al Quijote*, se incluyen en “El fondo del quijotismo” (diciembre de 1902) y en “La causa del quijotismo” (enero de 1903), en: UNAMUNO, M. DE, OC VII, op. cit., pp. 1204-1207. Las coincidencias se señalan en la 2ª edición de *Mi confesión* (2015).

79. El símbolo de la fama mundana se representa por medio de Dulcinea del Toboso, a la que Alonso Quijano, cristiano viejo, se acusaba de sacrificar la gloria sustancial en que creía.

80. UNAMUNO, M. DE, OC III, op. cit., p. 245.

todo, buscad la verdad, que es la vida”⁸¹, máxima cuyo sentido desarrollará en la ética *Del sentimiento trágico de la vida*⁸². Finalmente la conducta se convierte en la prueba moral del anhelo supremo y la práctica sirve de prueba a la teoría.

Así, se comprueba el movimiento del espíritu de Unamuno en *Mi confesión*: del reconocimiento del erostratismo y del reproche a los jóvenes que luchan entre sí, por codicia y afán de notoriedad, a alentar el compromiso, la generosidad y el altruismo propio de la juventud. Este es el sentido de su frase: “si queréis, jóvenes, guardar la juventud, tendréis que daros y vivir en el corazón de los otros...”⁸³. La meditación sobre la muerte ha revelado el “vanidad de vanidades y todo vanidad”, pero también orienta los esfuerzos por pervivir de modo que la vida pueda alcanzar verdadera “Plenitud de plenitudes y todo plenitud”, título de su artículo de 1904. Se comprueba que la meditación sobre la muerte permite ver claro en la vida⁸⁴. ¿Y cómo lograr la plenitud?, renovando la vida con creación continua, contesta Don Miguel, poniendo nuestra alma en todo cuanto emprendamos, sembrando vida eterna, aquí y ahora, pues “sembrar vida eterna es obrar como si hubiéramos de vivir siempre”⁸⁵. En definitiva, si el erostratismo inicialmente confesado ejemplifica la desmesura y puede conllevar la inadecuación moral del medio para el fin propuesto, sea esta desmesura la propia de la generosidad y el altruismo, dirá Unamuno. Esta es la orientación⁸⁶ que quiere dar a los jóvenes: que empleen medios intrínsecamente buenos para alcanzar un bien deseable. Ser jóvenes, también en el sentido espiritual, implica no renunciar a la potencia de idealizar que requiere fortaleza y es hija del amor. Frente a un erostratismo que menosprecia, domina o aniquila al otro y en su locura destruye hasta lo más sagrado, Unamuno apuesta la creación de un ideal que inspire compromiso y generosidad y defiende que la vida será más plena en la medida en la que nos entregamos a nuestros prójimos para eternizarnos⁸⁷.

81. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, *op. cit.*, p. 46.

82. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, *op. cit.*, capítulo XI, p. 432.

83. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, *op. cit.*, p. 43.

84. UNAMUNO, M. DE, “Carta de Miguel de Unamuno a Mario Sagardoy, de 29 mayo de 1897.”, en: UNAMUNO, M. DE, *Epistolario inédito I (1894-1914)*, *op. cit.*

85. UNAMUNO, M. DE, *Mi confesión*, *op. cit.*, p. 49.

86. En una nota vinculada a *Mi confesión* y titulada “Prólogo”, Unamuno señala que quiere dar orientaciones a los jóvenes, más que soluciones prácticas (CMU, 68/15, p. 152).

87. “Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el Destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotesicamente. Y

La dirección precisa o las concreciones de esa entrega a los otros quedarán sin desarrollar en el manuscrito.

5. DESPUÉS DE *MI CONFESIÓN*

Esta tarea heroica, este obrar de modo que nos hagamos insustituibles, requiere un fundamento sólido que Unamuno buscará entonces en el amor de Dios. Efectivamente, a partir de 1905 se volcará en su *Tratado del amor de Dios*, proyecto de renovación espiritual con el que quería abrir puertas a la esperanza y recabar nuevas fuerzas. Este es el ánimo que experimenta en unos años en los que cada vez se siente más teísta. Así lo manifiesta en una carta que transcribo por su especial significación:

nunca he tenido ni mejor salud, ni mejor humor y ánimo. ¡Estoy contento, muy contento, lleno de vida, y por dentro muy alegre! No comprendo que pueda llevarse la vida con alegría no queriendo ver más allá de ella”. Se pregunta: “¿Por qué no intenta abrirle puertas a la esperanza?”⁸⁸

Es lo que tratará de hacer los años siguientes: abrir puertas a la esperanza. En una nota inédita vinculada al *Tratado del amor de Dios* distingue dos vías: una, la iluminativa: consiste en amar a Dios a través de las criaturas, así se aprende a amarle. La otra es la vía unitiva: consiste en amar todo, en amar a las criaturas, a través de Dios, y exclama: “¡Dios mío, por todos los caminos de encuentro!”⁸⁹. Siente que amar a Dios implica trabajar por la restauración de su reino, el reino de la justicia y de la misericordia, pues su alma no puede ser libre, mientras haya algo esclavo en el mundo. Está convencido de que el que realiza obras generosas acabará por creer en Dios, pues Dios obra en él. La caridad da esperanza, y la esperanza da fe.

Los años sucesivos serán años de búsqueda amorosa y evolución dolorosa, y el movimiento del espíritu de Unamuno transitará de la esperanza y el amor de Dios (1905-1909), al sentimiento trágico de la vida. Ahí, la presencia expresa

no sólo se pelea contra el anhelando lo irracional, sino obrando de modo que nos hagamos insustituibles, acuñando en los demás nuestra marca y cifra, obrando sobre nuestros prójimos para dominarlos; dándonos a ellos, para eternizarnos en lo posible”. (UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, op. cit., capítulo XI, p. 439).

88. UNAMUNO, M. DE, “Carta a Jiménez Ilundáin, 8 de febrero de 1904”, en: UNAMUNO, M. DE, *Epistolario americano, 1890-1936*, op. cit., p. 175.

89. Notas al “Tratado del amor de Dios”, CMU, 68/15, p. 15.

del erostratismo será menor y ganará peso egotismo⁹⁰, entendido como un amor o compasión a sí mismo, desde donde se llega a compadecer y a amar a todos los semejantes y a lo viviente. El *Tratado del amor de Dios* quedará inédito, movido por su principio de veracidad: a la altura de 1909 la obra no respondía a su estado de ánimo inicial. Mal que le pese, Don Miguel no consigue creer como quisiera, íntima tragedia que también expresará en su *San Manuel Bueno, mártir*.

Para concluir, a pesar de sus cambios, de su “espíritu en movimiento”, Miguel de Unamuno se mantuvo fiel a una ética solidaria que fundamenta en el amor-compasión, en la bondad y en el sentido de la justicia. Desde el sentimiento de la propia contingencia, el ser humano se siente vinculado con los otros y preocupado en su destino, tratando de dar de sí al máximo para hacer un mundo más humano. De ahí su verdad cordial y máxima moral: “Obra de modo que te hagas insustituible, que no merezcas morir”⁹¹. Así, por medio del corazón, que confiesa el deseo de pervivencia, descubre que el amor revela el sentido del mundo y que el mundo ideal es hijo del amor.

90. Luis ÁLVAREZ DE CASTRO, en su interpretación del erostratismo distingue entre uno afín al literatismo y de orden egoísta y otro de talante egotista, propio de la poesía (*La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, p. 241).

91. UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, op. cit., p. 433.

UNAMUNO ESCRITOR: SUS CONCEPCIONES DE AUTOR, LECTOR Y PERSONAJE

Unamuno the Writer: His Conceptions of Author, Reader and Character

Emanuel MAROCO DOS SANTOS
Universidad de Salamanca

Recibido: 4 de mayo de 2016
Aceptado: 2 de mayo de 2018

RESUMEN

El Unamuno filósofo es indisoluble del Unamuno escritor. El existencialismo, movimiento filosófico en que singularmente se inscribe, lo exigió. Y tal como en el mundo de la filosofía nos ha dejado obras de una originalidad incontestable, así también sucedió en el mundo de la literatura, eternamente vinculado a aquél. Su peculiar concepción de novela como *nivola* es a este respecto muy esclarecedora de su afán de una teorización de lo escrito como acercamiento a los eternos problemas filosóficos. En este estudio, centrándonos en su producción novelística y teatral, procuraremos deslindar sus *sui generis* concepciones de “autor”, “lector” y “personaje”.

Palabras clave: novela, teatro, autor, lector y personaje.

ABSTRACT

Unamuno the philosopher cannot be dissociated from Unamuno the writer. Existentialism, the philosophical movement in which he is particularly inscribed, demanded it of him. And just as in the world of philosophy he has left us works of unquestionable originality, he also did so in the literary world, eternally linked to the former. His peculiar conception of the novel as *nivola* in this respect is quite clarifying of his eagerness for a theorization of writing as an approach to eternal philosophical problems. In this study, focusing on his novels and plays, we attempt to define the limits between his *sui generis* conceptions of “author”, “reader” and “character”.

Key words: novel, theatre, author, reader, character.

1. INTRODUCCIÓN

Por cuestiones metodológicas, el presente artículo está estructurado en dos momentos interdependientes de análisis y reflexión. En el primer apartado, intentaremos comprender e interpretar las concepciones unamunianas de “autor” y “lector”, procurando hacer patentes los momentos de *discontinuidad ontológica* que median entre ambos, en una concepción de literatura estructurada por el conato espinosista de persistencia, que exige que el autor procure perpetuarse a partir del influjo espiritual que ejerce sobre sus lectores. Y, en el segundo, centrándonos exclusivamente en su concepto de “personaje”, procuraremos analizar su concepción como *ser real* y como *persona*, con vistas a percibir las relaciones de preeminencia ontológica que éste mantiene con su autor y con los lectores. Se trata, pues, de un estudio filosófico donde los temas ontológicos de la *persistencia personal* y de la *existencia* se mezclan con la función y el sentido de la obra literaria.

2. EL AUTOR Y EL LECTOR: SUS RELACIONES RECÍPROCAS DE PERVIVENCIA Y REALIZACIÓN EXISTENCIAL

Héteme aquí ante estas blancas páginas –blancas como el negro porvenir; ¡terrible blancura!– buscando retener el tiempo que pasa, fijar el huidero hoy, eternizarme o inmortalizarme en fin, bien que eternidad e inmortalidad no sean una sola y misma cosa. Héteme aquí ante estas páginas blancas, mi porvenir, tratando de derramar mi vida a fin de continuar viviendo, de darme la vida, de arrancarme a la muerte de cada instante¹.

Si algo caracteriza el pensamiento estético de Unamuno, es sin duda el hecho de que los conceptos de “autor” y “lector” sean dos nociones, ontológicamente interdependientes y vinculadas a partir del concepto de “obra”. Si se analiza con algún detalle su concepción de literatura, pronto se nos hará patente que su concepción de “autor” no se refiere tan sólo al que crea ni la de “lector”, al que lee una determinada obra literaria, sino también, y quizás con mayor relieve, *al que se da en espíritu y al que es alimentado*, ya que el vínculo que une ambas realidades es tanto de carácter estético como de carácter ontológico. Por ello, en Unamuno, hay un cierto paralelo entre los binomios autor/lector y profesor/alumno, ya que en ambos casos se establece una continuidad ontológica por la cual el espíritu del primer elemento se transmite

1. UNAMUNO, M., *Cómo se hace una novela*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1970, vol. 8, p. 729.

al segundo². Y hay un cierto paralelismo –decíamos–, porque la “pedagogía” y la “demagogía*” unamunianas asumen como principal finalidad la formación de la personalidad de los individuos y de los pueblos a través de la transmisión del espíritu del educador (autor o profesor) a sus educandos (alumnos o lectores). En este aspecto de su pensamiento, hay que afirmarlo, se verifica una vez más la tensión ontológica de persistencia que anima el hombre unamuniano³, ya que cada “autor”, en cuanto que es movido por el *conatus* espinosista de persistencia, escribe para inmortalizarse. Sin embargo, lo que parece ser en un principio un impulso egoísta, como es, obviamente, el de la persistencia personal, se metamorfosea en un actitud señaladamente altruista, ya que, siendo el hombre un ser espiritualmente inconcluso, el “espíritu del lector” sólo puede aumentar en contacto con el “espíritu del autor”. No nos extraña, pues, que Unamuno, que se inscribe dentro de una filosofía de corte personalista, propusiese una concepción literaria de carácter netamente autobiográfico, puesto que se trataba de aumentar el espíritu de sus “lectores” a través de la recepción de los rasgos espirituales más característicos de su propio espíritu. Véase a este propósito el fragmento que trascibimos a continuación, donde don Miguel identifica intencionadamente la literatura con la creación autobiográfica.

En estas circunstancias y en tal estado de animo me dió la ocurrencia, hace ya algunos meses, después de haber leído la terrible “Piel de zapa” (*Peau de chagrin*), de Balzac, cuyo argumento conocía y que devoré con una angustia creciente, aquí, en París y en el destierro, de ponerme en una novela que vendría a ser una autobiografía. Pero ¿no son acaso autobiografías todas las novelas que se eternizan y duran eternizando y haciendo durar a sus autores y a sus antagonistas?⁴

Ahora bien, como ya hemos afirmado, el concepto de “obra” juega un papel decisivo en el vínculo ontológico que une el “autor” a sus “lectores”. Es, pues, una noción fundamental en el flujo espiritual que media entre sus “subjetividades intrahistóricas”, ya que, entre ambas, se interpone la “subjetividad histórica del autor”, que, dentro de una perspectiva autobiográfica, es, obviamente, equivalente al concepto de “obra”. De este modo, la relación espiritual que media entre el “autor” y el “lector” supone varios momentos

2. Cfr., UNAMUNO, M., *Discurso pronunciado en el acto de la entrega de premios del concurso pedagógico celebrado en Orense en junio de 1903*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1971, vol. 9, p. 83.

3. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1969, vol. 7, p. 112.

4. UNAMUNO, M., *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 731.

de *discontinuidad ontológica*, ya que el flujo espiritual que pasa de uno a otro está sujeto tanto al *proceso de trasmisión* del “espíritu del autor” como al de su *recepción* por parte de los “lectores”. Por ello, Carlos Longhurst está en lo cierto cuando afirma que la cuestión más importante dentro de la teoría literaria de Unamuno es la de saber “si el autor pervive de alguna forma en su obra”⁵. Sin embargo, disentimos de su respuesta eminentemente negativa, ya que hacemos una distinción muy clara entre lo que implica el “olvido” y lo que implica la “consunción”, la “enajenación” y la “hermenéutica”, dentro de su proyecto ontológico. Porque si el “olvido” supone una *ruptura ontológica*, es decir, la muerte completa del autor; la “consunción”, la “enajenación” y la “hermenéutica”, sin implicar la muerte del autor, suponen una permanencia parcial de la ipseidad espiritual del autor; y es precisamente esta permanencia parcial la que denominamos de *discontinuidad ontológica*. Asimismo, lo que concebiremos como *momentos de discontinuidad ontológica* no son más que momentos de pérdida de identidad espiritual del autor que se despersonaliza en la historia.

La “consunción” constituye el primer momento de *discontinuidad ontológica* inherente al paso de la “subjetividad intrahistórica del autor” hacia su “subjetividad histórica”. En la correcta determinación de dicho momento, consideramos muy sugestiva la propuesta hermenéutica de Carlos París, ya que interpreta este concepto como “anquilosamiento”, esto es, como la pérdida de movimiento⁶. Con dicha identificación, con la cual concordamos, nos permitimos establecer una diferencia fundamental entre ambas subjetividades, puesto que éstas suponen dos concepciones heterogéneas de *temporalidad*. La prueba más evidente de ello radica en el hecho de que la “subjetividad intrahistórica” se refiere a una concepción de temporalidad, heraclítenamente, temporal y dinámica mientras que la “subjetividad histórica” lo hace a una concepción de temporalidad, parmenideanamente, atemporal y estática⁷. Es, precisamente, a partir de esta diferencia ontológica que lo que un determinado “autor” cristaliza en sus escritos autobiográficos termina por disentir de su marco primitivo y original, ya que una cosa es una *subjetividad intrahistórica temporal y dinámica*, y otra bien distinta es una *subjetividad histórica atemporal y estática*. Una es, pues, el anverso de la otra.

5. Cfr., LONGHURST, C. A., “Teoría de la novela en Unamuno. De *Niebla* a *Don Sandalio*”, en: CHAGUACEDA TOLEDANO, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, p. 149.

6. Cfr., PARÍS, C., *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 47.

7. Cfr., MAROCO DOS SANTOS, E. J., “La consciencia histórica e intrahistórica en Miguel de Unamuno”, *Revista de filosofía. Euphyía*, vol. 5, n.º 9 (jul.-dic. 2011), p. 126.

Con relación al tema es curioso subrayar que el pensador vasco-salmantino cristalizó la esencia de dicha concepción histórica de la temporalidad a partir de la antítesis conceptual presente en las siguientes expresiones: (1) “eternización de la momentaneidad” y (2) “momentaneización de la eternidad”⁸. Si por la primera don Miguel intentó señalar que el mundo histórico supone la eternización de determinados momentos de la existencia humana, los que, por su densidad y sentido, merecen ser sustraídos a la muerte intrínseca a cada instante, por la segunda buscó demostrar que esta eternización exige, como contrapartida, una concepción inerte de la temporalidad. Sin embargo, más allá de la *discontinuidad ontológica* que suponen ambas concepciones del tiempo, hay una obvia continuidad –aunque parcial– de la “subjetividad intrahistórica”, ya que ésta es –y seguirá siendo– el fundamento ontológico de la “subjetividad histórica”. Empero, para Unamuno, la realidad de la “consunción” le parecía un límite demasiado estrecho⁹ como prueba su singular interpretación de los personajes Aquiles¹⁰ y Don Quijote¹¹, ya que los hizo eternos anhelantes de sus propias vidas intrahistóricas. Si hay alguna obra donde Unamuno se refirió a la realidad de la “consunción” esa es sin duda su *Cómo se hace una novela*, de 1927. En la misma, el rector salmantino afirmó que lo dicho o “expresado” en un escrito queda “cristalizado” o “muerto”; y, al afirmarlo, concibió disyuntivamente la “vida” como movimiento, así como la “literatura” con la pérdida del mismo, es decir, como cristalización o anquilosamiento.

Eso que se llama en literatura producción es un consumo, o más preciso: una consunción. El que pone por escrito sus pensamientos, sus ensueños, sus sentimientos, los va consumiendo, los va matando. En cuanto un pensamiento nuestro queda fijado por la escritura, expresado, cristalizado, queda ya muerto, y no es más nuestro que será un día bajo tierra nuestro esqueleto. La historia, lo único vivo, es el presente eterno, el momento huidero que se queda pasando, que pasa quedándose, y la literatura no es más que muerte. Muerte de que otros pueden tomar vida. Porque el que lee una novela puede vivirla, revivirla –y quien dice una novela dice una historia–, y el que lee un poema, una criatura –poema es criatura y poesía creación– puede recrearlo¹².

8. UNAMUNO, M., *Cómo se hace una novela*, *op. cit.*, p. 730.

9. *Ibidem*, p. 729.

10. UNAMUNO, M., *De la correspondencia de un luchador*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1968, vol. 3, pp. 270-271.

11. UNAMUNO, M., *La vida de Don Quijote y Sancho*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1968, vol. 3, p. 102.

12. UNAMUNO, M., *Cómo se hace una novela*, *op. cit.*, pp. 710-711.

La “enajenación” constituye el segundo momento de *discontinuidad ontológica* y hace referencia al proceso de cristalización de la “subjetividad intrahistórica” en libros y registros. Dicha discontinuidad se concreta en dos momentos: el primero relativo al hiato ontológico que media entre las realidades onto-gnoseológicas del *yo-nouménico* y del *yo-fenoménico*, y el segundo relativo al hiato ontológico que aísla el *mundo histórico* del *intrahistórico*. O si se quiere, en otras palabras, el proceso de “enajenación” hace tanto referencia a la cristalización fenoménica de la “conciencia intrahistórica” del autor a trasluz del desconocimiento de su realidad nouménica como a la metamorfosis a que está sujeto el yo-intrahistórico cuando se exterioriza por el “lenguaje”.

Si, como ya hemos observado en los análisis anteriores, la realidad de la “consunción”, concebida como “anquilosamiento”, constituía el primer límite de la producción literaria autobiográfica, cabría indagar, ahora, si al lado de dicho límite no se yuxtapone también la realidad de la “enajenación”, ya que los momentos cristalizados, en el mundo de la historia, pueden ser una expresión muy poco fiel de los momentos intrahistóricos donde tuvieron su origen. Si es cierto que dicho problema es una característica principal de las obras del destierro, ubicándose por ello entre los años de 1924 y 1930, no deja de ser igualmente cierto que el mismo empieza a desarrollarse en 1920, con la publicación de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, ya que, en dicha obra, Unamuno puso en escena su concepción de la realidad incognoscible del yo-nouménico¹³ a partir de la teoría de los tres Tomases y de los tres Juanes de Oliver Wendel Holmes¹⁴. Ahora bien, si cada “subjetividad intrahistórica” es un “misterio” para sí misma, es decir, si su realidad nouménica es, epistemológicamente, inaccesible tanto para uno mismo como para los demás, entonces lo que un determinado autor cristaliza en una obra autobiográfica termina por disentir de su realidad primitiva y original. Con relación al tema, su drama *El Otro. Misterio en tres jornadas y un epílogo*, de 1926, es una obra particularmente significativa, ya que trata del referido problema de la “personalidad”¹⁵ a partir de la dualidad de la subjetividad humana¹⁶. Dentro de esta obra, los gemelos Cosme y Damián permitieron a Unamuno presentar su concepción onto-gnoseológica de la “subjetividad” a partir de la distinción kantiana que media entre *yo-nouménico* y *yo-fenoménico*, cuyas implicaciones epistemológicas se hacen sentir en la imposibilidad

13. Cfr., UNAMUNO, M., “Prólogo”, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1967, vol. 2, p. 975.

14. *Ibidem*, p. 973.

15. UNAMUNO, M., “Autocrítica”, *El Otro. Misterio en tres jornadas y un epílogo*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1968, vol. 5, p. 653.

16. *Ibidem*, p. 686.

cognoscitiva de la realidad nouménica de la subjetividad humana. En este aspecto, la afirmación “Unamuno no sabe quién es”¹⁷, que surge en el “Epílogo” del mencionado drama, tiende a maximizar dicho problema teórico-conceptual, puesto que por la misma don Miguel se identifica con el problema de la realidad incognoscible de la “subjetividad intrahistórica” de su protagonista¹⁸. Empero dicha identificación sólo surgirá, de forma definitiva, en su obra *Cómo se hace una novela*, de 1927, cuando el bilbaíno se cuestionó sobre el problema de la adecuación de su “leyenda” a su “realidad nouménica”, esto es, cuando intuyó la posibilidad de que su *realización histórica* no fuese más que la “representación de un papel” que, en su esencia, se aleja de su propia realidad íntima o intrahistórica. Pedimos al lector que lea atentamente el siguiente fragmento de la susodicha obra de 1927, donde la expresión unamuniana “mi yo desconocido e incognoscible” fundamenta la afirmación desconcertante de don Miguel: “He aquí que hago la leyenda en que he de enterrarme”.

¡Mi novela!, ¡mi leyenda! El Unamuno de mi leyenda, de mi novela, el que hemos hecho juntos mi yo amigo y mi yo enemigo y los demás, mis amigos y mis enemigos, este Unamuno me da vida y muerte, me crea y me destruye, me sostiene y me ahoga. Es mi agonía. ¿Seré como me creo o como se me cree? Y he aquí cómo estas líneas se convierten en una confesión ante mi yo desconocido e inconocible; desconocido e inconocible para mí mismo. He aquí que hago la leyenda en que he de enterrarme¹⁹.

Sin embargo, la imposibilidad cognoscitiva del *yo-nouménico* es tan sólo el primer momento de *discontinuidad ontológica* inherente al proceso de “enajenación”, ya que entre las “subjetividades histórica” e “intrahistórica”, se interponen sus sustratos ontológicos que, siendo disímiles entre sí, imponen una nueva discontinuidad en el paso de una subjetividad a otra. De este modo, la “enajenación” debe ser, igualmente, concebida como una pérdida de identidad del *yo-intrahistórico* en su cristalización y pervivencia en el “mundo de la historia”²⁰. Es por ello que coincidimos interpretativamente con François Meyer cuando sostiene que, en Unamuno, entre ambas subjetividades se intercala un momento de “enajenación” por el cual el yo-intrahistórico se despersonaliza²¹. En lo

17. *Ibidem*, p. 709.

18. *Ibidem*, p. 709.

19. UNAMUNO, M., *Cómo se hace una novela*, *op. cit.*, p. 734.

20. MAROCO DOS SANTOS, E. J., “La consciencia histórica e intrahistórica en Miguel de Unamuno”, *op. cit.*, p. 127.

21. MEYER, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 79.

que concierne al tema, la novela *Tulio Montalbán y Julio Macedo*, de 1920, y la obra teatral *Sombras de sueño*, de 1926, son dos obras literarias de innegable valor filosófico, ya que ambas ponen en escena el problema onto-gnoseológico que aísla la “subjetividad intrahistórica” de la “histórica”, o, si se quiere utilizar la terminología unamuniana, el “hombre” del “personaje”. A través de ambas obras, Unamuno quiso demostrar que la realización histórica del yo disiente siempre de su realidad íntima y original²², y que, en razón de ello, es imposible acceder al “hombre” a través del “personaje”²³. De este modo, si la “consunción” –o “anquilosamiento”– suponía una *discontinuidad ontológica* presente en la fijación de determinados momentos de la vida intrahistórica en un mundo atemporal y estático, lo que es, precisamente, lo anverso del mundo original y primitivo, ahora, la “enajenación” supone que dichos momentos de la vida intrahistórica cristalizados en libros y registros disienten de nuevo de su marco primitivo y original, en la medida que sus sustratos ontológicos son, radicalmente, distintos entre sí, porque una cosa es el cuerpo vivo con sus estados de conciencia y otra radicalmente diferente es el lenguaje como soporte y apoyo de la “subjetividad intrahistórica”. En lo que concierne al tema, su ensayo “Intelectualidad y espiritualidad”, de 1904, del cual recogemos el siguiente fragmento, es bastante sugestivo cuanto al hiato que media entre lenguaje –comunal– y pensamiento –individual–, ya que expresa la *discontinuidad ontológica* que sufre el pensamiento cuando se exterioriza a través del lenguaje.

Era el ruidoso manifiesto que tanto había dado que hablar; era el famosísimo escrito en que él, él mismo, el que estaba entonces arrellanado en su sillón de vaqueta, vació su espíritu. Se puso a leerlo, y a medida que lo leía invadía un extraño desasosiego. No, aquello no era suyo, aquello no había querido él escribir, no era aquello lo que había pensado y creído, no era lo que había escrito. Y, sin embargo, no cabía duda: aquello, aquello que veía ahora tan extraño, aquello fué lo que escribió y con lo que más renombre había ganado. Volvió a leerlo. No, no comunica uno lo que quería comunicar –pensó–; apenas un pensamiento encarna en palabra, y así revestido sale al mundo, es de otro, o más bien no es de nadie por ser de todos. La carne de que se reviste el lenguaje es comunal y es externa; engurruñe el pensamiento, lo aprisiona y aun lo trastorna y contrahace. No, él no había querido decir aquello, él nunca había pensado aquello²⁴.

22. Cfr., UNAMUNO, M., *Tulio Montalbán y Julio Macedo*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1967, vol. 2, pp. 964-965.

23. *Ibidem*, p. 963.

24. UNAMUNO, M., “Intelectualidad y espiritualidad”, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1966, vol. 1, p. 1138.

La “hermenéutica” constituye el tercer momento de *discontinuidad ontológica* y se refiere al proceso de recepción de la “subjetividad histórica del autor” por sus “lectores”. Se trata, pues, de un momento contrario a los dos anteriores, puesto que ya no está en cuestión el proceso a través del cual la “subjetividad intrahistórica del autor” se metamorfosea en su “subjetividad histórica” sino el proceso inverso de revitalización de su “subjetividad histórica” a partir de las “subjetividades intrahistóricas de los lectores”.

El acercamiento de Unamuno al problema hermenéutico se debió, fundamentalmente, a dos factores: en primer lugar, al problema de la exégesis bíblica abierto por la *Reforma protestante*²⁵ y, después, a sus lecturas pluridisciplinares, donde se destacan las influencias de Schleiermacher y Renán. La conjugación de ambos factores hizo que el bilbaíno se acercase a los conceptos de “contrasentido”²⁶ y “prejuicio”²⁷, que le han conducido a una concepción de “lectura” como satisfacción de las necesidades del lector. En la formación de dicha concepción jugó un papel decisivo la idea de que el conocimiento no es una realidad pura sino una realidad condicionada por el ambiente, en el cual tiene su origen²⁸. No nos extraña, pues, que Unamuno se alejase de los ideales positivistas de Avenarius²⁹ y Comte³⁰ a favor de la propuesta lingüística de Vico³¹, en la medida en que éste, al igual que Unamuno, concibe el lenguaje humano, y quien dice lenguaje dice también el pensamiento y el conocimiento, como una realidad “antropomórfica” y “mitopeica”. Ahora bien, Unamuno, al ser consciente de que dichas realidades están condicionadas por el tiempo y por el espacio, y de que por ello el concepto de “prejuicio” impide una concepción de la exégesis textual como reconstitución del pensamiento del autor, terminó por vincularse a la propuesta hermenéutica de E. Renán, que concibe la obra literaria como la condición de posibilidad de satisfacer las necesidades de los lectores. Fue a partir de esta concepción de la hermenéutica que el pensador vasco-salmantino terminó por sobrevalorar la importancia del “lector” en detrimento del “autor”, ya que, como lo subraya Carlos Longhurst, “el sentido [del texto] lo pone el receptor, no el

25. UNAMUNO, M., *La agonía del cristianismo*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1969, vol. 7, pp. 321 y 322.

26. UNAMUNO, M., “Conversación primera”, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1968, vol. 3, pp. 372-373.

27. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 291.

28. UNAMUNO, M., *En torno al casticismo*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1966, vol. 1, p. 788.

29. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 195.

30. *Ibidem*, p. 194.

31. *Ibidem*, p. 193.

originador”³². Prueba de ello es su drama *El Otro. Misterio en tres jornadas y un epílogo*, de 1926, ya que, en su “Autocrítica”, Unamuno afirmó, y lo reproducimos casi textualmente, que “una obra literaria pertenece más a los lectores que al propio autor, no importando, por ello, lo que éste quiso decir sino lo que dijo sin querer”³³. En lo que concierne al tema, importa señalar que esta idea está presente de forma, igualmente, explícita en sus *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, de 1920, ya que, en la misma, Unamuno afirmó que *El Quijote* no es suyo ni de Cervantes sino de todos sus lectores³⁴. Pues bien, a partir de las mencionadas referencias bibliográficas, podría pensarse que el problema de la *discontinuidad ontológica* inherente a la “lectura” e “interpretación” del texto es un problema inherente a las obras unamunianas del destierro o por lo menos de las obras de la segunda década del siglo XX. Sin embargo, eso no es cierto, ya que este tema recorre toda la obra del autor a partir de la publicación de su *Vida de Don Quijote y Sancho*, de 1905. De ello dejan constancia las múltiples referencias que Unamuno hizo a este quehacer filosófico, tanto en su obra epistolar³⁵ como ensayística³⁶. Lo que sí es cierto es que este tema gana más relieve e importancia a partir de 1924, a raíz de su destierro voluntario y de la conversión de su persona como primera persona española en el mundo³⁷, ya que dichos hechos maximizaron la importancia del problema de la “personalidad” que a partir de 1914 se constituye como eje de su pensamiento filosófico. En la siguiente cita, que recogemos de su obra *Cómo se hace una novela*, Unamuno, acercándose a una concepción vitalista del trabajo hermenéutico, afirma entusiásticamente que lo importante en la “literatura” no es lo que un “autor” dice en su obra, sino lo que el “lector” descubre en ella; lo que implica tanto como decir que la “lectura” supone siempre un proceso de *discontinuidad ontológica* por el cual el espíritu del lector pierde su identidad espiritual.

Dice Cassou que mi obra no palidece. Gracias. Y es porque es la misma siempre. Y porque la hago de tal modo que pueda ser otra para el lector que la

32. Cfr., LONGHURST, C. A., “Teoría de la novela en Unamuno. De *Niebla* a *Don Sandalio*”, en: CHAGUACEDA TOLEDANO, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I*, op. cit., p. 150.

33. UNAMUNO, M., “Autocrítica”, op. cit., p. 653.

34. UNAMUNO, M., “Prólogo”, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, op. cit., p. 976.

35. Cfr., UNAMUNO, M., “Carta de Unamuno a Miss Alicia H. Bushee, Salamanca, 5.X.1912”, en: UNAMUNO, M., *Epistolario americano (1890-1936)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 398.

36. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 290.

37. Cfr., BLANCO AGUINAGA, C., “Interioridad y exterioridad en Unamuno”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 7, n.º 3-4 (jul-dic. 1953), pp. 686-701.

lea comiéndola. ¿Qué me importa que no leas, lector, lo que yo quise poner en ella, si es que lees lo que te enciende en vida? Me parece necio que un autor se distraiga en explicar lo que quiso decir, pues lo que nos importa no es lo que quiso decir, sino lo que dijo, o mejor lo que oímos³⁸.

En resumen, lo que Unamuno nos propuso con su concepción literaria fue un vínculo, de carácter ontológico, que fuese capaz de unir, espiritualmente, el “autor” a sus “lectores”. Prueba de ello es el hecho de que, en Unamuno, aquéllos se refieran tanto al que crea y al que lee una determinada obra literaria como al que se da en espíritu y al que es alimentado. De este modo, entre “autor” y “lector” se establece un vínculo espiritual, a partir del cual los lectores reciben y se apropian de los rasgos personales más característicos de sus autores. Dicho hecho es tanto más significativo cuanto que el hombre es un ser inconcluso *ab origine*, dependiendo su desarrollo espiritual del contacto con los demás. Por ello, si es cierto que, en Unamuno, esta unión ontológica tiene sus raíces en aquella secuela del ser que impulsa a todo hombre a persistir e inmortalizarse, siendo por ello una unión que *a priori* manifiesta un innegable egoísmo ontológico, no deja de ser igualmente cierto que la mencionada unión constituye la *conditio sine qua non* del propio desarrollo espiritual de los lectores. Es porque asumimos este supuesto filosófico que consideramos que la concepción autobiográfica de la literatura que Unamuno nos propone desvela, también, un carácter señaladamente altruista, ya que se constituye como puerta de acceso al desarrollo ontológico de sus lectores. Aquí, las varias discontinuidades ontológicas que enuncian los conceptos de “consunción”, “enajenación” y “hermenéutica” son la expresión más evidente de dicho carácter, ya que, al señalar los varios límites a que está sujeto el deseo de persistencia individual, ponen de relieve el hecho de que el *telos* del arte literario radica, fundamentalmente, en la formación espiritual de los lectores y no tanto en el deseo de pervivencia del autor. Y es, precisamente, aquí donde creemos entroncar la vertiente educativa de la producción literaria de Unamuno.

3. EL PERSONAJE Y LA PERSONA: SUS REALIDADES ONTOLÓGICAS PARALELAS Y LA TEORÍA DEL ESPEJO

Agustín - ¿Qué? ¿Qué? ¿Cosa de teatro Hamlet? ¿Hamlet cosa de teatro? No; Hamlet no es cosa de teatro; no lo es Segismundo; no lo es Prometeo; no lo es Brand... Los que son cosa de teatro son los actuales ministros de la

38. UNAMUNO, M., “Comentario”, *Cómo se hace una novela*, *op. cit.*, p. 721.

Corona y los diputados y los senadores; los que sois cosa de teatro, Pablo, sois vosotros, todos los hombres... públicos. Pero ¿Hamlet? ¿Hamlet cosa de teatro? ¡Es más real y más actual que vosotros todos! ¡Como Don Quijote!³⁹

En Unamuno, los conceptos de “persona” y “personaje” son dos nociones que se identifican a partir de una característica ontológica común, que los define, significativamente, como *seres reales*. Pero ¿a qué tipo de realidad se refiere Unamuno cuando afirma, en su drama *Soledad*, de 1921, por la boca de su protagonista Agustín, que “persona” y “personaje” son dos seres ontológicamente equivalentes? Dicha cuestión es tanto más legítima cuanto las mencionadas nociones se ubican en dos mundos, diametralmente, opuestos, ya que una cosa es el *mundo intrahistórico* estructurado en torno a las *subjetividades carnales* de las personas y otra, muy diferente, es el *mundo histórico* estructurado en torno a las *subjetividades literarias* de los personajes. Entre la “persona” y el “personaje” se interpone, pues, una diferencia ontológica tan grande como la que aísla el mundo de carne y hueso del mundo de la literatura. Ahora bien, si la “persona” y el “personaje” son dos seres ontológicamente distintos ¿cómo interpretar, entonces, la afirmación unamuniana de que éstos son seres equivalentes en cuanto a sus existencias?

Para contestar, con corrección, a esta cuestión sería necesario tener presente la concepción unamuniana de “existencia”. Si se analiza con algún detalle su *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1913, pronto se nos hará patente que Unamuno se aleja del realismo o del sustancialismo clásico, que concibe la realidad como algo independiente y exterior al sujeto cognoscente, para acercarse a una *concepción subjetivista del ser*, donde los conceptos de “sustancia” y “consciencia” se presentan como dos nociones correlativas e interdependientes en términos onto-gnoseológicos⁴⁰. Con dicho posicionamiento, Unamuno terminó por ubicarse dentro del paradigma epistemológico abierto por Descartes, el del *cogito ergo sum*, según el cual la existencia del mundo exterior está onto-gnoseológicamente subordinada al sujeto del conocimiento. Por ello, en este aspecto, Unamuno es un pensador heredero de la modernidad filosófica. Prueba de ello es su alejamiento del axioma latino “*operari sequitur esse*, el obrar se sigue al ser” a favor de la tesis onto-gnoseológica contraria que sostiene que el “ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra”⁴¹; tesis que en cuanto a sus implicaciones ontológicas es, obviamente, muy cercana al *esse est percipi* (ser es ser percibido) de Berkeley, en la medida

39. UNAMUNO, M., *Soledad*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1968, vol. 5, p. 501.

40. Cfr., UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 225.

41. *Ibidem*, p. 196.

en que subordina el concepto de “existencia” a la subjetividad humana, pero que ostenta una diferencia fundamental ya que dicha existencia sólo es válida en cuanto es “activa” o “dinámica”. No nos extraña, pues, que, a partir de esta concepción activa del ser, como observa con mucho acierto Julián Marías, Unamuno postulase la naturaleza consustancial del “hombre” y del “personaje”, ya que la validez onto-gnoseológica de sus existencias está vinculada a su “actividad” o “dinamismo”⁴². De este modo, de la misma forma que el hombre sólo existe en cuanto es capaz de obrar, esto es, en cuanto es capaz de amar, sentir y añorar, así también el personaje sólo existe en cuanto ama, siente y añora, dentro de las “subjetividades intrahistóricas de sus lectores”. Es por ello que las existencias del “autor” y de los “personajes” se identifican en Unamuno, ya que, no pudiendo afirmarse el mundo exterior a la conciencia, quedan ahí únicamente las subjetividades del “autor” y del “personaje” como únicas realidades pasibles de ser afirmadas onto-gnoseológicamente. Y si esto es así, el “hombre” y el “personaje” se identifican ontológicamente en cuanto son capaces de obrar. En lo que concierne a la teoría de la existencia como actividad es más que sugestivo el siguiente fragmento que transcribimos de su obra *Vida de Don Quijote y Sancho*, de 1905:

Pero véngase acá, señor Licenciado, y dígame: [...] ¿Dónde estaban y están en la tierra el Gran Capitán y Diego García de Paredes? Luego que un hombre se murió y pasó acaso a memoria de otros hombres, ¿en qué es más que una de esas ficciones poéticas de que abomináis? Vuestra merced debe saber por sus estudios lo de *operari sequitur esse*, el obrar se sigue al ser, y yo le añado que sólo existe lo que obra y existir es obrar, y si Don Quijote obra, en cuantos le conocen, obras de vida, es Don Quijote mucho más histórico y real que tantos hombres, puros nombres que andan por esas crónicas que vos señor Licenciado tenéis por verdaderas⁴³.

En estrecha relación con la concepción del ser como actividad se yuxtapone otra línea fundamental de la antropología unamuniana que se refiere al tema de *la realidad poética o creativa del hombre o del personaje*. Si se analizan sus *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, de 1920, percibimos que la *concepción activa del ser* está vinculada con la *concepción volitiva del hombre*, que lo concibe como puro *querer ser* o como puro *querer no ser*⁴⁴. En la formación de esta concepción, jugó un papel decisivo la influencia de Schopenhauer, ya que el filósofo alemán identificaba la esencia del *yo*, su realidad

42. Cfr., MARÍAS, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, pp. 247 y 248.

43. UNAMUNO, M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., pp. 131-132.

44. UNAMUNO, M., “Prólogo”, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, op. cit., p. 972.

nouménica, con el principio metafísico que denominó de voluntad (*Wille*) o voluntad de vivir (*Wille zum Leben*). La prueba más evidente del mencionado paralelo ideológico entre los dos autores radica en el hecho de que el concepto de “voluntad”, en Schopenhauer, no se refiere a una mera facultad psíquica sino a un principio metafísico, que Unamuno identificó, siguiendo a Spinoza, con la tensión ontológica de persistencia⁴⁵. De este modo, para Unamuno, el “hombre” y el “personaje” son dos *seres reales*, en la medida en que sus *voluntades* de origen metafísico permiten echar los cimientos ontológicos de su *concepción de consciencia como actividad*. O dicho de otro modo, las existencias carnal y mental de hombres y personajes, respectivamente, sólo pueden concebirse como actividad porque ambas son concebidas, ontológicamente, como *Wille zum Leben*, ya que sólo la voluntad, y no el intelecto, permite fundamentar y estructurar una concepción de la *existencia* humana como *actividad*. Véase lo que Unamuno nos dice a este propósito en el “Prólogo” a sus *Tres novelas ejemplares* de 1920:

(1) ¿Cuál es la realidad íntima, la realidad real, la realidad eterna, la realidad poética o creativa de un hombre? Sea hombre de carne y hueso o sea de lo que llamamos de ficción, que es igual. Porque Don Quijote es tan real como Cervantes⁴⁶.

(2) En un poema –y las mejores novelas son poemas–, en una creación, la realidad no es la del que llaman los críticos realismo. En una creación la realidad es una realidad íntima, creativa y de voluntad⁴⁷.

Para Unamuno, el *telos* de la *creación literaria* (nos referimos, en concreto, a su novela y teatro) radica en *la creación de personas*. A ello se refirió el bilbaíno en variadísimos pasajes de su obra de entre los cuales quisiéramos destacar su drama *Soledad*, de 1921, ya que el mismo se estructura en torno al tema de la creación literaria. En dicha obra, Unamuno cristalizó la idea de que la función principal del novelista o del dramaturgo, es decir, que su función principal como escritor, consistía en la creación de hombres, de personas, esto es, de seres henchidos de vida⁴⁸, y que esta creación sólo se concretaría si las existencias de los “personajes” estuviesen cimentadas en torno a los eternos problemas de la existencia humana⁴⁹. Pues bien, Unamuno, al identificar la finalidad del arte literario con la creación de “personas”, terminó

45. *Ibidem*, p. 974.

46. *Ibidem*, p. 972.

47. *Ibidem*.

48. UNAMUNO, M., *Soledad*, *op. cit.*, pp. 466-467.

49. *Ibidem*, p. 467.

por hermanar significativamente los conceptos de “hombre” y “personaje”. Prueba de ello son sus *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, de 1920, donde Unamuno apuntó al hecho de que todo “símbolo” o “concepto”, esto es, que todo “personaje”, puede hacerse “persona”⁵⁰. Con esta identificación Unamuno propuso una concepción de *literatura como espejo de la vida humana*, a partir de la cual pueden estudiarse sus eternos problemas y su sentido último. No nos extraña, pues, que el “personaje”, en Unamuno, sea, al mismo tiempo, “persona”⁵¹ y “concepto”⁵²: es persona en cuanto es un espejo fiel de la vida humana y es concepto en cuanto permite el estudio de sus eternos problemas. Es por ello que, en la línea de Julián Marías⁵³ y de Morón Arroyo⁵⁴, defendemos que la novela unamuniana puede definirse, simultáneamente, como *novela personal* y de *pensamiento*, ya que la misma quiere ser tanto una expresión fiel de la vida humana como un lugar privilegiado de su estudio y análisis. Es por ello que no es casual ni fortuito que Unamuno en el “Prólogo” a sus *Tres novelas ejemplares*, de 1920, se rebeló en contra de la literatura de su época histórica, ya que, en ella, sus “personajes” no dejan palpitar la voz de sus “personas”, lo que no permitía la identificación de la literatura con el mundo intrahistórico.

Y ahora os digo que esos personajes crepusculares –no de mediodía ni de medianoche– que ni quieren ser ni quieren no ser, sino que se dejan llevar y traer, que todos esos personajes de que están llenas nuestras novelas contemporáneas españolas no son, con todos los pelos y señales que les distinguen, con sus muletillas y sus tiques y sus gestos, no son en su mayoría personas, y que no tienen realidad íntima. No hay un momento en que se vacíen, en que desnuden su alma⁵⁵.

No quisiéramos terminar nuestros análisis en torno al concepto de “personaje” sin hacer una referencia directa a la relación de dependencia ontológica que dicho concepto mantiene con los de “autor” y “lector”. (1) Si se tiene en consideración su novela *Niebla*, de 1914, percibimos que la existencia histórica o literaria de los “personajes” está, ontológicamente, subordinada

50. UNAMUNO, M., “Prólogo”, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, op. cit., pp. 974-975.

51. Cfr., MARÍAS, J., *Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 80.

52. PARÍS, C., *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*, op. cit., p. 35.

53. MARÍAS, J., *Miguel de Unamuno*, op. cit., p. 96.

54. MORÓN ARROYO, C., “Novela y pensamiento: *San Manuel Bueno, mártir*”, en: CHAGUACEDA TOLEDANO, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I*, op. cit., pp. 156-157.

55. UNAMUNO, M., “Prólogo”, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, op. cit., p. 975.

a la existencia intrahistórica de sus “autores”, en la medida en que aquéllos no son más que un producto de la fantasía de éstos. Lo mismo es decir que sin “autores” no hay “personajes” y que, por ello, sus existencias dependen, en última instancia, de la existencia de sus “autores”. De este modo, podríamos afirmar, apoyándonos en los conceptos centrales de su *En torno al casticismo*, que, en un primer sentido, *la intrahistoria es la condición de posibilidad de la propia historia*. (2) Sin embargo, esta relación sufre un cambio decisivo a partir del momento en que el “lector” se interpone en la misma, ya que a partir del referido momento la realidad del “autor” depende ontognoсеológicamente de la del “personaje”. El cambio, aquí, es radical, ya que la realidad histórica del ente de ficción deja de estar subordinada para pasar a ser subordinante con respecto a la realidad intrahistórica del autor. Por ello, podría decirse, en un segundo sentido, y en un plano meramente causal, que *la historia es la condición de posibilidad de la propia intrahistoria*. Lo cual implica tanto como decir que el “lector” “invierte” la relación de preeminencia ontológica que vincula los conceptos de “autor” y “personaje”⁵⁶. (3) Empero, como lo afirma el propio Unamuno, la relación de superioridad ontológica de la “historia” con relación a la “intrahistoria” sólo tiene sentido cuando la “historia” es actualizada por la propia “intrahistoria”; o, dicho de otra forma, la superioridad ontológica del “personaje” sobre su “autor” sólo tiene sentido cuando es actualizada por el “lector”, ya que, en el caso en que esta actualización no se concrete, lo histórico, lo que se cristaliza en libros y registros, pierde su sustrato ontológico primario y, por ende, su existencia⁵⁷, como lo pone de relieve la realidad del “olvido”. Y si es así, podríamos afirmar, en un tercer sentido, que *la intrahistoria es la condición de posibilidad de la propia historia*.

Si se mira bien, hay, pues, en Unamuno, una especie de círculo ontognoсеológico entre “historia” e “intrahistoria”. La “intrahistoria”, el “autor”, es, en una primera instancia, la condición de posibilidad de la propia “historia”, del “personaje”, y la “historia”, el “personaje”, es, en un segundo momento, la condición de posibilidad de la propia “intrahistoria”, del “autor”, siempre y cuando ésta se actualice, en un tercer momento, en la “intrahistoria”, esto es, en el “lector”. En dicho proceso, el “personaje” termina, pues, por constituir una especie de vínculo ontológico intemporal entre dos aspectos muy distintos de la temporalidad, esto es, del mundo intrahistórico, como el “pasado” y el “presente”, donde se ubican, respectivamente, el “autor” y el

56. Cfr., UNAMUNO, M., *San Manuel Bueno, mártir*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1967, vol. 2, p. 1153.

57. UNAMUNO, M., *Niebla*, en: O.C., Madrid, Escelicer, 1967, vol. 2, p. 671.

“lector”. Y porque el “presente intrahistórico”, donde se ubica el “lector”, es la única realidad inmediata, el “personaje” termina por hacerse más accesible al “lector” que su “autor”, ya que este último necesita de la mediación del “personaje” para poder hacerse inteligible. No nos extraña, pues, que, desde el punto de vista del “lector”, Unamuno considerase más reales sus criaturas que su propia “persona”. En lo que concierne al tema, obsérvese como Unamuno, el autor, rivaliza con Augusto Pérez, el personaje, en su novela *Niebla*, de 1914, con respecto al problema de la preeminencia ontológica:

—No, no existes más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores que lean el relato que de tus fingidas venturas y malandanzas he escrito yo; tú no eres más que un personaje de novela o de *nivola*, o como quieras llamarle. Ya sabes, pues, tu secreto. [...].

—No sea, mi querido don Miguel —añadió—, que sea usted, y no yo, el ente de ficción, el que no existe en realidad, ni vivo, ni muerto... No sea que usted no pase de ser un pretexto para que mi historia llegue al mundo...⁵⁸

En resumen, lo que Unamuno propuso con su obra novelística y teatral fue una concepción de “personaje” como “persona” y “concepto”. Para Unamuno, el “personaje” debería ser un espejo, lo más fiel posible, de la vida humana y, como espejo, ser expresión de los eternos problemas con que se confronta el hombre a lo largo de su existencia. Con dicha concepción, que interpreta como equivalentes los conceptos de “personaje” y “persona”, Unamuno terminó por concebir el “personaje”, igualmente, como un “concepto”, ya que a partir del mismo pueden estudiarse los eternos problemas de la vida humana. Por ello, podría decirse que la dimensión señaladamente antropológica de su concepción de “personaje” le permitió sentar las bases de su concepción epistemológica. Otro aspecto no menos importante de esta identificación entre los conceptos de “persona” y “personaje” radica en la posibilidad de concebir el *ente de ficción* en términos volitivos como puro *querer ser* o como puro *querer no ser*. En este aspecto de su pensamiento, se perciben las influencias que Schopenhauer y Spinoza tuvieron en su formación intelectual, ya que éstas permitieron que Unamuno identificase la esencia de su hombre de carne y hueso como *voluntad de vivir* o *deseo de persistencia*, respectivamente. Ahora bien, la afirmación de que la “voluntad” es el primer tejido constituyente de la naturaleza humana llevó a Unamuno a concebir las existencias del “hombre” y del “personaje” como pura actividad, ya que ambos sólo existen en cuanto son capaces de obrar. Aquí, el reemplazo del axioma latino *operari sequitur*

58. *Ibidem*, p. 666.

esse por la afirmación “sólo existe lo que obra, en cuanto obra” constituye el fundamento de su concepción de existencia que, en la línea del *cogito ergo sum* de Descartes o del *esse est percipi* de Berkeley, subordina la existencia de las cosas al sujeto de conocimiento. Cabría referir, por último, que, en Unamuno, la realidad ontológica de los “personajes” es más real que la de sus autores. En la afirmación de dicha superioridad existencial radica el supuesto ontológico de que la actualización de la existencia histórica del “autor” por sus “lectores” necesita de la mediación ontológica del “personaje” mientras que la actualización de la existencia del “personaje” no necesita de ninguna mediación. No nos extraña, pues, que Unamuno, en su *Niebla*, de 1913, rivalizase, ontológicamente, con su personaje principal, Augusto Pérez, cuya existencia histórica creía más real que su propia existencia intrahistórica.

4. CONCLUSIONES

Unamuno es, como es bien sabido, un innovador en lo que concierne a la forma como concibe la producción literaria. Deseoso de inmortalidad personal, percibió desde muy pronto que entre el “autor” y el “lector” se interponen tres momentos de *discontinuidad ontológica*, a saber, la “consunción” (o anquilosamiento), la “enajenación” y la “hermenéutica”. Y al comprender que su espíritu, que su “conciencia intrahistórica”, jamás podría ser reactivado en su totalidad por sus lectores, rivalizó bruscamente en contra de sus “personajes” que, concebidos como *personas y seres reales*, tenían mayor preeminencia ontológica sobre el “lector” que él mismo, en cuanto “autor”. No pudiendo ser él mismo fuera de su conciencia carnal, halló en la *egoísta gratuidad de darse en espíritu* la única función de la literatura, el enriquecimiento personal del “lector”, puesto que perdida para siempre su “conciencia intrahistórica”, quedan únicamente ahí las “subjetividades vivas de los lectores”, que pueden alimentarse de su “conciencia histórica”, en cuanto *espejo “infel” del original*. Y es precisamente aquí que el egoísta afán de persistencia personal, que anima al escritor, se metamorfosea en la pura gratuidad del ofrecerse al lector.

5. BIBLIOGRAFÍA

- UNAMUNO, M., *Obras completas*, Madrid, Escelicer, 1966-1971, vols.9.
— *Epistolario americano (1890-1936)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 1996.

- BLANCO AGUINAGA, C., "Interioridad y exterioridad en Unamuno", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 7, n.º 3-4 (jul.-dic. 1953), pp. 686-701.
- CHAGUACEDA TOLEDANO, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2003.
- LONGHURST, C. AL., "Teoría de la novela en Unamuno. De *Niebla* a *Don Sandalio*", en: CHAGUACEDA TOLEDANO, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 139-151.
- MARÍAS, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997.
- MAROCO DOS SANTOS, E. J., "La consciencia histórica e intrahistórica en Miguel de Unamuno", *Revista de filosofía. Euphyía*, vol. 5, n.º 9 (jul.-dic. 2011), pp. 109-136.
- MEYER, F., *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962.
- MORÓN ARROYO, C., "Novela y pensamiento: *San Manuel Bueno, mártir*", en: CHAGUACEDA TOLEDANO, A. (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra I*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 153-162.
- PARÍS, C., *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Anthropos, 1989.

A PROPÓSITO DEL CENTENARIO DE ALAIN GUY
(1918-2018): DISCURSO DE INVESTIDURA COMO DOCTOR
HONORIS CAUSA POR LA UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

*In referring to Alan Guy's Centenary (1918-2018): inauguration
speech as Honorary Doctorate from the University of Salamanca*

Santiago ARROYO SERRANO
Universidad de Salamanca

Recibido: 11 de abril de 2018
Aceptado: 8 de mayo de 2018

RESUMEN

Este artículo presenta por primera vez un documento inédito, el discurso pronunciado por Alain Guy en la recepción del doctorado *honoris causa* por parte de la Universidad de Salamanca en el año 1986. En dicho discurso, que se reproduce íntegro tal y como se conserva en el archivo universitario el filósofo francés, estrechamente unido a Salamanca por el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana fundado hace 40 años por el profesor Antonio Heredia Soriano, habla sobre los objetivos de su programa de investigación, sus relaciones personales, sus vínculos con Salamanca y su universo filosófico.

Palabras clave: Salamanca, Alain Guy, Filosofía Española, Humanismo, Hispanismo.

ABSTRACT

This article presents for the first time an unpublished document, the speech pronounced by Alain Guy at the reception of the honorary doctorate by the University of Salamanca in 1986. In this speech, which is fully reproduced as it is kept in the university's archive, the French philosopher closely linked to Salamanca through the Seminar of History of Spanish and Ibero-American

Philosophy founded 40 years ago by Professor Antonio Heredia Soriano, talks about the objectives of his research program, his personal relationships, his links with Salamanca and his philosophical universe.

Key words: Salamanca, Alain Guy, Spanish Philosophy, Humanism, Hispanic Studies.

Alain Guy (1918-1998) fue un filósofo francés que dedicó su vida a impulsar y construir un nuevo humanismo a través del estudio y la enseñanza de la filosofía española e iberoamericana y encontró en nuestra historia filosófica las soluciones a los problemas del mundo contemporáneo. Su pensamiento filosófico se enmarca en un contexto eminentemente europeo, pues establece un provechoso y fructífero diálogo entre las tradiciones filosóficas española y francesa. Puso en marcha su obra en tres facetas: la investigación, la docencia y la institucionalización del estudio de la filosofía española con la puesta en marcha de un Centro único, “Centre de Philosophie ibérique et ibéro-américaine”.

Al leer sus numerosos y diversos trabajos se observa que su pensamiento va más allá de su labor de historiador erudito y gran conocedor de la filosofía española. Su proyecto filosófico lo realizó en diálogo con las grandes figuras hispánicas con las que llevó a cabo su misión como filósofo recuperando los valores de la filosofía española en Salamanca. Uno de sus valedores y colaboradores fue Antonio Heredia Soriano, con quien participó activamente desde el primer momento en la fundación e impulso del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, que este año 2018 celebra su XVIII edición. En las *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* expresaba Heredia la relevancia de su nombramiento como doctor *honoris causa*: “la consagración pública del hispanismo filosófico exterior como una parte esencial de su proyecto, consagración simbolizada en la investidura de Alain Guy como doctor *honoris causa* por la Universidad de Salamanca el 26 de septiembre de 1986”¹. El profesor Heredia, que apadrinó al filósofo francés, resumía la heroicidad de sus valores y trabajo académico e intelectual puesto que ninguna figura como la de A. Guy, por sus peculiares

1. Véase a este propósito para ampliar dos el discurso del rector Amat y la pieza literaria de la escritora vasca Pilar de Cuadra (HEREDIA SORIANO, A. (Ed.), “Introducción”, *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1988. ALBARES, R./HEREDIA, A. (Ed.): *Filosofía y literatura en el mundo hispánico: actas del IX Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997), en la que se refleja la altura y valor de este nombramiento desde la perspectiva oficial y amistosa.

características personales y profesionales, podía encarnar mejor nuestra inclinación en este punto, y de ahí el homenaje cordial y merecido. El haber fundado en la Universidad de Toulouse (Francia) el único centro de investigación y docencia dedicado fuera del mundo hispánico con exclusividad al estudio y divulgación del pensamiento español, portugués e iberoamericano; el haber hecho de ese Centro tolosano un auténtico nudo de comunicación hispánica e hispanista en el orden filosófico; el haber sido el realizador en su país de la primera síntesis amplia y sistemática de nuestra historia filosófica; el haberse consagrado íntegramente, sin desfallecimiento ni interrupción a lo largo de los cincuenta años de su vida profesional activa, a su tarea de hispanista filósofo, poniendo en práctica una metodología amplia y flexible, que si por un lado le ha llevado a dar de nuestra historia filosófica una visión un tanto primaria y aparente, le ha permitido por otro incorporar toda la vida filosófica de España sin exclusivismos ni excepciones partidistas, esgrimiendo siempre una crítica armoniosa y constructiva basada en un profundo deseo de comprensión. [...] La rara unanimidad con que fue votada su candidatura por el Claustro Extra-ordinario de Doctores –84 claustrales presentes, 84 votos afirmativos– induce a pensar que se comprendió bien, no solo el valor de su obra, sino la trascendencia del proyecto salmantino inspirado parcialmente en ella².

En Salamanca, Guy entabló amistad con personalidades como Juan Domínguez Berrueta, Enrique Rivera de Ventosa o el mismo Antonio Heredia Soriano³, pero cualquier persona que lo conociera esboza una sonrisa en su rostro cuando escucha hablar de Alain Guy. Cuando interpreta a un pensador tenemos la sensación de que habla con el amor de quien respeta y aprecia a un amigo del alma. Salamanca le devolvió dos grandes méritos: la concesión por una sorprendente unanimidad del Claustro de doctores el doctorado *honoris causa* y la invitación a ser miembro fundador del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, tan bien conocido y que tantos frutos ha dado en la materia; pero sobre todo las amistades que entabló y los paseos que dio por la ciudad con muchos colegas.

El maestro de Alain Guy fue el historiador de la filosofía Jacques Chevalier, no solo en cuanto a su orientación y método, sino también respecto a su amor por España: él fue quien impulsó en el joven Guy su amor por

2. Véase Heredia Soriano, A. (Ed.), “Introducción”, *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1988.

3. Véanse a propósito de la amistad que mantuvieron Guy y Antonio Heredia, los trabajos que este último publicó en la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* (Madrid): “Alain Guy (1918-1998): hispanista y filósofo”, n. 4 (1999), pp. 61-68 y “El legado bibliográfico de Alain Guy”, 9 (2004), pp. 64-72.

España, por Salamanca y por la consagración plena al hispanismo filosófico, a través del cual expresó su visión del mundo, pues su maestro siempre se interesó por nuestra cultura y filosofía, siendo uno de los principales amigos de Miguel de Unamuno, discípulo de Henri Bergson y maestro del gran personalista Emmanuel Mounier. Acceder a Salamanca a través de Unamuno y Fray Luis de León fue hacerlo por la puerta de los grandes humanistas de la palabra, hombres de gran personalidad y que sin duda han marcado lo que hoy es Salamanca y su centenaria universidad.

Guy se interesó por la filosofía, la mística, la literatura y la teología, aunque su trabajo se focalizó especialmente en el pensamiento filosófico que había sido descuidado en Francia. Todos tenemos ideas pero no todos somos filósofos, y en eso no tuvo duda el tolosano. En cuanto a su amor por España y como historiador, realizó la primera síntesis completa, en un solo libro, de la filosofía española desde el siglo XIII, finalizada el 1983. Además de por la filosofía ibérica en general, incluyendo España y Portugal, así como América Latina, personificó sus estudios en grandes figuras como Vives, Fray Luis de León, Unamuno, Ortega y la tradición de médicos-filósofos, entre otros. Dedicó también importantes estudios al papel de la mujer en la filosofía española y a las mujeres filósofas en España. Como tarea histórica de interpretación en los textos, su gran aportación, ha sido la de estudiar el tiempo presente, lo que podemos llamar el “pensamiento vivo”, vislumbrando que la mejor forma de acceder al conocimiento de España y perseverar en su amor por nuestro país era encontrar su tradición, su gran cadena del ser hispánico perviviendo “en carne y hueso” en los autores vivos, tanto en los habitantes de Salamanca como en cualquier rincón de España.

En todos sus trabajos historiográficos –ya sean artículos, reseñas, monografías o participación en congresos– y en su pensamiento, hecho desde un profundo amor a todos los autores, se detecta, con ilusión y cercanía, un carácter apologético de la filosofía española, un esfuerzo no solo por recuperar la doctrina de los autores sino por defenderlos y permitir que fueran conocidos de manera directa, pues “el fino olfato intelectual de Alain Guy le hizo destacar pensadores minusvalorados u olvidados en nuestro país y silenciar discretamente a otros que habían gozado de prestigio entre nosotros por pertenecer a grupos determinados de presión o de poder”⁴, tal como escribe en una necrológica Juan Fernando Ortega Muñoz, en la que apostilla que “pocos pensadores han hecho tanto por destacar la importancia de la

4. ORTEGA MUÑOZ, J. F., “Alain Guy, in memoriam”, *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* (Málaga) IV (1999), p. 6.

filosofía española como el profesor Alain Guy”⁵. Dicha apología, que ha sido reconocida por la mayoría de compañeros, alumnos y colaboradores, pretendía desechar toda concepción nacionalista frente a una concepción objetiva. La filosofía española para él tenía valor en sí misma, y no era cuestión de realizar una defensa irracional y puramente tradicionalista.

La conciencia de su misión histórica y su fuerte compromiso personal, lleno de exigencias de verdad, hacen que su obra se convierta en un heraldo de la misión hispánica, por su gran objetividad y su compromiso ético fortísimo. En ella recupera una *humanitas* como un hombre íntegro en todas sus relaciones académicas, sociales, vitales, etc., que lleva a su valoración comprensiva y amistosa de la actividad del pensamiento con una consideración por el hombre y por todo lo concerniente a sí mismo. La filosofía de Alain Guy, su proyecto historiográfico, están siempre orientados a la entera humanidad.

Todo lo que envuelve a un filósofo es importante para explicar y comprender su filosofía, y en diálogo con él se pueden captar las ideas y su pensamiento. El carácter de Alain Guy, su expresión con claridad y método, suscitó y posibilitó vocaciones de hispanistas, a quienes transmitió su amor por las cosas de España –prueba de esto es que dirigió unas 70 memorias de maestría y más de 50 tesis doctorales–; además, por su *interés didáctico y divulgativo* animó un equipo de investigadores que bimensualmente se reunían para componer en común y desarrollar avances en investigación de la filosofía de España y de América Latina.

Mantuvo un diálogo permanente con los protagonistas de la filosofía española e iberoamericana. En ese sentido, un hilo de oro conecta a Sócrates con el vitalismo dialogante de Guy, que apela al socratismo porque retorna a la oralidad primigenia de la filosofía. Arraiga de nuevo la investigación filosófica en la vida. Dialoga, convive, conversa. Pasa a la escritura y llega al tratado, o más exactamente al ensayo, porque es posterior a Montaigne. Guarda, sin embargo, ecos del socratismo recobrado.

Alain Guy quiso ver en la tradición filosófica española y especialmente en la salmantina y su centenaria Universidad una sabiduría a medida de los tiempos modernos, que se encarna en los filósofos del siglo xx.

A continuación reproducimos el discurso de agradecimiento en el acto de investidura como doctor *honoris causa* por la Universidad de Salamanca el 26 de septiembre de 1986. Este texto depositado en el Archivo Central Universitario⁶, supone una valiosa aportación al patrimonio filosófico

5. *Ibidem*, pp. 6-7.

6. Archivo central Universidad de Salamanca: AUSA_AC,5357/5 (11 páginas incluyendo portada, mecanografiado).

salmantino en las últimas décadas. En él explica su dedicación a la filosofía española, cómo surgió esa vocación, sus primeros contactos con Salamanca y el itinerario de su “afición por España” desde *El Quijote* hasta el empuje de Jacques Chevalier. Después habla de sus numerosos viajes a España y de sus relaciones con personalidades salmantinas como Juan Domínguez Berrueta, Manuel García Blanco, Antonio Tovar, Luis Sala Balust, Guillermo Fraile, Teófilo Urdániz, Santiago Ramírez, Alejandro Roldán o Miguel Cruz Hernández. También repasa otros amigos no salmantinos como Juan Zaragüeta, Gregorio Marañón, Maurice Legendre, Xabier Zubiri, Joaquín Carreras Artau, Juan Roig Gironella, José Gaos, José Ferrater Mora o María Zambrano. Finalmente, explica sus proyectos de estudio e investigación y dedica unas palabras al humanismo integral de Salamanca, guiado por su Universidad.

1. DISCURSO DE AGRADECIMIENTO A LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
 (Con motivo del doctorado *honoris causa*)

En un volumen colectivo reciente, titulado *Ferveur pour Jorge Guillén* (París, 1986, Ed. de la Librairie Espagnole, p. 29) que reúne nueve conferencias pronunciadas el 16 de marzo de 1984 en Sorbonne como homenaje al gran poeta desaparecido, el hispanista Paul Bénichou recuerda una charla suya con Guillén acerca de los honores oficiales y del buen uso de los mismos. Escribe: “Este tema es delicado especialmente para los poetas y para los hombres de pensamiento en general. No pueden buscar activamente los honores sin rebajarse y tampoco fingir que los desprecian cuando los reciben, so pena de pasar por hipócritas, ni hablar mal de ellos cuando no los tienen, sin ser tachados de despecho o de fanfarronería; e incluso los que los rehúsan cuando se les ofrecen son sospechosos de aspirar a una gloria más sutil que la que apetece la mayoría de sus colegas”. El problema parece insoluble. Sin embargo, don Jorge decía únicamente: “No culpo a quienes los desean; yo no los busco, mas no querría rehusarlos si me fuesen ofrecidos”.

Respecto a mí, ¡ignoro, en verdad, dentro de cuál de esas categorías debería clasificarme! ¡Empero, sin falsa modestia, creo poder confesar que aceptaría gustoso estar entre los que, como Guillén, acogen con mucho gusto el ser objeto de una distinción insigne! Mi alegría es pues grande, tanto más cuanto que no había hecho la más mínima gestión para solicitarla, por ello esta decisión de la gloriosa Universidad salmantina me ha sorprendido gratamente y me pregunto si verdaderamente la merezco...

En efecto, señores, ¿cómo no ser sensible al título tan preciado de doctor *honoris causa* de la Roma del Tormes, de la inmortal Universidad de Vitoria

y de Luis de León, de Suárez y de Unamuno, a tan eminente distinción que únicamente han recibido antes que yo algunos premios nobel, el gran músico Joaquín Rodrigo, Santa Teresa de Jesús, a título póstumo, y otros próceres?

Quiero mostrar mi agradecimiento de todo corazón por este homenaje a mi persona que, más allá de ella, entiendo se dirige a la Universidad Francesa y especialmente a nuestro Centro de Filosofía Ibérica e Iberoamericana.

Resulta difícil expresar mi emoción ante recompensa tan alta y excepcional por mis modestos esfuerzos en pro de la difusión de la filosofía española en mi patria y en el mundo...

Es cierto que me he dedicado al estudio del pensamiento ibérico e iberoamericano desde hace cincuenta años –exactamente desde mi licenciatura–, pero hubiera querido hacer todavía mucho más porque el campo es rico e inmenso; sin embargo, los obstáculos han resultado ser numerosos y el tiempo excesivamente corto, sobre todo para un filósofo que en el liceo había aprendido el inglés y el italiano y no el castellano. Por un lado, las pesadas tareas de profesor de enseñanza media durante un largo periodo de 20 años, primero, y nuestra facultad Tolosana, con sus numerosos alumnos, después, me dejaban poco tiempo para el ocio. Por otro, la II Guerra Mundial con los innumerables estorbos de la horrible ocupación alemana y, posteriormente, un hecho particularmente doloroso ocurrido en mi propio hogar me aplastó “moralmente” en 1949... A pesar de todo pude continuar, Dios mediante, y llevar a buen fin mis tenaces investigaciones. *Labor improbus omnia vincit*.

Maurice Legendre comentaba al no menos famoso hispanista Robert Ricard, que si pudiese observar atenta y detenidamente la espléndida fachada de la Catedral Nueva de Salamanca, sería dichoso para siempre (*Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno*, VI artículo de R. Ricard titulado “Maurice Legendre”, p. 99, 1956).

Este mismo entusiasmo me invade cada vez que me hallo en esta inolvidable ciudad, sobre todo al contemplar la fachada plateresca de la Universidad, y más aún cuando pienso en el enorme acopio de saber que representa esta estupenda morada, como ya observaba F. Cervantes de Salazar en sus *Varios diálogos* de 1554 (México, diál. III) cuando decía: “no hay en Sicilia tanta abundancia de trigo, como en Salamanca de Sabios”.

Naturalmente, sería inútil repetir aquí lo ya dicho al respecto en mis libros, artículos y conferencias, pues ya el mundo civilizado sabe de la gran deuda contraída con Salamanca, maestra de cortesía y de lucidez, profesora de finura y energía, guardiana de las mejores tradiciones humanas y promotora de valiosas y anheladas reformas.

¿Cómo no venerar esta “democracia *frayluna*” o laica de España, que a la vez resulta ser una verdadera aristocracia del Espíritu y cuya encarnación es

Salamanca? Como resumen de esta lección excelsa, viene a mi recuerdo un lema que vi escrito en 1957 sobre un escudo de Santillana del Mar, en la calle del Cantón: “Da la vida por la honra, y la honra por el alma”. Esta divisa de la familia de los Cos, en la casa de los Villa, nos enseña que se debe preferir el honor y la rectitud a la existencia, sometiendo a su vez el honor al bien espiritual, es decir, al amor de Dios, que es su fuente suprema.

En nuestro mundo de 1986, devastado por el culto a Don Dinero, por el imperialismo, por el fanatismo, por el grosero laxismo, por el totalitarismo o por el terrorismo, la *sapientia* salmantina constituye un ejemplo sin igual. Esta *sophrosine* nos invita a aplicar el consejo dado por una inscripción del Patio de las Escuelas Mayores, citado por Lamberto de Echeverría en su exquisita *Presentación de la Universidad de Salamanca*, que hace alusión a la síntesis prudente del progreso y del conservadurismo: “*velocitatem sedendo, traditatem tempera surgendo*”.

* * *

Pasando ya a un plano personal, mi primera obligación es mostrar mi agradecimiento en este gran día que me dedican a mis dos queridos amigos Antonio Heredia Soriano y Enrique Rivera de Ventosa, que están en el origen del honor que vuestro ilustre Cuerpo hoy me otorga.

Antonio Heredia ha hecho todos los trámites para presentar al Claustro mi “currículum” y sugerir la halagüeña medida en mi favor. En verdad, ha sido un buen abogado, generoso y persuasivo. Hombre de gran y segura erudición, el señor Heredia se ha dedicado completamente a la filosofía española, fundando con otros colegas, hace ya ocho años, los relevantes Seminarios de Historia de la Filosofía Española que mantiene, como coordinador, con su desvelo ilimitado. El proyecto de estatutos de dicho seminario que propone hoy es extremadamente interesante para nosotros los franceses –especialmente para nuestro Centre de Philosophie ibérique et ibéro-américaine–, fundado por mí en 1967. El hermanamiento entre el grupo de Salamanca y los otros grupos no españoles sería sin duda algo muy positivo. Cualesquiera que sean las decisiones oficiales tras las discusiones habidas en el marco de este IV Seminario, ¡hay que felicitar a nuestro distinguido colega por esta iniciativa y por su perseverancia dentro de la vía de una internacionalización de esa entidad tan fructífera!

El Reverendo Padre Enrique Rivera de Ventosa, catedrático jubilado de historia de la filosofía medieval en la Universidad Pontificia, tiene derecho también a recibir todo mi agradecimiento. Este eminente capuchino, hombre de inmensa cultura teológica, filosófica y literaria, y dotado de un gran corazón,

es desde hace casi treinta años mi mejor valedor en Salamanca, después de la muerte de D. Juan Domínguez Berrueta. Él me ha presentado a las señoras Leo Ibáñez, viuda de García Blanco y Felisa Unamuno, y me ha tenido siempre al corriente de la actividad filosófica salmantina y peninsular. Admiro sus libros y estudios sobre el pensamiento medieval y contemporáneo (por ejemplo, sobre Bergson, Zubiri, Unamuno...); alma ardiente, abierta y tolerante, este sincero hermano de San Francisco es querido por todos, y yo le ofrezco aquí mi homenaje respetuoso y agradecido.

* * *

Con el permiso de ustedes, describiré a continuación muy brevemente el itinerario de mi afición por España.

Mi primer contacto con vuestra gran Patria fue, siendo yo todavía niño en París, la lectura en 1927 de *El Quijote*, en una traducción abreviada de la Bibliothèque Rose. Sin embargo, en nuestras clases de los liceos Montaigne y Louis-le-Grand, los profesores apenas hablaban de España, y pronto he tenido conciencia de la existencia de una laguna en nuestra instrucción, e igualmente de una subconsciente hostilidad latente para con la península ibérica y la América hispánica: tal vez este ostracismo estaba causado por la leyenda negra y por el recuerdo de las guerras de antaño entre Francia y España...

A pesar de esto, la proclamación de la II República Española el 14 de abril de 1931 suscitó en mí y en mis camaradas de liceo un vivo interés, pero sin consecuencia y completamente efímero.

Las cosas cambiaron en 1935. Siendo estudiante en la Universidad de Grenoble, el entonces decano Jacques Chevalier, gran filósofo bergsonianos y católico, amigo personal de Unamuno (gracias a él, doctor *honoris causa* por Grenoble), suscitó en mí el amor e interés por España, e inmediatamente devoraba *Del sentimiento trágico de la vida* (en la traducción de Marcel Faure-Beaulieu) y algunas novelas del rector salmantino. En adelante mi vida intelectual se orientó hacia el descubrimiento de ese maravilloso nuevo mundo que constituía para mí la nación que engendró al Santo Rey Fernando, Calderón, Velázquez, Goya y Ramón y Cajal.

El Alzamiento de julio de 1936 produjo un gran choque moral en mí, presintiendo la próxima llegada de la II Guerra Mundial; este desgarramiento de las dos Españas me causaba gran dolor.

A partir de 1937 trabajé en la preparación de mi memoria de licenciatura sobre Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca, para cuya elaboración pedí consejos a D. Juan Domínguez Berrueta, amigo de Jacques Chevalier, quien siempre respondió pronto y ampliamente a mis cartas y consultas.

Por otro lado, nuestro rector, Jean Sarrailh, conocido hispanista, también me ayudó eficientemente. Entre tanto, asistía junto con otros tres compañeros a los primeros cursos de español impartidos en la Facultad por el cónsul Vicente de la Fuente y Arcenegui. En 1938 defendí mi tesis de licenciatura, dirigida por Jacques Chevalier y Émile Lasbax, quienes me incitaron a perseverar en el camino iniciado.

En 1939, siendo profesor en el liceo de Limoges (Alto Vienne), inicié la realización de mi tesis de doctorado, recibiendo abundante documentación a través de Juan Domínguez Berrueta y de otro amigo mío, José Dosal, seminarista español que concluía sus años de seminario en Limoges. La lectura de las obras de Fray Luis de León era mi tarea cotidiana, mañana y tarde... Tras cuatro intensos años de trabajo, defendía en 1943 esta tesis en Grenoble ante un tribunal formado por Jacques Chevalier, Louis Halphen (profesor judío, ilustre historiador), Eugène Kohler (hispanista de Estrasburgo), Pierre Ronzy (profesor de lenguas romances) y Antoine Durafour (profesor de filología).

Tras la Liberación, enseñé en un liceo parisiense, siguiendo a la vez en el Colegio de Francia los cursos de Marcel Bataillon (donde encontré al poeta Jorge Guillén, quien habló favorablemente de mi tesis, una vez leída por él) y sobre todo los del gran especialista en San Juan de la Cruz, Jean Baruzi.

En 1948, a través de Aurelio Viñas, recibí una invitación de Manuel García Blanco para colaborar en el Primer Cuaderno de la *Cátedra Miguel de Unamuno*, confeccionando inmediatamente un artículo titulado “M. de Unamuno, pèlerin de l’absolu”.

Más tarde, nombrado ya profesor en el Liceo Berthelot de Toulouse inicié, para conocer mejor España, mis 130 viajes a esta gran patria. En el transcurso de estas estancias –30 de las cuales han sido en Salamanca– he tenido la dicha de ser recibido por numerosas personalidades.

Permítanme evocar algunas hoy ya desaparecidas.

Describiré, en primer lugar, la noble figura de don Juan Domínguez Berrueta, cronista oficial de la provincia, patriarca admirable que traté hasta su muerte en 1959. He hablado ya de él en el primer Seminario de Historia de la Filosofía Española en Salamanca (año 1978). Quisiera decir aquí todo lo que debo a este gran salmantino y erudito incomparable. Su profundo humanismo, su fe cristiana ferviente y respetuosa, su patriotismo, su amor a la Roma del Tormes, me han aportado no pocas enseñanzas. Ante mis ojos representaba el tipo del hidalgo del Siglo de Oro y también el modelo de sabio paciente y modesto que corre sinceramente en pos de la verdad. En resumen, un hombre de bien, o mejor, y como se suele decir, “una gran persona”.

Lo conocí *de visu et auditu* en abril de 1953, durante mi primer viaje a España. Llegué a Salamanca por ferrocarril, al anochecer de un miércoles 8

de abril. Desde el Hotel Universal, en la Rúa Mayor, telefoné a don Manuel García Blanco, quien enseguida me citó para las once de la noche en su piso de la Plaza del Corrillo. Hoy se presenta de nuevo en mi mente este hombre tan afable, un poco calvo, de elevada estatura, en su vasto despacho lleno de libros y de fotos de Unamuno. Era un “caballero” en el pleno sentido de la palabra, y un extraordinario erudito. Charlamos animadamente de Unamuno, de Chevalier, de Domínguez Berrueta, de Mathilde Pomès... y del general Thiébault, que ocupó Salamanca durante la Guerra de la Independencia, y que obtuvo el grado de doctor *honoris causa*... Aquella apasionada entrevista finalizó pasadas las dos de la madrugada...

Al día siguiente fui al Puente Romano, donde transitaban muchos campesinos con sus pequeños burros cargados de frutas y legumbres. A eso de las ocho y media, fui recibido por Juan Domínguez Berrueta, en el n.º 3 de la calle Ramos del Manzano (actualmente Gran Vía), quien, como cada día, regresaba de oír la misa matinal en la Iglesia de San Julián. Nuestra conversación fue animada y sincera... Me invitó a asistir a la apertura del Congreso de los profesores de ciencias de España y América Latina, en el Paraninfo de la vieja Universidad... En cada una de mis visitas posteriores a Salamanca mi primera visita era para él.

También traté al rector Antonio Tovar, quien me dedicó su hermosa obra sobre Sócrates, en abril de 1954; al padre Luis Sala Balust, eminente estudioso de Juan de Ávila, desaparecido prematuramente; al padre jesuita Mauricio de Iriarte, biógrafo de Huarte y García Morente, quien me mostró el interior de la Clerecía. En el convento de Dominicos visité también a Guillermo Fraile, estimado historiador de la filosofía en general y de la filosofía española, y a su continuador Teófilo Urdánoz, pero sobre todo conversé durante dos largas horas con el padre Santiago Ramírez, hombre cortés y de espíritu fuerte, a quien no disimulé mis preferencias por Ortega y Gasset, aunque sin entrar en discusión alguna sobre este asunto...

En Salamanca conocí, igualmente, al padre jesuita Alejandro Roldán y a mi fiel y gran amigo don Miguel Cruz Hernández, famoso arabista y psicólogo de gran valor.

Sin querer molestarles, me gustaría evocar ahora algunos de mis principales amigos no salmantinos. Ante todo he de rendir homenaje a la memoria de monseñor Juan Zaragüeta, director del Instituto Luis Vives de Filosofía, fallecido en 1974 y gran amigo de Francia. Este tomista independiente, formado en Lovaina y discípulo de Ortega, demostraba una fina inteligencia y una gran amabilidad. Exento de todo fanatismo y muy comprensivo, se esforzaba por tender puentes entre conservadores y liberales. Participaba en todos nuestros congresos franceses de filosofía, y era muy estimado por Gaston Berger,

director de enseñanza superior, aficionado a temas de España y de América Latina. Su ontología vitalista y axiológica, muy cercana a la de Forest, Lavelle, Blondel y Paliard, no era, en modo alguno, integrista. Aún creo verle tocando al piano unos aires de Mendelssohn, Chopin o Schubert, durante toda una noche de septiembre de 1960 en su piso de la calle Legazpi, en San Sebastián...

Es preciso recordar también mis conversaciones con el médico-filósofo Gregorio Marañón, allá por 1959, hablándome siempre de los exiliados, y particularmente de Salvador Llopi...

¿Cómo no recordar también mi charla de 1953 con Maurice Legendre, director de la Casa de Velázquez, sobre España, los hispanistas franceses, y sobre todo de Salamanca y de la Peña de Francia?

Varias veces visité también a Xavier Zubiri, que había residido un año en París. Recuerdo con qué curiosidad me preguntaba por Chevalier, Jean Wahl, los hermanos Jean y José Baruzi, Marcel Bataillon, el reverendo padre Dubarle... Es, a mi juicio, el más penetrante de los filósofos españoles actuales y merecería ser traducido al francés.

Quiero recordar también a ese maestro extraordinario que fue en Barcelona Joaquín Carreras y Artau, historiador de la filosofía española de la Edad Media, quien me informaba, a través de sus frecuentes cartas, de la producción filosófica española... No quisiera olvidar al padre Juan Roig Gironeña, ni tampoco a algunos filósofos republicanos en el exilio con quienes he mantenido lazos estrechos, especialmente con José Gaos, antiguo rector de la Universidad de Madrid durante la República, refugiado en México, donde impulsó magistralmente los estudios filosóficos..., María Zambrano, orteguiana de convicciones católicas, sobre cuya figura he escrito cuatro estudios... y finalmente, José Ferrater Mora, gran lógico y metafísico, establecido en Bryn Mawr College (EE. UU.), quien me guio un poco en la época de la gestación de mi libro *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, allá por 1956...

* * *

Dejando ya a un lado este pasado, para mi hoy tan presente y tan fresco, se preguntarán ustedes, tal vez, cuáles son mis proyectos de estudio y de investigación, a pesar de mi ya avanzada edad. Contestaré brevemente ateniéndome a dos planos.

A mi nivel propiamente personal, desearía, si Dios quiere, trabajar sobre el rebrote de la metafísica en la España del siglo xx (Amor Ruibal, Eugenio D'Ors o Zubiri, e incluso Ferrater Mora o García Bacca), así como sobre el progresismo cristiano (de Aranguren a González Ruiz, Carlos París, Alfonso Comín, Carlos Díaz, Maceiras, etc.), y también pienso preparar

algunos estudios sobre Ramón Sibiuda, Sabuco, Juan de los Ángeles, Miguel Servet, etc.

A nivel de nuestro Centro de Filosofía Ibérica e Iberoamericana, seguirán su camino algunas empresas colectivas ya iniciadas. Algunos colegas, como Juan Cobos, amplían sus investigaciones sobre Francisco Sánchez y el escepticismo español; el doctor Louis Gayral escruta el trasfondo filosófico de la nueva psiquiatría española (de Luis Martín Santos a Ramón Sarró y José Gallart Capdevila); André Ramel e Yves Floucat preparan sus tesis sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús; André Gallego Barnés prosigue sus investigaciones sobre la pedagogía de la filosofía en Valencia en el siglo XVI; Marie Laffranque se ocupa de la diglosia, principalmente entre los refugiados españoles en Francia, y continua estudiando *La Revista Blanca*; Andrés Atenza, becario del CNRS, dedica su atención a Gracián... Baste esto a modo de ejemplo de nuestros planes futuros.

* * *

Quisiera terminar este discurso, tal vez demasiado autobiográfico, evocando una imagen. En su delicioso libro *Salamanca: guía sentimental*, Juan Domínguez Berrueta habla de un “yacente” de la Iglesia de San Martín colocado en un rincón de la nave del Evangelio. Se trata del sepulcro de un joven caballero salmantino, Roberto de Santisteban, muerto hacia finales del siglo XV; aprieta con la mano izquierda su espada, tiene la cabeza apoyada sobre su mano derecha, y sus ojos, muy abiertos, parecen meditar, en un sueño lejano y concentrado a la vez. Juan Domínguez Berrueta compara la actitud de intimidad espiritual de este hombre con la del “doncel de Sigüenza”, descrito con incomparable maestría por Ortega y Gasset. El profesor salmantino llega a decir que se puede, con razón, hablar del “doncel de Salamanca”... Efectivamente, este joven, de noble contextura, fue sin duda, más que un guerrero común o brutal, un discreto hidalgo (algo similar al hombre del verde gabán de *El Quijote*), amante de alta cultura intelectual y de sabiduría. Contemporáneo del gran filólogo salmantino Antonio de Nebrija y de su colega Lucio Marineo Sículo, así como del poeta Juan del Encina o de Abraham Zacut y de aquellos otros grandes y gloriosos maestros de la época de los Reyes Católicos, une en su persona la acción y la contemplación, el valor y la dialéctica.

Me complace pensar que este juvenil representante del Renacimiento incipiente es el más justo y genuino símbolo de Salamanca, siempre dinámica y llena de futuro, ciudad atrevida que ha sabido en cada siglo conciliar, gracias a su genio original, la actividad más incesante, como la epopeya de las Indias, y la reflexión más “novadora”, como la filosofía del derecho natural

e internacional... ¡Ojalá que, a semejanza de este “yacente” siempre viviente o resucitado en su plena y magnífica adolescencia, permanezca siempre Salamanca fiel a su mensaje de humanismo integral, guiada por la gloriosa *alma mater*, la vieja y siempre joven Universidad, que ha merecido y hecho honor plenamente a su orgullosa divisa: “Omnium scientiarum princeps, Salmantica docet”. HE DICHO.

a

Z

ESTUDIOS

a

F

e

a

COMO DECÍAMOS AYER Y DIREMOS MAÑANA: LOS RETOS DE LA IGUALDAD

*As we sayed yesterday and we will say tomorrow: the challenges
of equality.*

Soledad MURILLO DE LA VEGA¹
*Profesora titular de Sociología
Universidad de Salamanca*

Recibido: 23 de mayo de 2018
Aceptado: 1 de junio de 2018

1. DISCURSO 28 ENERO 2018 (FESTIVIDAD UNIVERSITARIA DE STO. TOMÁS DE AQUINO)

Es una enorme fortuna formar parte de esta institución, que nos convoca al comienzo de este año en el que se celebrará su octavo centenario. Y, precisamente, es su extraordinario pasado el que nos emplaza a preguntarnos sobre el futuro y a cómo enfrentarnos a la presencia de una sociedad heterogénea, donde conviven multiplicidad de intereses y aspiraciones. Lo

1. Conferencia impartida en el Acto Solemne de Celebración de la Fiesta de Sto Tomás de Aquino en la Universidad de Salamanca en 2018, año del VIII Centenario de la Universidad.

Soledad Murillo, actual Secretaria de Estado de Igualdad del Gobierno español, perteneció al Grupo de Exelencia (GIR) de *Ética* de Castilla y León dirigido por Teresa López de la Vieja (Facultad de Filosofía). Es profesora titular del Departamento de Sociología y Comunicación de la Universidad de Salamanca, en la Facultad de Ciencias Sociales. Promovió en 1998 el *Seminario de Estudios de la Mujer* de la Universidad de Salamanca. En cuanto a su labor política, fue Secretaria General de Igualdad del Ministerio de trabajo y Asuntos Sociales de España (2004-2008) y en su mandato se generaron la ley de *Violencia de Género* y la *Ley de Igualdad*. De 2009 a 2013 formó parte del Comité CEDAW (Comité Antidiscriminación de la Mujer) de Naciones Unidas y de 2011 a 2015 fue concejala del Ayuntamiento de Salamanca por el Partido Socialista Obrero Español.

que merece mayor atención, a nuestro juicio, es reflexionar de qué manera podríamos contribuir a que la universidad no se defina únicamente como una institución académica, sino como un lugar de referencia, capaz de ofrecer categorías de análisis que sirvan para interpretar las nuevas dinámicas sociales; en suma, para lograr mediante la educación, una sociedad más igualitaria.

Si hay una característica singular en nuestra universidad, esta radica en la combinación del reconocimiento de su fuerte legado y la necesidad de atender las demandas de un exigente porvenir, donde la innovación y el objetivo de excelencia deben acreditarse de manera permanente. A ello hay que sumar un contexto en el cual hay voces que pretenden desprestigiar la universidad pública, acusándola de costosa, mientras se exaltan los valores de la universidad privada. Esta visión ideológica no debe abrirse paso, porque le debemos a la universidad pública haber cumplido un extraordinario papel en nuestra joven democracia, gracias a sostener un compromiso social y ético ante todos los cambios sociales. Este año de conmemoraciones, atraeremos la atención de muchas miradas y, por este hecho, representa una ocasión única para profundizar en la eliminación de las heridas de las desigualdades a que la educación pública está expuesta debido a una visión neoliberal que podría amenazar su autonomía como seña innegociable de su identidad.

Este octavo centenario es el primero de su historia que se celebra en un orden democrático. La democracia coloca en un lugar central la igualdad, como descubrió Alexis de Tocqueville en su viaje a América. Y, en nuestro presente, el respeto se ha erigido en la condición necesaria para su ejercicio. Francisco Tomás y Valiente resaltaba esta cualidad: «El respeto entre individuos iguales, el respeto es la aceptación de la divergencia y está fundado en la reciprocidad». Más que nunca, la universidad pública precisa hoy de un mayor respeto, dado que viene siendo acusada o bien de falta de adecuación a los fines que persigue, o bien de generar alumnos excesivamente cualificados para las necesidades del mercado de trabajo. Sin embargo, solventes estudios demuestran que el problema no reside en la universidad, sino en la débil estructura de las ocupaciones. Ante dicha reacción, es preciso recordar lo que significa la prestación de un servicio público.

La educación supone un juego de vasos comunicantes. Por una parte, va más allá de la mera transferencia de contenidos al procurar recursos para poder pensar y expresarse con autoridad y, por otra parte, provee de argumentos a individuos, o grupos, que difieren entre sí, al igual que entre territorios e instituciones. No en vano, el derecho a la educación es reconocido como aquel que posibilita conocer el resto de derechos humanos para asegurar el ejercicio de la ciudadanía. Porque de otro modo, ¿qué sentido tiene nuestro conocimiento, si no está asociado a las demandas que nos hace la sociedad?

Y, en consecuencia, ¿cómo valoramos los instrumentos y planes concebidos para este fin?

En estos últimos años nos hemos incorporado al proceso de Convergencia Europea, conocido como el Plan Bolonia. En él se optaba por un aprendizaje centrado en cada estudiante, quien estaría acompañado de tutores o coordinadores con el fin de desarrollar sus habilidades individuales; con esta medida, la clase magistral perdería progresivamente su centralidad. En principio, este esquema parecía una ambiciosa innovación en todas las áreas, y se auspició bajo la denominada «sociedad del conocimiento». Sin embargo, a este estímulo se añadieron unos preocupantes significados neoliberales: de los saberes se pasó a las *competencias*, se multiplicaron las asignaturas en aras de una *acumulación de créditos*, los alumnos y alumnas se convertirían en los nuevos *clientes*. Y bajo este esquema mercantil, se mediría su rendimiento académico, pero utilizando datos cada vez más cuantitativos, con escasas investigaciones desde una perspectiva cualitativa, una metodología que nos permitiría un análisis del impacto en estos nuevos contextos. Por citar solo dos ejemplos:

- cómo se combinan las distintas fuentes de información en la misma aula: las clases magistrales junto al uso individual de dispositivos digitales.
- cómo influye en el alumnado el tránsito de la secundaria a la educación superior, siendo tan distintos sus sistemas de organización. En suma, se trata de detectar aquellos elementos que han provocado unas expectativas en ocasiones incumplidas. La formación no se puede cuantificar, como ocurre con todos los bienes inmateriales; y la satisfacción con la enseñanza es uno de ellos. Todavía tenemos pendiente una seria reflexión sobre las causas del índice de abandono de estudios superiores que, además de la subida de tasas y el endurecimiento de las condiciones de las becas, representa un 22% (curso 2015-2016).

2. LA UNIVERSIDAD SOMETIDA A INVENTARIO

Las instituciones de saber mantienen un enorme poder de influencia en la construcción de la ciudadanía, aunque bien es cierto que el conocimiento científico, por muy riguroso que sea, no puede aliviar la incertidumbre a la que estamos expuestos.

La universidad ha de romper su aislacionismo y recuperar el Humanismo, en su sentido original, tal y como lo expresó en su correspondencia el rector de la Universidad de Pisa en 1490. Con este paradigma se buscaba una vuelta a la lectura de los clásicos, con el deseo de acabar con la ignorancia de una enseñanza religiosa tradicional. Se cuestionó el exceso de sofismas por resultar

inútiles para la educación. Sin embargo, cabría decir que hoy padecemos una lógica escolástica feudal: toda la eficiencia de nuestra organización se mide en términos de cantidad, que la plantilla docente o administrativa paga con onerosos tributos: índices de productividad, memorias, informes, documentos, balances, diagnósticos, reglamentos..., todos volcados en dominios digitales. Es tal la demanda de especificación que, lejos de *simplificar* los procedimientos, se habilitan cursos para adiestrar en la culminación de la tarea.

Esta gestión administrativa saquea más del 60% del tiempo del personal docente, cuando el tiempo es el único capital que posibilita acreditar el *sistema* de méritos. A esto se suma una contabilidad paradójica: la docencia está fuera de la cadena de valor, las variables significativas son la investigación y las publicaciones, tanto para el acceso a la institución como para la promoción de la plantilla. Esta exigencia de publicar en revistas, además de crear una frontera entre las ciencias naturales y sociales, se ha convertido en el paradigma de la difusión de valores fordistas propios de la cultura empresarial: se generan grupos de intercambio de referencias, es decir, se mide la solvencia de lo publicado por el número de citas acumuladas. De esta manera, la Universidad corre el riesgo de sucumbir, por un lado, a una dinámica propia de sistemas expertos cerrados, que ya no aspiran a tener un impacto social o divulgativo, creando una mutualidad de intereses ajenos a los grandes debates sociales. Y, por otro lado, y como consecuencia de estas demandas, se ha generado una severa discriminación entre las diversas categorías laborales del profesorado.

En otro orden de desigualdad, la universidad es evaluada, interna y externamente, expuesta a las comparaciones de los diferentes *rankings* internacionales. Y lo más preocupante es que está compitiendo en la misma escala de requisitos, pero en condiciones presupuestarias radicalmente distintas. Si las universidades americanas han convertido la educación privada en una línea de negocio, la universidad española está cautiva de unos exiguos fondos: somos el octavo país más caro en los estudios de grado y el séptimo en los de máster de la Unión Europea, como indica el Observatorio del Sistema Universitario. Lo que el gasto público no afronta, lo suplen las tasas, reproduciendo una estratificación del alumnado en función de su renta disponible. Con este enfoque, la universidad corre el riesgo de asimilarse al sector servicios y una prueba de ello la hallamos en la estimación de los criterios de financiación: la ratio de estudiantes por grado o título, sin cuestionar la validez de este indicador, tan ajeno a los objetivos de una universidad pública.

La formación superior comporta muchos esfuerzos por parte del conjunto de la plantilla, tanto por parte del personal docente como administrativo, pero el grado de consecución de sus objetivos depende directamente de sus

presupuestos. Este ha sido el permanente *caballo de batalla* de nuestra universidad. De hecho, el VII Centenario, celebrado en 1953, tenía, entre sus principales motivaciones, atraer partidas extraordinarias para la universidad, como reconoció el entonces rector, Antonio Tovar. A él le debemos el antiguo edificio de la Facultad de Derecho, hoy ocupado por la de Traducción y Documentación, o el Colegio Mayor Fray Luis de León, entre otras grandes inversiones.

A pesar de estas dificultades, la Universidad de Salamanca ha logrado reconocimientos importantes: el Campus de Excelencia, desde el año 2010, gracias a ser una referencia de la docencia, la investigación y la certificación del idioma español y por las investigaciones en biociencias. Ya lo advirtió la neurocientífica Susan Hockfield, del MIT: «Si el siglo xx se caracterizó por la convergencia de la ingeniería y la física, el siglo xxi será la convergencia entre la ingeniería y las ciencias de la vida». Lo que, por otra parte, representa una oportunidad para pensar qué lugar ocupan las ciencias sociales en la escala del reconocimiento internacional y, además, si habría que introducir novedades en sus contenidos, con el fin de evitar una universidad a dos velocidades en función de la naturaleza de las materias impartidas.

Resulta evidente que el capital económico incide en la creación de un capital cultural, y la obtención de títulos académicos es un recurso clave para ascender en la pirámide social. Por estas razones, las instituciones de saber, como nuestra Universidad, contribuyen desde sus orígenes a lo que Charles Murray denomina las *elites cognitivas*, aquellos individuos cuya formación superior no solo conlleva la obtención de un título, sino que aporta una herramienta fundamental del carácter: una buena consideración hacia sí mismos.

En sus orígenes, el acceso a la universidad fue exclusivo, la universidad medieval estaba destinada a muy pocos alumnos; si Bolonia contaba con 10.000 estudiantes, nuestra Universidad tenía 600 en el siglo xiv, alcanzando 3.000 en el siglo xvi. Durante la transición de la etapa medieval a la moderna, Salamanca se convierte, gracias a sus estudios jurídicos, en el lugar de referencia para alimentar las estructuras del Estado, por ejemplo, nutriendo de hombres doctos a una incipiente, pero vasta Administración para regir el dominio geográfico de los Reyes Católicos.

Sin embargo, el presente ya no garantiza que el paso por los estudios superiores evoque en los estudiantes una convicción de mayor autoestima. Son conscientes de que una sólida formación universitaria no siempre incide en su idoneidad para obtener un empleo. Las familias españolas son ajenas a esta contabilidad, dedican cada año una mayor cuantía de su renta para cubrir las tasas universitarias, mientras que el gasto estatal es cada vez menor; en

particular, para quienes requieren de una beca. Solo desde 2011 hasta 2015 el gasto del PIB ha supuesto un -13%, lo que constituye una tercera parte del esfuerzo que hace la mayoría de los países de la OCDE y, en consecuencia, una menor apuesta por la competitividad. Nuestros estudiantes se han socializado con los problemas derivados de las desventajas económicas, desde las elevadas tasas universitarias hasta el precio de las viviendas que les retienen en su núcleo familiar. Según datos de 2016 de la Comisión Europea, en España las mujeres se emancipan con 28,3 años y los hombres esperan a los 30,4 años para salir de la familia de origen.

Para el imaginario social, la universidad aún representa una expectativa de futuro para las siguientes generaciones. Nuestra tasa de habitantes por universidad es de 552.380, una de las más altas de Europa, alcanzando un 31%. Es incluso superior a la que tiene Estados Unidos, aunque este país siga siendo el principal receptor en estudios superiores. Así lo recoge el último informe de la Conferencia de Rectores (CRUE), en su documento *La universidad española en cifras, 2015-2016*, el cual no claudica a la cortesía al afirmar «que España no apuesta por la educación superior, destinando 89€ de media por estudiante, frente a los 105€ en la OCDE». Con estos parámetros de gasto, es fácil deducir que la cuantía del gasto público será directamente proporcional a una inclusión en la denominada sociedad del conocimiento.

3. LA ¿UNIVERSALIDAD? DEL CONOCIMIENTO

La Conferencia Mundial para la Educación del Siglo XXI (2009) definió la universalidad como un proyecto contrario a todo tipo de excepciones: territorios, creencias y, por supuesto, el sexo, para afirmar que «el acceso a la enseñanza superior ha de superar los marcos sociales o políticos de cada sociedad». De nuevo, la educación queda emplazada a desobedecer contextos sociales contrarios al ejercicio de los derechos humanos. Y nuestra universidad asumió ese pensamiento emancipador, consciente de su importancia.

El reto más audaz de nuestra reciente historia universitaria aconteció hace 81 años, en 1936, cuando Miguel de Unamuno, en airada replica a Millán Astray, le recordó que la universidad era el *templo de la inteligencia*, que nunca podría ser profanado por totalitarismos. De esta manera el rector Unamuno encarnó el antiguo ideal de la Ilustración, cuya premisa fue definir la educación como el reverso de la sumisión: «ninguna autoridad, por prestigiosa que sea, o bien establecida que esté, queda exenta de críticas», en palabras del ahora hace un año fallecido pensador Tzvetan Todorov.

Las virtudes públicas de *libertad, igualdad, fraternidad* representaron el final del Antiguo Régimen. Pero al mismo tiempo se restringió a los locos, a los niños y a las mujeres el título de ciudadanos, dato habitualmente ocultado en las facultades de historia, que no en la nuestra, al explicar el Siglo de las Luces. Le debemos a la Universidad de Salamanca, a través de la Academia de Derecho Español y a los Estudios de Economía Política, el haber traducido a los principales artífices de la Ilustración: Montesquieu, Diderot, Locke, Rousseau. Estos fueron los autores que crearon conceptos fundacionales de la democracia, como, «la voluntad general», o el «contrato social», difundidos en el siglo XVIII, que ensalzaban el estudio como el mejor instrumento para la reforma de la sociedad, cualquiera que fuera su expresión, bien en oficios o bien en reflexiones intelectuales.

Con estos antecedentes, de crítica la autoridad vigente, nuestra Universidad debería rescatar, como hace con otras doctas figuras, aquellos acontecimientos que la convirtieron en pionera de futuras libertades y que, lamentablemente, no son debidamente difundidos, especialmente en lo relativo a aquellas audaces mujeres que nos sirven de modelo.

Un ejemplo de ello fue Feliciano Enríquez de Guzmán, nacida en 1570, que asistió a la Universidad y logró graduarse en teología y astrología; pero lo hizo de la única manera posible en el siglo XVI: camuflada. Fue una dramaturga del Siglo de Oro, a quien Lope de Vega dedicó unos versos: «Mintiendo su nombre, y transformada en hombre», según recogió su ilustre alumno, Tirso de Molina. El hecho más significativo es que Feliciano Enríquez se vistió de varón dos siglos antes que Concepción Arenal, quien en 1841 repitió la hazaña al estudiar derecho en Madrid, logrando pasar desapercibida por sus profesores y compañeros. Lo importante es que Concepción Arenal no fue la primera, a pesar de que solo ella ilustra los difíciles comienzos de las mujeres en la universidad.

Otra pionera, aunque no fuera universitaria, se llamaba María Bernaldo de Quirós, que nació en Ciudad Rodrigo en 1828, la primera mujer en nuestro país en obtener una licencia para volar en 1928, tras las clases recibidas en el Real Aéreo Club de Getafe. Sin embargo, es la salmantina Beatriz Galindo quien goza del mayor conocimiento por haber sido reclamada por Isabel I de Castilla, con tan solo 16 años. En la misma corte de Castilla, Lucía López de Medrano, aunque de forma autodidacta, obtuvo, según algunas referencias no comprobables estrictamente, la primera cátedra de nuestra Universidad y desde hace solo un año se ha vuelto imborrable al dar nombre al Salón de Claustros de las Escuelas Mayores, a iniciativa de la Unidad de Igualdad.

La antigüedad en nuestra institución es literalmente un mérito, el *arte del rango*, como lo llamaba Foucault, a propósito de un poder basado en la

costumbre. La antigüedad presume de ser un dato objetivo, pero carece de retrospectiva. Solo una mujer, Elena Maseras, logró entrar en la universidad, previa obtención de un permiso especial de las autoridades académicas, y fue en 1872, en la Facultad de Medicina de Barcelona. Hasta 1910 no finalizó el despotismo en los saberes superiores, esto es, el conocimiento científico se vino desarrollando durante siglos en un ámbito ajeno a las mujeres.

Por estas razones, los códigos de funcionamiento, así como el tipo de recompensas, fueron establecidos desde un principio, y gozaban de una sólida vigencia, cuando las primeras mujeres accedieron a la universidad. De ahí el significado de las «recién llegadas», como las denominaron María Antonia García de León y Marisa Cortázar². Esta asimetría se adhirió a su débil estatus, al que se sumó que toda aproximación científica por parte de las profesoras a los *Gender Studies*, implantados desde los años setenta del siglo pasado en universidades americanas, implicaba sostener una doble carrera: la propia de su área y «sus temas». De hecho, era difícil de eludir que complacientes compañeros las animaran a no «desviarse» de su docto cometido.

La presentación selectiva de la realidad siempre provoca omisiones. Iris M. Zavala, que estudió filología en nuestra Universidad y ocupó, posteriormente, la primera Cátedra Unesco de Holanda, recordaba en el Ateneo de Madrid las palabras de su maestro y amigo, Fernando Lázaro Carreter, al compartir con él una idea para una futura publicación: «¡Ah!, mujeres en el siglo XIX; dos o tres».

4. ¿SUBVERTIR EL MÉRITO, O RECUPERARLO?

La carrera académica está basada en los méritos y la antigüedad, acumular logros va más allá de un empeño individual, de un esfuerzo continuado; precisa de un contexto favorable a su reconocimiento. Si el objetivo de la universidad es formar, tanto para iniciar un itinerario científico como para optar a integrarse en una red de expertos y expertas, como reclaman el sector público y el sector privado (lo que en términos empresariales se denomina la formación del *capital humano*), es nuestra obligación preguntarnos sobre si el conocimiento que impartimos es inclusivo. O todo lo contrario, es necesario indagar si aún perviven prejuicios, al no introducir en las materias la perspectiva de género. Dicho en otras palabras, se requiere saber cómo

2. GARCÍA DE LEÓN, M. A /GARCÍA DE CORTAZAR, M. (Coords.), *Las académicas (profesorado universitario y género)*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, 2002.

afectan a las mujeres los avances científicos que se reclaman por parte de las Administraciones Públicas para afrontar nuevos problemas sociales: trastornos alimentarios, violencia de género, problemas de custodia, vientres de alquiler, familias reconstituidas, matrimonio igualitario, problemas que, por su compleja naturaleza, afectan a muchas disciplinas y no pueden ser circunscritos a asignaturas optativas.

El problema fundamental radica en la extendida interpretación de las mujeres como un colectivo. En consecuencia, todas aquellas situaciones que les afecten se interpretan más cercanas a la vida privada que como objeto de estudio en el ámbito de la ciencia. Pero ¿qué efectos tiene para las mujeres ser definidas de este modo? Aparentemente parece una definición neutral, carente de consecuencias, pero nada más lejos de la realidad. Primero, porque los colectivos se asimilan a las minorías, es decir, se les adjudica un rasgo particular que les adscribe al grupo en función de su –color, raza, edad, clase social. Esto no ofrecería problemas si no fuera porque esta operación sólo rige para las mujeres. En ningún caso se les concede a los hombres tal tratamiento diferencial, salvo que posean una particularidad concreta: jóvenes, ejecutivos, jubilados. En cambio, las mujeres siempre son catalogadas como un colectivo en su totalidad. Ni siquiera es preciso adscribirse a un grupo a través de un rasgo concreto, ni por edades, renta, color u orientación sexual. Solo por el hecho de ser mujeres serán definidas como un colectivo, lo que supone un grave error, puesto que en nuestro país representan un 50,93% de la población censada, conforme a los datos del Instituto Nacional de Estadística, a julio de 2017.

Esta es la primera estrategia de exclusión: ser incluidas bajo el término “colectivo, pero lo más inquietante estriba en aquellas características que se les atribuye como tal colectivo, cuyo significado común parece estibar en esas “especiales dificultades”, entre los más nombrados: la conciliación entre el trabajo y la vida familiar.

¿Es realmente un problema, o más bien ellas representan la solución para el resto de los miembros del hogar?, dada la excedencia de tiempo que se deriva de que un sujeto asuma las tareas que conlleva la vida diaria. En cambio, estas dificultades se interpretan como inherentes a las mujeres, y no como un déficit estructural en términos de armonización del tiempo laboral con la vida afectiva, familiar, o social. Es una excelente estrategia responsabilizar a las mujeres de esta situación, porque de este modo quedan exoneradas aquellas instancias públicas, cuyo funcionamiento y regulación horaria, representan un serio obstáculo a su participación en los diversos campos sociales: política, economía, cultura. En la universidad española el tiempo es un bien de extraordinaria importancia en términos de promoción y acreditación de

méritos. Estancias en el extranjero conforman un requisito incuestionable, así como la inmersión en proyectos de investigación con plazos instigadores, que derivan en la más absoluta concentración. Todos estos criterios fueron fijados para un sujeto libre de obligaciones, e incluso diríamos más, que delega el propio automantenimiento, las necesidades cotidianas, a otra persona con la que, paradójicamente, está afectivamente vinculado. Pero estas pautas de funcionamiento no se cuestionan. Si las académicas carecen de tiempo es un asunto personal o, lo que es lo mismo, sólo a ellas les corresponde optimizar su organización horaria.

También es preciso tener en cuenta la progresiva feminización de nuestra universidad. Según datos del Observatorio de Calidad y Rendimiento Académico, en el curso 2015-2016 se matricularon un total 21.997 alumnos, de los cuales, un 59,34% fueron mujeres. En consecuencia, depreciar estas materias y no integrarlas en los programas de aquellas asignaturas más ajustadas a su contenido, responde más a una resistencia basada en las inercias que a un rigor profesional por actualizar unos contenidos que, se requieren tanto por parte del alumnado como de los poderes públicos y de la sociedad en su conjunto.

Por ejemplo, hasta la primera mitad del siglo xx y en el campo de las enfermedades cardiovasculares, la composición de los grupos de control en los ensayos clínicos era solo masculina, aunque las muertes por estas causas registraran porcentajes similares entre mujeres y hombres. Lo mismo ocurre en las consultas. El diagnóstico de enfermedades psicosomáticas o la interpretación de los síntomas como *queja*, supusieron un 26% en las mujeres y tan solo un 9% en el caso de los hombres en el año 2015, según la Asociación de Mujeres Investigadoras y Tecnólogas –AMIT– datos que vienen a confirmar la presunta neutralidad de la ciencia. Sin embargo, sería injusto reclamar una previa preparación capaz de abordar nuevos problemas, cuando la propia universidad, como institución clave del saber, ubica la igualdad en cursos de posgrado, sin incorporar esta didáctica en asignaturas troncales. El efecto no se hace esperar: los estudios sobre igualdad no gozan del rango científico, puesto que en la universidad los sujetos que aprenden y se apropian de su primer relato de identidad científica no han recibido en sus respectivos itinerarios una formación relativa a estos conocimientos.

Existe una obstinada asimilación del derecho a la igualdad a un *asunto de mujeres* en la mayoría de los sectores: culturales, políticos o económicos) y, lo más grave, esto parece reproducirse en la educación superior. Este reduccionismo también implica una degradación del concepto de democracia, puesto que la igualdad es un principio que permite dotarnos mutuamente de reglas de convivencia. Representa una equivalencia de derechos, tanto en la

esfera privada como en la pública. Pero «el ejercicio de la igualdad depende de la fuerza de voluntad», decía Nelson Mandela en el peor de los escenarios posibles.

Sin embargo, nuestra universidad ha defendido los derechos humanos. Baste recordar dos figuras transcendentales. La primera, en el siglo XIII, cuando Tomás de Aquino definió el fin de la política, más cercano a la educación que a la guerra, y orientó la política como la tarea de ocuparse de todos, no solo de los poderosos. Y denominó a su fin el *bien común* –que Christian Felber, ocho siglos después, formula de manera idéntica y como matriz de la economía colaborativa–.

La segunda ruptura con la tradición la protagonizó Francisco de Vitoria, en el contexto de la Escuela de Salamanca, mediado el siglo XVI. Esta Escuela renunció a reproducir meramente el pensamiento cristiano y prefirió volcarse en los problemas de su época. De este acto de voluntad surgieron los Derechos de la Persona y los Derechos de Gentes. Fueron aportaciones necesarias ante los abusos de poder en el descubrimiento de América. Por primera vez se defendió activamente en el mundo la dignidad de la persona, al considerar al indio un sujeto libre e inteligente. Esta aportación inspiraría los principios que hoy conocemos como Derechos Humanos.

Ante estas estimulantes referencias, ¿por qué no ser fieles a este pasado de nuestra Universidad, donde la astucia de la razón representa un ejemplo de lucha contra los prejuicios? Pero la defensa de los derechos no suele identificarse con la defensa de la igualdad y, menos aún, cuando la igualdad aspira a adquirir el estatuto de ciencia. Esta interpretación determina que, en el ámbito de la educación, se convierta en una severa falta de profesionalidad docente, dado que genera un sesgo epistemológico en los resultados de cualquier investigación.

Y al mismo tiempo, distintos actores sociales, a la hora de definir las causas de la desigualdad, no se refieren a relaciones de poder entre hombres y mujeres, sino a una falta de entrenamiento desde la más temprana edad, nombrando de este modo la educación como el mejor instrumento para erradicarla. Incluso para delitos como el de la violencia de género se proyecta su solución al papel educativo en el cambio de las mentalidades. Este enfoque de soluciones goza del más absoluto consenso, pero ¿acaso, no se trata de un mito? ¿Han estado preparados los docentes, desde sus respectivos itinerarios formativos, en las especialidades cursadas en estudios superiores?

Una prueba de ello es la inexplicable carencia de un área específica de conocimiento en las Clasificaciones Unesco. No es un asunto nada tangencial porque, a consecuencia de esta omisión, resulta imposible realizar proyectos de I+D+I, así como tesis doctorales, al carecer de unos suscriptores que

reflejen fielmente sus contenidos. De este modo, la especialización curricular que la propia organización universitaria exige a sus miembros como prueba de la construcción de un itinerario de especialización, está sometida a una discriminación directa: un punto ciego para todos los departamentos de calidad con que cuentan estas organizaciones. Como consecuencia de lo anterior, resulta inviable crear áreas de conocimiento en materia de igualdad en la universidad, o el nada desdeñable acceso a plazas con este perfil, sin olvidar la opción a los máximos puestos: las cátedras. ¿Acaso sería muy aventurado afirmar que estas exclusiones han dado lugar a un *dumping* científico, o una segmentación interna entre objetos de investigación, por estar unos más devaluados que otros? Uno de los frecuentes motivos de reclamación ante la ANECA (agencia de evaluación sin equivalentes en otros países de nuestro entorno) ha versado sobre esta omisión de estudios de género. Es de celebrar que las últimas inclusiones, como áreas de conocimiento de la Clasificación Unesco, se han hecho eco de aquellas materias que requerían una especialización, como ha sucedido con la denominada «Asentamientos humanos», así como las referidas al resto de idiomas reconocidos en nuestras comunidades autónomas.

Nos concierne a todos preguntarnos sobre la necesidad de modernizar nuestro sistema de producción de conocimiento. Si estamos empeñados en revisar nuestras prácticas pedagógicas atendiendo al paradigma de la conectividad, si las pizarras virtuales están en nuestras aulas y el profesorado está sujeto a un voraz sistema de acreditación de competencias, aptitudes que forman parte de los criterios de «calidad» de la universidad, ¿por qué aún persisten omisiones de esta naturaleza? Y, sobre todo, ¿por qué no se percibe este dato como un severo déficit profesional que ha de subsanarse?

Con más empeño si cabe, por tener presente la progresiva feminización de nuestra universidad, la preocupación por *la igualdad entre mujeres y hombres* fue identificada por nuestro rector D. Ricardo Rivero, como una de sus futuras tareas, junto al medio ambiente, la participación de la comunidad universitaria en la toma de decisiones y la transparencia en la gestión. Por ejemplo, en el último curso, 2015-2016, según el Observatorio de Calidad y Rendimiento Académico, cerca de 22.000 personas confiaron su proyecto a nuestra Universidad, de las cuales un 59,34% son alumnas, como registran también otros centros de nuestro país, es decir, una progresiva feminización de la universidad en su acceso y permanencia, mientras que registramos una pirámide en materia de promoción: 29% de catedráticas en nuestra noble institución. Profundizar en el estudio de esta divergencia convocará en el marco del VIII Centenario un congreso organizado por CEMUSA y el Centro de Investigación Teresa Andrés, cuyo programa versará sobre la experiencia científica de las mujeres investigadoras en las universidades ibéricas.

En el año 2007, la Ley de Igualdad Efectiva entre Mujeres y Hombres (LOIE) ante esta tradicional discriminación, prescribió –en su artículo 25– incluir estudios de género en asignaturas sustantivas de diferentes especialidades, no solo en las ofertas optativas. Pero a pesar de que la ley es de naturaleza orgánica, es sistemáticamente incumplida e incluso se interpreta como una ventaja indebida, aunque las cifras evidencien la acumulación de privilegios en clave masculina. Podría apelarse a los cambios que esto exigiría, pero el Plan Bolonia, que supuso una inflexión didáctica, se mantuvo al margen de la aplicación de la LOIE. En ningún caso se trata de un indicador sobre la falta de relevancia científica de los estudios de género, sino un dato relevante sobre del grado de apertura epistemológica en las universidades. Con la misma aspiración, se articularon las unidades de Igualdad en las universidades españolas –con la finalidad de mantener un diagnóstico sobre la distribución de oportunidades– en los órganos de la universidad y como tutela a un trato digno y respetuoso a las alumnas.

5. LA TRADICIÓN CONTRA LA MODERNIDAD

Para cualquiera que conozca las organizaciones, sabe que estas generan comportamientos en función de su «memoria». Esta es una característica con una doble dimensión: por una parte, suele comportar inercias y una defensa a ultranza de sus costumbres; y, por otra parte, la visión inefable para todos sus miembros de participar del prestigio de un vasto legado. Es indudable que la universidad de Salamanca se siente orgullosa de su biografía, así como de la huella material de sus edificios históricos. Sin embargo, ha envejecido muy mal en relación con las atribuciones que reserva a las mujeres académicas.

¿De qué otro modo cabría explicar que los *honoris causa* concedidos en nuestra Universidad hayan sido inmunes a las aportaciones realizadas por mujeres, en cualquier ámbito del conocimiento, y solo haya concedido tres desde la existencia de este título honorífico? ¿Acaso, para la universidad más antigua de España la excepcionalidad es una regla? Para optar a un *honoris causa* es preciso gozar de un «reconocido prestigio», la única tarjeta de presentación en el mundo científico. Elegido un nombre, debe ser propuesto por parte de cada departamento, para ser aprobado posteriormente en la Junta de Facultad del centro correspondiente. El proceso concluye siendo ratificado por el Consejo de Gobierno. Pues bien, hemos convivido con una discriminación sin que ningún órgano de nuestra Universidad la percibiera como tal. Y, lo que es más grave, una *descompensación* del principio de eficiencia, que en nuestro ámbito debería basarse en el talento, no en la afinidad.

En esta materia, me atrevo a decir que la Universidad de Salamanca ha suspendido y tiene pendiente una convocatoria extraordinaria. No es un problema de méritos, es de falta de legitimación del conocimiento, porque las mujeres no figuran dentro de las redes de poder, integradas estas por quienes adjudican los puestos de decisión, la dirección de institutos de investigación, de fundaciones, gerencias, entre otros muchos. En suma, se requiere una distribución de recompensas, indicadores sumamente reveladores sobre el grado de nuestra *democracia intelectual*.

Tres mujeres³ fueron las elegidas para ostentar tan noble reconocimiento: Teresa de Jesús en 1922, pero no por ser una mística transgresora que se rebeló contra todas las circunstancias de su época, sino por ser santa. La segunda agraciada fue la científica Kristen Kyelberg Olser (1996) y, por último, la abogada salmantina María Telo (2008), a quien le debemos la anulación de la licencia marital de la mujer, en virtud de la cual las mujeres requerían un permiso de su marido para trabajar, obtener el pasaporte o abrir una cuenta bancaria.

La Constitución de 1931 ya recogía, en su artículo 25, un principio de justicia universal: «No podrán ser fundamento de privilegio jurídico, la naturaleza, la filiación, el sexo, la clase social, las ideas políticas y las creencias religiosas». En aquel año se consiguió el sufragio universal en España, gracias a Clara Campoamor, que compartió bancada en el Congreso con Victoria Kent, quien como Directora General de Prisiones visitaría Salamanca para permitir que las mujeres presas pudieran entrevistarse con sus maridos. En aquella ocasión, compartió con Miguel de Unamuno un encuentro en Ciudad Rodrigo, sobre la Reforma Agraria. Toda esa ambición de libertad se vio interrumpida por una prolongada dictadura. «Fueron tiempos de obscuridad», en palabras de Hannah Arendt.

De hecho, hubo que esperar 47 años a una nueva Constitución para contar con un artículo referido a la igualdad (el 14). A esta Constitución solo se le atribuyen «padres», lo que no es del todo cierto. Una catedrática de nuestra Universidad, y primera decana de la Facultad de Derecho, Gloria Begué, contribuyó a redactar los artículos 40 y 41 de la Constitución, además de haber sido una apasionada de la enseñanza, que no abandonaría dado que fue

3. La situación cambió en junio de 2018, unos meses después de pronunciarse este discurso, con dos nuevas doctoras honoris causa; Dña Adela Cortina Orts, de la Universidad de Valencia y Dña Victoria Camps, de la Universidad de Barcelona, ambas excelentes y reconocidas Catedráticas de Filosofía Moral y Política. En este momento (septiembre 2018) ya está votada y aceptada por el Consejo de Doctores la adjudicación de un nuevo doctorado Honoris Causa a la política costarricense Rebeca Grynspan, Secretaria General Iberoamericana (nota de la editora).

muy consciente que el Estado de derecho, solo podría protegerse a través de una educación, como principal medio para volver a la ciudadanía intransigente con todos los despotismos.

La celebración del VIII Centenario constituye una magnífica oportunidad para recuperar la modernidad, modelando la tradición y recuperando los mejores hitos de nuestra Universidad. En febrero del año 2008, el acuerdo del Consejo de Ministros lo definió como «una ocasión excepcional para reflexionar sobre los nuevos desafíos del saber [...] un marco propicio para incorporar firmemente a Salamanca en las modernas realidades culturales, científicas y tecnológicas». Y entre las actividades de la Conmemoración del VIII Centenario, «se impulsará un programa de Excelencia en que se desarrollan estimulantes actividades, además de nuevos modelos para el desarrollo de la actividad docente e investigadora.

La universidad genera el prestigio que se ha adquirido como saber más autorizado sobre la definición de la realidad, por ello es determinante conocer qué papel desempeñan las representaciones sobre los méritos y los estudios de género. La Ley de la Ciencia (2011) abunda sobre *el compromiso de aplicar la igualdad en las instituciones científicas*. Por ello, la excelencia no se entiende sin reclamar un sistema de organización que integre a las académicas, tanto en sus aportaciones (las requeridas citas, que tanto evidencian la red a la que pertenecen los autores) como en los procesos de decisión. Además, se trata de una exigencia de justicia «por las que secularmente han estado excluidas de este proceso y la ciencia no pudo beneficiarse de sus aportaciones y, en el presente, los méritos van unidos a una exigencia de tiempo y de estancias fuera que benefician a quienes delegan el cuidado en la responsable de su hogar», resumía María Ángeles Durán (Premio Nacional de Ciencias Sociales).

Y nuestra Universidad cuenta con excelentes iniciativas, como la del año 1995, el Seminario de Estudios de la Mujer, que yo misma promoví cuando llevaba solo tres años como docente. Este fue el germen de CEMUSA que, junto a otras investigadoras, como el Grupo INFO, así como el Máster en Estudios Interdisciplinarios de Género, y la reciente Cátedra de ONU Mujeres en el Instituto Iberoamericano, son una prueba fehaciente del interés por anular la imagen de inmovilidad en lo que a esta materia se refiere.

Para concluir, les invito a pensar que, si le debemos a los estudios de la Universidad de Salamanca la medida *universal* del tiempo, al haber realizado los cálculos matemáticos que dieron lugar al calendario gregoriano, bien podríamos contravenir la retórica de un tiempo pasado, tan reacio a interpretar los estudios de género como científicos, y no tener dudas sobre los compromisos de excelencia de la universidad. Los cuales son baldíos si no sirven para que las democracias tengan una mayor sensibilidad con los derechos humanos. De los

cuales la educación debe estar alerta para desautorizar toda práctica profesional propensa a caer en prejuicios o conformarse con la dinámica de las excepciones, si busca alcanzar una verdadera acción transformadora.

6. DEDICATORIA

A las mujeres académicas, doctorandas y alumnas, que saben que cualquier hallazgo en sus investigaciones que deprecien a la mayoría de la población, responde a la invisible necesidad de ser asumidas por el grupo al que no pertenecen, en vez de ser fieles a una indagación científica en la que no quepa sesgo alguno.

A los hombres académicos sin conflictos de lealtades entre la tradición y la apertura, que nunca recomendaron a sus compañeras desertar de esos “estudios de género”.

A esos lúcidos compañeros.

a

Z

VARIA

a

F

e

a

MARÍA ZAMBRANO Y EL SUICIDIO DE EUROPA¹

María Zambrano and the Europe suicide

Jorge NOVELLA SUÁREZ
jnovella@um.es

Recibido: 18 de octubre de 2017

Aceptado: 2 de mayo de 2018

RESUMEN

El propósito de este artículo es exponer como María Zambrano constata el eclipse de la razón, lo que ella llama “el suicidio de Occidente”; así como su protagonista, la soberbia humana, que ha conducido, en última instancia, a esa circunstancia. Todo el humanismo occidental está a la deriva, el hombre se encuentra en una situación de desamparo, soledad y abandono. Su tiempo es el de una España desgarrada y una Europa en sombras. Tras la Gran Guerra emergerán los fascismos, el comunismo y el nazismo, posteriormente, el drama de la guerra civil española y la segunda guerra mundial. Es así como el exilio es una constante y una forma de vida para la filósofa española.

Palabras clave: Crisis, Europa, modernidad, soberbia, violencia, pasiones tristes, razón poética, humanismo, San Agustín, Max Scheler, Ortega y Gasset.

ABSTRACT

The time that Maria Zambrano had to live was one of a torn Spain and a Europe in shadows, after the Big War Fascisms, Communism and Nazism will rise, later the drama of the Spanish Civil War, World War II, with exile a constant in her life. She confirms the eclipse of reason, that she calls “The

1. Este trabajo se inserta dentro del Proyecto de Investigación, *El legado filosófico español de 1939: razón crítica, identidad y memoria*, (2016FFI-77009-R) del Plan Nacional de I+D convocado y financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. IP: Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CSIC), duración: 17/I/2017 a 31/12/2020.

suicide of the Western World”, and its protagonist, the human *hubris*, that has led to this circumstance. All the western Humanisms are adrift, and man finds himself in a situation of abandonment and solitude.

Key words: Crisis, Europe, modernity, hubris, violence, sad passions, poetic reason, humanism, Saint Agustín, Max Scheler, Ortega y Gasset.

“Allí donde habita el peligro está la salvación”
M. Z.

1. INTRODUCCIÓN

Si en 1914 Europa saltó por los aires, con la paz de Versalles se fragmentó por mucho tiempo, de tal suerte que no fue el final de la Gran Guerra sino el punto de partida para el resentimiento y el odio. Las utópicas promesas de felicidad, la confianza ciega en el progreso y en el mito de la “prosperity” llevó al continente a una situación de trances y dificultades permanentes que habría de durar tres décadas. Dos guerras mundiales, el auge de los fascismos, del nazismo y del comunismo, los exilios, la barbarie del holocausto judío y atómico. Entre la I y la II guerra mundial murieron cien millones de personas², un espanto, el auténtico corazón de las tinieblas del mundo, lo que llamó Karl Kraus “los últimos días de la humanidad” cuando todo sucumbió frente al Dios de la guerra y la batalla, cantado por Rilke.

Tendremos que llegar a 1948, al Congreso de la Haya, llamado Congreso de Europa, para poder dejar atrás los estragos de la contienda y la firme voluntad de los estados de poner fin y remedio a la calamitosa situación de Europa; fundamentándose en el reconocimiento de los DDHH y la democracia como modo de poner punto final a las contiendas bélicas que habían protagonizado la vida (?) del viejo continente. Como meta surge la idea de levantar unos Estados Unidos de Europa, una unión política y económica para garantizar la paz social y el progreso económico, un tribunal para aplicar la futura carta de derechos humanos. El resto es una historia conocida.

2. Entre 1914 a 1918, costó la vida de 10 a 31 millones de personas, entre civiles y militares. Los rusos tuvieron además 4 a 6 millones de heridos, los ingleses 3 millones de heridos y mutilados, los franceses 5,6 millones, Alemania sufrió 6 millones de heridos, los italianos 1,6 millones y los serbios 1,7 millones. Entre 1939 y 1945, si se incluye la guerra chino-japonesa que se inicia en 1937, murieron entre 70 y 83 millones de personas, siendo la URSS y China los países con más bajas.

Cuando analizamos las políticas de la Unión Europea debemos constatar con pesadumbre y tristeza que nuestro continente olvida demasiado rápido, en una amnesia peligrosa ha borrado de su conciencia colectiva lo que aconteció en su territorio desde 1914 a 1945. Si hoy existe una Unión Europea es por el rechazo a la barbarie de la II Guerra Mundial. Pues bien, ha estallado por los aires el acuerdo que hacía de Europa un modelo, los viejos fantasmas vuelven: nacionalismos irredentos, filofascistas (aunque les llamen populismos), la xenofobia, el racismo, el Brexit como antimodelo de cooperación y desarrollo por un falso orgullo nacional, el intento de una Cataluña independiente basado en un relato de mentiras y falsos agravios concatenados, etc. Todo ello conduce a que el maltrecho estado de bienestar vague sin rumbo y sea todavía más frágil, en un contexto caracterizado por la deriva errática de la socialdemocracia y el arrinconamiento de liberales y conservadores por partidos de estirpe nacionalista. Este es el panorama que afrontamos. Con el fenómeno de Trump en EEUU que ha hecho crecer la inseguridad y la incertidumbre exponencialmente... Y Rusia y China como dos altivos demiurgos contemplan el estúpido egoísmo pensando que el festín está próximo. Quizás estamos ante el fin de ese eurocentrismo que ha gobernado el mundo con el modelo de la Modernidad desde el descubrimiento, será el adiós a ese Occidente histórico que ha tutelado la mundialización. Emergen nuevos imperios... todos por Oriente.

La crisis que tiene que afrontar hoy la UE no es sólo política, también es existencial, pues nos afecta a todos nosotros que hemos defendido unos valores, un proyecto vital en común, una *Lebensform* y un marco jurídico político en el cual convivir. A mi entender tiene muchas similitudes con procesos ya vividos y olvidados en la actualidad. Hoy, en el año 2017, hay 66 millones de desplazados/refugiados por las guerras, ¿quién iba a imaginar esta situación transcurrido más de un siglo de la I Guerra Mundial?

Retrocedamos y veamos cómo reaccionaron intelectuales, filósofos y literatos frente a la emergencia de situaciones y hechos que rompían con el modo de vida que las democracias europeas habían construido tras la primera guerra mundial. Los conflictos proliferaban, éste es el tiempo que le tocó vivir a María Zambrano (1904-1991, una Europa en sombras. Tras la Gran Guerra emergerán los fascismos, el comunismo y el nazismo, posteriormente el drama de la guerra civil española, la segunda guerra mundial, siendo el exilio una constante en su vida. Constata ese eclipse de la razón, lo que ella llama “el suicidio de Occidente”, y su protagonista, la soberbia humana, que ha conducido, en última instancia, a esa circunstancia. Todo el humanismo occidental está a la deriva, el hombre se encuentra en una situación de desamparo, soledad y abandono del mundo. Esa crisis que vive la Europa de la

mitad del siglo XX la diagnostican muchos filósofos e intelectuales con diversos análisis y diagnosis, mensajeros de lo que se avecinaba no faltaron, de un lado los que preconizaban una vuelta al pasado, a una Nueva Edad Media; de otro, esos alertadores de la catástrofe que se avecinaba, los visos fueron múltiples, escritores centroeuropeos como Spengler, Roth, Schnitzler, Husserl, Zweig, Valery o Mann habían advertido de lo que estaba en juego. La crisis de la conciencia europea es la constatación de un mundo que se derrumba, sus consecuencias son la barbarie, la violencia como instrumento de dominación, el nacionalismo de *BlutundBoden* (de sangre y patria), todas ellas patologías de la modernidad, efectos de esa Ilustración denunciada por los miembros de la Escuela de Frankfurt.

Joseph Roth escribe en febrero de 1930 a Stephan Zweig: “¿A quién no le asquea la política? Tiene usted razón, Europa se suicida. Y la manera prolongada y cruel de ese suicidio se debe a que quien lo comete es un cadáver. Esta decadencia tiene una endiablada semejanza con una psicosis. Parece el suicidio de una psicótica. El diablo gobierna realmente el mundo. Pero sigo sin entender a los extremistas de las dos alas.” Y concluye: Sabrá usted que nos aproximamos a grandes catástrofes. Aparte de lo privado—nuestra existencia literaria y material queda aniquilada— todo conduce a una nueva guerra. No doy un céntimo por nuestras vidas. Los bárbaros han conseguido gobernar. No se haga ilusiones. Gobierna el infierno.”³

Otros autores, como Nietzsche o Dostoievski, advirtieron—respectivamente—que el advenimiento del nihilismo (el fin de la tradición judeo-platónica, desvalorización del cristianismo y de todo dualismo metafísico) conlleva la vuelta al eterno retorno y a la transmutación de todos los valores; a la vez que el autor de *Crimen y castigo* propugna el cristianismo bizantino⁴ en una crítica al socialismo y nihilismo de su tiempo, una crítica ideológica radical al mundo moderno y la cultura burguesa (teniendo en cuenta que no conoció el desastre de la Primera Guerra Mundial). Entre estos dos extremos podemos encontrar otras diagnosis. Paul Valéry⁵ publica *Miradas del mundo actual* (1931)—ampliadas tras su muerte en 1945— en donde hace coincidir la crisis de Europa con *la crise de l'esprit*, una identidad europea que el continente pierde

3. ROTH, J., *Epistolario inédito*, El Acantilado, Barcelona 2009. Carta a S. ZWEIG, Francfort 23/X/1930 y Paris, febrero de 1930.

4. Véase ПАТОВКА, J., *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Península, Barcelona 1988, pp. 115-116. Véase BALL, H., *Cristianismo bizantino*, Berenice, Córdoba 2015. La 1ª edición es de 1923.

5. VALÉRY, P., *Miradas al mundo actual*, trad. José Bianco, Losada, Buenos Aires 1954, pp. 29-33. Una edición posterior ampliada *Cuadernos (1894-1945)*, trad. Andrés Sánchez Robayna, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2007.

por el embelesamiento y eterno mirar atrás, quedando presa del pasado. “Europa tenía en sí misma con qué someter, regir y ordenar el resto del mundo hacia fines europeos. Tenía medios invencibles y los hombres que los habían creado. Muy por debajo de éstos estaban los que regían el destino de Europa. Como los alimentaba el pasado, sólo supieron hacer pasado. También la ocasión ha pasado. La historia y las tradiciones políticas de Europa, sus querellas de aldeas, de campanarios y de *tiendas*, sus celos y rencores de vecinos y, en suma, la falta de miras, la pequeñez de espíritu heredada de la época en que era tan ignorante y no más poderosa que las demás regiones del globo...”⁶

Sólo Napoleón rompe ese quietismo y presiente que la escala del mundo del futuro es otra, pero nadie le comprendió, Valéry lo constata con amarga ironía: “Después de él, todos volvieron a considerar las hectáreas del vecino y a razonar sobre el instante” y con sagacidad y perspectiva augura para el viejo continente: “Europa será castigada por su política... Europa aspira visiblemente a ser gobernada por una comisión norteamericana. Toda su política se dirige a ello. No sabiendo deshacernos de nuestra historia, seremos descargados de ella por pueblos felices que no tienen o casi no tienen historia. Esos pueblos felices nos impondrán su felicidad.”⁷

Pero ahora constatemos que la crisis de Europa es también la crisis de España, en ningún país del continente se experimentará antes –incluso que en Alemania e Italia– el fantasma de la guerra y sus efectos. Un futuro repleto de incertidumbre, inestabilidad y riesgo. El porvenir de Europa se jugó anticipadamente en los campos de batalla españoles mientras las potencias occidentales permanecían vergonzosamente neutrales y con sus políticas de no intervención adelantaban el suicidio del viejo continente. También María Zambrano realiza su particular análisis que arranca desde su circunstancia española con la proclamación de la II república, el estallido de la guerra civil española de 1936-1939 y la diáspora final. España es frenesí de Europa, una “España fantasmal” con la que tenemos un deber, un imperativo que no podemos soslayar, tal como lo expresa en *Delirio y destino* cuando narra la visita a Manuel Azaña; se trata de que España deje de estar muerta, “que entre en la vida porque ya ha dejado de estar muerta, queremos... una moral, una vida para todos... y hay que definirlo y concretarlo mediante una Institución, de un cambio de régimen”⁸. Había que traer la República, esa era el anhelo y la empresa de los jóvenes, que como María Zambrano demandaban

6. VALÉRY, P., “Notas sobre la grandeza y decadencia de Europa”, en *Miradas al mundo actual*, p. 29 y 30.

7. VALÉRY, P., *Ibid.*, p.30.

8. ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid 1989, p. 42.

una “España donde el alma y la voluntad no se habían sentido asfixiadas.”⁹ Es la hora de España.

La crisis no es otra cosa que el fin de la modernidad por el ascenso del totalitarismo. El fin de una forma de vida, de una concepción del mundo. De ahí que se plantee desde una triple perspectiva: individual, filosófica y política. Es el paso de un mundo antiguo, embelesado en sí mismo, decimonónico a un siglo de vanguardias y barbarie donde todo, absolutamente todo, entrará en un cambio caracterizado por la inseguridad y la inestabilidad. Desde ese triple eje aborda tanto la crisis de la razón¹⁰, del Estado liberal (la democracia es puesta en solfa), el drama de la guerra civil española y su propio sentir como mujer, como persona, ante ese mundo que se desmorona. Zambrano es testigo y protagonista de una España que porfiaba para que el proyecto diseñado por la generación del 14, con su maestro Ortega y Gasset como líder intelectual y arquitecto del mismo, llevara a cabo la tan ansiada y necesaria modernización de España... y que saltará hecha añicos. La Gran Guerra y las secuelas de la Paz de Versalles van a concatenar un tiempo en que el sentido de la existencia humana ha caído en el vacío y el correlato filosófico serán las llamadas filosofías de la vida y de la existencia, pues “la tremenda tragedia española ha puesto al aire, ha descubierto las entrañas mismas de la vida.”¹¹

Desde sus primeros artículos, en 1928, nuestra filósofa desarrolla una reflexión acerca de los cambios y vicisitudes que acontecen en España y en el continente. En primer lugar, la realidad histórica española, en tránsito de la monarquía-dictadura a la república; y en paralelo está Europa, con sus ansias de regeneración y donde la filósofa malagueña escudriña las vías de salida a la catástrofe. Ese tratamiento de la crisis va a ser una constante en sus obras¹². La reflexión zambraniana tiene como gozne para descifrar la agonía de Europa: la violencia, su esperanza y la destrucción de las formas realizadas por las artes, todo ello lo concluirá en *El hombre y lo divino*. En las citadas obras

9. ZAMBRANO, M., *Ibíd.*, p. 46.

10. Defiende que la novela como género es el elemento clave para analizar la crisis de la razón, Zambrano se valdrá de la obra Benito Pérez Galdós (especialmente *Fortunata y Jacinta* y *Misericordia*); al igual que Thomas Mann lo hace en *La montaña mágica* o Robert Musil en *El hombre sin atributos*.

11. ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Biblioteca Nueva, Madrid 2004, p. 92.

12. *Los intelectuales y el drama de España* (1934 a 1939), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), *La confesión, género literario y método* (1943), *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), “Génesis y desarrollo del concepto de la idea de libertad” y “Sobre la vacilación actual” (1945), *Hacia un saber sobre el alma* 1950), *Delirio y destino* (1950), *La España de Galdós* (1960) y *España, sueño y verdad* (1965).

afrenta los problemas “de la cultura y políticas europeas” conjugando dos puntos de vista: el político-cultural y el metafísico; o lo que es igual, cómo se está destruyendo esa forma de vida y de entender la sociedad (tolerancia, democracia, etc.) que tenía a Europa como emblema.

Ya en su primer libro, *Horizontes de liberalismo*, encontramos sus constantes críticas radicales al racionalismo¹³, al idealismo y al positivismo¹⁴ como el germen de las crisis españolas y europeas, desde los inicios de la dictadura de Primo de Rivera y, posteriormente, en otras obras los hace responsables de los acontecimientos de la guerra de España de 1936. Moreno Sanz destaca cómo en esta crítica aparecen y son parte esencial de su diagnóstico: “su visión histórica de España, como su concepción general de la política.”¹⁵ Ellos son los modos de pensamiento que han abocado a las catástrofes de las dos guerras mundiales, falseando el significado de Europa y “su mayor logro político: la democracia.”

2. LA AGONÍA DE EUROPA

En el verano de 1940, María Zambrano, inicia la redacción de *La agonía de Europa* que se publicará en 1945, y a la vez escribe *La confesión*. La fecha es elocuente, fin de la tragedia española e inicio del exilio y estallido de la II Guerra Mundial que conmociona al mundo. El inicio de su reflexión parte de una situación límite, la muerte anda al acecho y se “habla con más valor y decisión porque nada se espera de lo inmediato, porque la inmediatez ha desaparecido”¹⁶. El presente de Europa se ha desvanecido, está en decadencia y el resentimiento, el odio y el rencor se extienden creando

13. En su inédito *Historia y poesía* aborda la alternativa al racionalismo entendido como un método que “apresurada y violentamente, reduce y abstrae, abandonando, así, completos tiempos históricos, ritmos inasequibles a tal reduccionismo, planos, figuras y destinos esenciales del trágico acontecer de la historia, condenados a quedar en la sombra”, en MORENO SANZ, J., “De la razón armada a la razón misericordiosa”, en ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Trotta, Madrid, 1998, p. 17.

14. ZAMBRANO, M., *Horizontes del liberalismo*, Morata, Madrid 1996, pp. 207, 231 y 255.

15. MORENO SANZ, J., “De la razón armada a la razón misericordiosa”, en ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, p. 12.

16. ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid 2000, p. 21. Este texto recoge la ampliación que hizo MZ sobre la edición de 1945, publicada en Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

un paisaje de desolación a su paso. Son los efectos del nihilismo¹⁷ y del positivismo.¹⁸

El paisaje europeo es desolador, “Europa es el lugar donde ha estallado el corazón del mundo”, afirma Zambrano. Nada escapa a la entronización del odio como sentimiento común en un mundo que se ha vuelto loco. Apela, como ya hizo Husserl, al heroísmo, para a continuación, cargar contra el naturalismo¹⁹, pues la conciencia de haber dominado y transformado la naturaleza condujo al hombre europeo a llenarse de “fatuidad, de excesiva confianza en el mundo.” Si a ello unimos el liberalismo progresista que exacerbó y exaltó la persona humana frente al mundo, ensombreciendo con su soberbia el principio cristiano del liberalismo, y es así que comenzó a perder “la conciencia de su origen, a descuidar la definición y claridad de su esencia.”²⁰ España ha vivido “en la dispersión de sus dones” al igual que Europa, solamente así se explica esa presencia del terror que se ha instalado en el viejo continente. Europa ha oscilado de la ingenuidad al espanto y éste ha horadado las vidas y conciencias.

A estas alturas nos podemos preguntar ¿qué es Europa para María Zambrano? Es el Mediterráneo, Roma, Antígona, las ruinas, la Nina de *Misericordia*, la Dulcinea cervantina, el *ordo amoris* agustiniano, esa razón cordial, piadosa, que no deja fuera “la logique du coeur” pascaliana. Añadamos a lo anterior, desarraigo, destierro, esa sombra prohibida que es el exiliado, su forma de ser en el mundo. Todo eso es Europa para la filósofa Vélez-Málaga.

Llegado a este punto, se cuestiona: ¿Qué ha sido de Europa? ¿Cómo dejar atrás el rencor? Es así como Europa ha dejado de tener rostro” y apunta a como

17. “El signo característico de esta quiebra, de la que todo el mundo suele decir que constituye la dolencia primordial de la cultura moderna, consiste, en efecto, en que el hombre teórico se asusta de sus consecuencias, e, insatisfecho, no se atreve ya a confiarse a la terrible corriente helada de la existencia: angustiado corre de un lado para otro por la orilla (...) Además, se da cuenta de que una cultura construida sobre el principio de la ciencia tiene que sucumbir cuando comienza a volverse *ilógica*, es decir, a retroceder ante sus consecuencias.” NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1973, § 18, p. 149.

18. Ortega y Gasset, escribe en junio de 1928: “El positivismo consistía en una operación mental mediante el cual, pensando sobre el mundo, se logra evacuarlo, desinflarlo, pulverizarlo (...) más para el positivismo – y esto es lo que nos cuesta trabajo revivir – ninguna cosa tenía un ser. No había, según él, más que hechos”, en “Max Scheler. Un embriagado de las esencias”, en ORTEGA Y GASSET, J., *Goethe desde dentro*, IV, Alianza, Madrid 1984, p. 507 y 508.

19. Naturalismo, objetivismo, fisicismo, positivismo son términos similares para indicar dónde radica el quid de la crisis.

20. ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, p. 29.

ha llegado al máximo de su decadencia, el europeo es ahora un hombre preso del resentimiento, convertido en el único arbitro de todo lo existente. Es la violencia de Europa donde el hombre resentido carece de lealtad... ante sí mismo, necesita salir de ese resentimiento como “la primera de las purificaciones que tendría que realizar el hombre moderno para salir de su laberinto”²¹, hundido en su pasividad e indiferencia: “El hombre europeo en su gran mayoría parecía haber perdido... este afán heroico que le hacía desdeñar lo primero que ante sí encontraba para ir a buscar algo más estable, más firme, más permanente y claro a que servir. Ha perdido la raíz de su heroico idealismo.”²²

Se interroga por cómo ha llegado a esta situación, el ser dominador y transformador de la naturaleza le condujo a llenarse “de fatuidad, de excesiva confianza en el mundo”. Muchas veces nos recuerda a Unamuno²³, si a esto unimos los efectos que el liberalismo progresista conllevó, haciéndole olvidar “la conciencia de su origen” y cegándolo respecto del “Principio cristiano del liberalismo, la exaltación de la persona humana al más alto rango entre todo lo valioso del mundo, quedó oculto bajo la hinchazón, bajo la soberbia.”²⁴ Un hombre sin perspectiva, sin atributos, se había ido conformando tras el final de la Gran Guerra, la destrucción del fin de una época penetró en las conciencias y en las vidas de los hombres, la condición humana perdió su candor e ingenuidad y se instaló—para muchas décadas— en el terror. El protagonismo es ahora el “hombre masa” descrito por su admirado maestro, aquél que no se plantea nunca nada, que vive satisfecho de sí, convertido en síntoma y conflicto; constatando la filósofa malagueña cómo Europa ha perdido de golpe los principios que la hicieron posible y subraya: “Somos prisioneros, a un tiempo, de lo pequeño y de la unidad que hizo posible esa rica diversidad, tan amplia y tolerante que lleva consigo la contradicción. Y vemos borrarse, confundiendo sus contornos, a tipos de hombre tan diferentes como el guerrero de la Edad Media y el monje, con el humanista del Renacimiento, que parecía ser su antagonista, y que en tanta medida lo fue.”²⁵

Y en este tiempo, en la Europa de fin de siglo, ha quedado atrás el preciosismo del *fin de siècle* con su jardín vienés, los bulevares diseñados por Haussman, los territorios del Emperador Francisco José, el clasicismo en to-

21. ZAMBRANO, M., *Ibíd.* p. 25.

22. ZAMBRANO, M., *Ibíd.*, p. 26.

23. En Unamuno su *Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* no era únicamente una crisis religiosas no que abarcaba toda su existencia en un nihilismo peculiar. El sentido de la vida era puesto en cuestión a la vez que su hombre “de carne y hueso” se oponía a los ideales progresistas ilustrados.

24. ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, p. 28.

25. ZAMBRANO, M., *Ibíd.*, p. 34.

das sus formas... que alguien se afana en destruir todo aquello que contribuía a dar esplendor al viejo continente; el que maneja la piqueta “es casi siempre un fanático... ahí están en el suelo, deshechas, las formas. Se ha ido más lejos de lo que el más pesimista presintiera.”²⁶ La violencia se ha convertido en uno de los constituyentes de la propia Europa, la acción directa es una constante. ¿De dónde procede la violencia europea? Frente a la cual el amor no puede hacer nada, aunque tenga “necesidad de presencia y figura, de integra claridad de entendimiento.”²⁷ Esa es y ha sido la decadencia de Europa, errática en su identidad cultural, incapaz de reafirmarse en los fundamentos que son sus señas de identidad.

En su reflexión sobre la tribulación de Europa, María Zambrano nos va a llevar hasta el surgimiento del Cristianismo, con un Dios de raigambre semita, que triunfó después de que en Grecia la filosofía hubiera “consumido y desacreditado” a los dioses; a un Dios creador y misericordioso, el del Evangelio de San Juan, que sufre los embates del hombre que se rebela contra Él, lo despojará del mundo que había creado y se lo apropiará, de este modo “desposeyó a Dios del mundo que creara para su gloria.”²⁸ Ahí radica para nuestra autora la esperanza de Europa.

Resentimiento, naturalismo, individualismo extremo, terror... son claves para entender el diagnóstico de Zambrano, deudor de Spinoza en tantas cosas, son las pasiones tristes²⁹ las que han llevado a España y a Europa a esta catástrofe. Nadie podía suponer o descifrar cómo la guerra iba a destruir una forma de vida (eso era Europa) por medio de la brutalidad y la violencia. “Aparecen las sociedades de la sangre que no tienen otro origen que la obsesión por la violencia”; ¿de dónde procede ésta? Zambrano lo expone de un modo diáfano y contundente: Europa se había constituido en la violencia, “está en su misma raíz y en todos los aspectos de su vida”. Con la ayuda de la filosofía, el hombre ha “neutralizado los efectos de los dioses”, y con una violencia sin límites ha querido dejar vacío el mundo para establecer su forma y rumbo a las cosas. Mas, señala Zambrano, la violencia ya estaba en ese Dios al que Europa adoraba: “Ningún Dios más activo, más violento. De la nada saca el mundo, la espléndida realidad que es la mayor acción de todas.”³⁰

26. ZAMBRANO, M., *Ibid.*, p. 41.

27. ZAMBRANO, M., *Ibid.*, p. 42.

28. ZAMBRANO, M., *Ibid.*, p. 47.

29. “tristeza, odio, miedo, venganza, abyección, cólera, ira, crueldad, temor, ambición, pusilanimidad, desesperación, el *morsusconscientiae*, (*mordedura de la conciencia*), en SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., Vidal Peña, Orbis, Barcelona 1984, III.

30. ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, p. 50.

Y ha primado siempre en ese Dios que triunfa y en el que prima el ser creador sobre su ser misericordioso. Pero Europa lleva todo lo indicado en su seno, incluida la violencia: “Mas en Europa es método, sistema. Violencia del conocimiento en la filosofía y en la ciencia. De una filosofía cada vez más violenta y menos misericordiosa en su cerrada forma sistemática. De la ciencia con todos sus métodos más implacables. Y a su compás, la acción ya sin máscara, el anhelo del todo un mundo (...) Bajo el afán de justicia y aun de felicidad se ha llamado revolución. Se ha llamado, a veces, nostalgia del Paraíso. Y no es sino afirmación del momento, del eterno momento: Seréis como dioses.”³¹

San Agustín y su filosofía, especialmente el *ordo amoris*³², es sobre quien descansa la cultura europea, así como la esperanza del viejo continente entendido como forma de vida. La misma sensación del obispo de Hipona que contempla la caída de la civilización grecolatina a causa de esa conciencia religiosa insatisfecha que está inclinada a aceptar el concepto de Creación, como acto de voluntad y bondad divina, la realización y cumplimiento de la perfección de Dios. Es el triunfo del cristianismo. El cambio del paradigma neoplatónico por el cristiano después de cuatro siglos, una nueva cosmovisión, señala Windelband, en la cual la temática ética resultaba insuficiente para los anhelos y deseos de felicidad de los hombres, entendida como protección y salvación. Deseos y aspiraciones de felicidad para el hombre son los contenidos que predica la nueva religión, una soteriología que ofrece además de salvación, un dios personal y protector. Es el amor quien orienta la vida del cristiano hacia ese Dios personal, es el camino para llegar a Dios. Y es el hombre interior agustiniano el que cautiva a María Zambrano, el que afirma *Dilige, et quod vis fac* (Ama con amor de benevolencia, y haz lo que quieras), y que define esta virtud en *De civitate Dei*.³³ La filosofía se llega a identificar con Europa siendo San Agustín quien ha otorgado sentido, valores a una nueva filosofía entendida como forma y proyecto de vida y vocación. Zambrano entiende el cristianismo como un

31. ZAMBRANO, M., *Ibíd.*, p. 59.

32. Ver SCHELER, M., *Ordo amoris*, trad. Xavier Zubiri, Caparrós Ed., Madrid 1996; BODEI, R., *Ordo amoris. Conflittiterreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna 1991, *Ordo amoris: conflictos terrenos y felicidad celeste*, trad. M. Villanueva, Cuatro Ediciones, Valladolid 1998; “El amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior”, SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., Vidal Peña, Orbis, Barcelona 1984, III, XIII.

33. “el amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existirá en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: la virtud es orden en el amor.” *La Ciudad de Dios*, 15,22.t. XVII, trad. de Santos Santamarta y Miguel Fuertes, BAC, Madrid 1978.

humanismo, al igual que lo hacen personalistas de su tiempo como Max Scheler³⁴ o Paul-Ludwig Landsberg (ayudante de Scheler y profesor en la Barcelona republicana invitado por Joaquín Xirau).

Resumiendo, la causa de la crisis europea es, en primer lugar, la crisis de la Filosofía como consecuencia de una desconfianza en la razón que ha conllevado el agnosticismo en lo religioso, el escepticismo en lo filosófico y el fascismo en lo político. Lo destruido es la humanización del mundo, es “el eclipse de lo humano que se verifica en la vida también. Es la noche oscura de lo humano.”³⁵ Es el camino a la modernidad jalonado con el progreso, las promesas de felicidad, las utopías de todo tipo, la conquista de la autonomía para inmediatamente apartar la religión y a Dios de la vida. Es la historia de un fracaso que se inicia en el Renacimiento con la emergencia del hombre y el antropocentrismo, se acentúa con el proceso de secularización de los ilustrados en el XVIII hasta llegar a la muerte de Dios en el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche. Ese alejamiento del cristianismo ha conducido a un nihilismo auténtico, el arrojar el reino de Dios³⁶ fuera de sus confines; ahí está la causa de esta Europa sin brújula. A todo ello ha llevado la arrogancia de ese arquetipo de razón racionalista que ha dominado al pensamiento filosófico, luego la salida de la crisis deberá comenzar por una crítica de esa razón.

María Zambrano apuesta en las páginas finales de *La agonía de Europa* por ese hombre que se encuentra escindido entre dos mundos, entre dos sociedades, es ese “hombre que camina hacia la historia” y que “de su interioridad inagotable, de su esperanza de resurrección aquí en la tierra, ha brotado la exigencia revolucionaria de un mundo, de una ciudad ideal siempre allá en el horizonte. Es su ansia histórica. El querer sustantivar sus sueños, el creer en ellos de alguna manera.”³⁷ Esa Ciudad de Dios es de la que se ha enamorado “el corazón europeo” y quiere realizarla aquí abajo en el tiempo. Ese es el modelo, pues representa “el paradigma de toda la cultura europea”, la agonía se convierte en muerte y resurrección (como Europa). Es así como el europeo puede rastrear lo humano “en el rostro más desfigurado” subraya Zambrano parafraseando a Hegel. Hay que realizar la utopía aquí en la tierra, ¡ya está bien

34. Para Max Scheler “Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre”; “Es, por tanto, el *ordo amoris* el núcleo del orden del mundo como orden divino. En este orden del mundo también se halla el hombre (...) antes de *enscogitans* o de *ensvolens* es el hombre un *ensamans*”, en *Ordo Amoris*, pp. 21 y 45.

35. ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, p. 102.

36. “La negación de Dios conllevaba la negación de la cultura, la destrucción de las formas humanas y el retorno de las máscaras, la aparición de los elementos y la vuelta al hermetismo de lo sagrado” en BUNGAARD, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid 2000, p. 259.

37. ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, pp. 81 y 80.

de mundos escindidos! De este modo, se dejará atrás el “Cansancio de la luz y del amor a lo imposible y abandono del saber más peculiar del hombre europeo: el saber vivir en el fracaso.”³⁸

Así concluye el penúltimo capítulo, donde la agonía es más suicidio y desesperación que otra cosa; agonía, recordemos, viene del griego *ἀγών* (agón) que significa lucha; es la angustia y desasosiego que sufre una persona cuando está al borde de la muerte. Agonía es luchar por su vida. Zambrano viaja de la filantropía griega a la *humanitas* latina para instalarse en ese humanismo cristiano de tradición heterodoxa (Luis Vives, Erasmismo o su admirado Xirau) y de otros como Pascal que desplegaron la *logique du coeur*. En definitiva, una tradición humanista y crítica con la tradición, máxime si le incorporamos la lectura que hace nuestra protagonista de místicos españoles como San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila o Miguel de Molinos, unido al sufismo de Ibn Arabí.

Ante sí, asiste al movimiento de las vanguardias que están llevando a cabo una revolución en el arte, también es un modo de expresión de la crisis, pues el arte es correlato de la vida del hombre europeo, es la deshumanización del arte de Ortega y Gasset³⁹. En la destrucción de las formas también se desintegra lo humano, es necesario volver a “la humanización del mundo”, dejando atrás esa Noche oscura de lo humano caracterizada por la soledad y la desolación para purificar los sentidos y el alma, siguiendo a su admirado Juan de Yepes y esa aspiración tan querida por María: “Vivir en la luz había sido el anhelo de toda la cultura occidental. Luz de luz es la fórmula más alta de la teología que expresa el punto de identidad entre la filosofía griega y la fe cristiana.”⁴⁰ Fuego, llama, claridad frente a la noche oscura.

La agonía, la tragedia de Europa es el eclipse de lo humano tal como lo expone la pensadora veleña en su crítica a la cultura occidental y al modelo de la modernidad desde esa tradición espiritualista de raíz cristiana que profesa. Quince años después del análisis de Zambrano, Hannah Arendt también reflexiona sobre esos tiempos de oscuridad en que hombres y mujeres eran con constreñidos por el tiempo histórico, así como “sus catástrofes políticas, sus desastres morales y su sorprendente desarrollo de las artes y las ciencias.”⁴¹

38. ZAMBRANO, M., *Ibid.*, p. 85.

39. La deshumanización: “consiste en eliminar los ingredientes humanos demasados humanos, y retener sólo la materia puramente artística. Esto parece implicar un gran entusiasmo por el arte. Pero al rodear el mismo hecho y contemplarlo desde otra vertiente sorprendemos en él un cariz opuesto de hastío o desdén”, ORTEGA Y GASSET, III, Alianza, Madrid 1984, p. 381.

40. ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, p. 101.

41. ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Julia Ferrari, Gedisa, Barcelona 1992.

Señala como el lenguaje oficial lo encubría todo hasta que estalló la catástrofe, todo radica en el poder del lenguaje que había estudiado Viktor Klemperer en *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*⁴² es el proceso de reificación en el hombre a través del lenguaje. La alienación empieza por un lenguaje oficial y otro prohibido, aparecen en el lenguaje “nuevos significados”, muchos eufemismos y términos elusivos que son muestra de la cosificación que se produce en la lengua alemana, ya que “por ciertas palabras” uno podía ir a la cárcel, sometido a tortura, etc. El poder político tiene su jerga y su nomenclatura. Y es así como ha destruido, o mejor expresado, ha asumido “el ámbito público” en su totalidad. Es la Europa de los totalitarismos. Además, subraya como en épocas de difamación y persecución prima la envidia y la crueldad (el antónimo de la compasión), la crisis que vive Europa, “La crisis del mundo actual es en primer término política y (...) la famosa decadencia de Occidente consiste sobre todo en la declinación de la trinidad romana de religión, tradición y autoridad.”⁴³ Así surge esta filósofa política, una intelectual, que “rompe la mudez del mundo compareciendo”, para indicar que ese exceso de desacralización y desencantamiento ha conducido a Europa al abismo.

Para María Zambrano, el hombre tiene que encontrar desde la soledad y el abandono en que se encuentra su “camino de vida” –lo ha de hacer en su tiempo y en una sociedad que permita el desarrollo del ser humano hasta ser persona –y su correlato que es la democracia. Es viviendo en crisis como se muestran las entrañas al poner al descubierto nuestra vida, el odio, la insolencia y petulancia deben dejar paso a nuevas categorías para explicar esas nuevas formas íntimas de la vida (compasión, piedad, corazón, sangre, entrañas, luz, etc.) que María desarrollará en *Claros del Bosque* y en *Hacia un saber sobre el alma* como fruto de esa vocación personal, de ese destino individual (*Bestimmung*) que le lleva a hacer esa tarea si quiere ser ella misma. Atrás ha quedado la razón vital de su querido maestro, ahora estamos en el tránsito a una razón sumergida, mediadora, como es la razón poética zambraniana. Una nueva razón que va más allá de la razón discursiva e histórica de su admirado Ortega y Gasset; se impone una apertura a la intuición, a la pasión y al sentimiento, a una filosofía que pivote sobre una razón poética. Una nueva senda que María va a recorrer hasta las profundidades abisales de su alma. Esa es la vocación y peregrinación de María Zambrano como filósofa, española y europea.

42. KLEMPERER, V., *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Minúscula, Barcelona 2001.

43. ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona 1996, p. 151.

POIESIS, CREACIÓN Y TÉCNICA EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

Poiesis, creation and technique in Ortega y Gasset's philosophy

Marcos ALONSO FERNÁNDEZ
*Universidad Autónoma de Madrid*¹

Recibido: 7 de mayo de 2018
Aceptado: 14 de mayo de 2018

RESUMEN

El presente artículo trata de exponer la propuesta de Ortega y Gasset en torno a la categoría de poiesis. Esta categoría, en cierto modo despreciada o al menos soslayada por la tradición filosófica occidental, se destaca en la filosofía de Ortega gracias a la base biológica de su planteamiento. A lo largo del artículo mostraremos cómo la poiesis –dentro de la cual podemos englobar conceptos como los de creación o técnica– merece un estatus propio dentro de las discusiones sobre las relaciones entre teoría y práctica. Esta reivindicación de la poiesis nos proporcionará una base más firme desde la que reflexionar sobre el tecnologizado mundo actual.

Palabras clave: Poiesis, creación, técnica, tecnología, biología, Ortega y Gasset

ABSTRACT

The present paper tries to expose Ortega y Gasset's proposal around the category of poiesis. This category, in some way despised or at least bypassed by western philosophical tradition, is highlighted in Ortega's philosophy thanks to the biological basis of his approach. Through the paper we

1. El presente trabajo se ha llevado a cabo gracias a la Universidad Autónoma de Madrid y un contrato post-doctoral cofinanciado por el Fondo Social Europeo a través del Programa Operativo de Empleo Juvenil y la Iniciativa de Empleo Juvenil (YEI).

will show how poiesis –under which we can encompass concepts as creation or technique– deserves an independent status in the discussions about theory and practice relationships. This claim of poiesis` importance will provide us a stronger basis to reflect upon the technological world of today.

Key words: Poiesis, creation, technique, technology, biology, anthropology, Ortega y Gasset

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la tradición filosófica occidental, las reflexiones sobre teoría y práctica han dejado habitualmente fuera una tercera dimensión fundamental: la *poiesis*. Para la tradición filosófica, una vez se aclara qué es la acción y a dónde debe dirigirse dicha acción, ya está todo resuelto, y *la manera efectiva* de llevar esa acción a cabo no entra siquiera en consideración, dando por hecho su secundariedad e irrelevancia, entendiendo que los medios para desplegar la acción, o no tienen ninguna influencia sobre la acción misma, o quedan diluidos y comprendidos en alguna de las otras dimensiones, negando así su especificidad. Esta presentación, simplista e injusta respecto de muchas propuestas filosóficas concretas, no está, sin embargo, desencaminada respecto del conjunto de la tradición filosófica occidental, para la cual lo instrumental siempre ha sido sinónimo de indignidad y envilecimiento.

En este artículo expondremos algunas ideas de Ortega y Gasset que, a nuestro juicio, podrían contribuir a problematizar este desprecio de la poiesis, revalorizándola y atribuyéndole un estatus propio. Estas ideas, hay que puntualizar, no acabaron articulándose de manera perfecta y armónica en el pensamiento de Ortega, y en muchos casos no podemos hablar más que de ideas apuntadas y todavía por desarrollar. Esta precariedad, sin embargo, no resta valor a la filosofía orteguiana, sino que más bien la hace más estimulante, invitándonos a retomar estos hilos de reflexión prometedores y fecundos.

2. LA ORIGINAL APROXIMACIÓN ORTEGUIANA AL PROBLEMA DE LA POIESIS

La precariedad a la que hacíamos alusión se debe, entre otros motivos, a que en el pensamiento del filósofo español tiene lugar una pugna entre una herencia principalmente (neo)kantiana y una nueva filosofía, de cuño fenomenológico pero propia y original, que, desde una radicación vital intenta re-interpretar ciertos fenómenos desatendidos por la tradición filosófica, entre

ellos la técnica. Esta tensión de la obra orteguiana es a lo que J. L. González Quirós se refiere cuando dice que:

... si analizamos detenidamente el pensamiento de Ortega buscando su fondo más original, iremos a parar a una formulación más arriesgada pero que apunta a la novedad esencial de las ideas orteguianas al respecto. Hay en Ortega una idea central sobre la técnica que es original y poderosa pero que, en diversos pasajes de sus escritos, se ve afectada por una cierta “evolución” que le lleva, un tanto en zigzag, de profesar una mayor cercanía a las ideas y objeciones más habituales en otros pensadores (una visión de fondo muy crítico y negativo de la tecnología) a su propia e innovadora concepción (2006, p. 10).

Una concepción, continuará diciendo González Quirós, que tiene que ver con la relación entre lo posible y lo imposible, que tiene que ver con la idea de creación –de poiesis, podríamos decir². Este punto, como ha señalado P. Cerezo, conecta a Ortega con Aristóteles, a la vez que nos muestra la doble acepción de poiesis como facilitador de la acción y de poiesis como creación:

Ortega continúa y, a la vez, profundiza la línea de Aristóteles que entiende la *téchne* como *hexis* o disposición intelectual en orden al operar (*poiein*) o producir lo que en cada caso se necesita. Aristóteles aseguraba que la *téchne* o bien imita la naturaleza o bien suple sus procesos llevándolos a cabal desarrollo (Cerezo, 2011, p. 241).

La comprensión que aquí vamos a poner en juego de poiesis engloba tanto la dimensión creativa como la dimensión instrumental. Esta intuición, que ya está recogida en su origen griego, tiene desde nuestro planteamiento una explicación más concreta si cabe. Pues como ya sucede en Aristóteles, en este trabajo defenderemos que la praxis, así como la *theoria* y la *poiesis*, deben entenderse principalmente como dimensiones propias de la vida. Exponer y justificar este punto nos llevaría demasiado lejos, pero valga un ejemplo como indicación del problema al que apuntamos –especialmente para exponer el caso de la *poiesis* y su doble vertiente creativo-instrumental. Esta identificación entre la dimensión creadora y la instrumental, y su relación primaria con la vida, puede verse de manera más clara si cabe respecto de organismos simples como las amebas. La ameba que necesita un pie para andar crea un pie. La creación, desde esta perspectiva, es una categoría eminentemente vital; concretamente la creación es uno de los momentos de la mediación instrumental, el momento en el que un

2. Una idea en la que también coincide Quintanilla: “el ámbito definitivo de la técnica, como el de la metafísica, viene a situarse en la condición humana de tener que transitar entre la posibilidad y la realidad” (1994, p. 219).

organismo conductual no dispone de los medios necesarios para llevar a cabo una acción y requiere, para ello, crear nuevos órganos. En el animal esto casi siempre sucede a lo largo de muchas generaciones a través de la variación genética y desembocando en cambios morfológicos; mientras que en el ser humano esta creación de nuevos órganos ha acortado sus plazos gracias al desarrollo por parte del hombre de la capacidad para crear órganos externos, esto es, artefactos³. Pero en la ameba, como decimos, ambos momentos, el creador y el instrumental, son mucho más difíciles de discernir.

Así pues, si pasamos a entender la poiesis, así como la técnica, como realidades eminentemente vitales, toda esta problemática se aclara, y la propuesta filosófica de Ortega se carga de una imprevista profundidad. Algunos autores (Garrido, 1983; Benavides, 1988) han apuntado ya la importancia de la biología –principalmente a través de von Uexküll– en la conformación del pensamiento orteguiano. Sin embargo, todavía no se ha estudiado la obra de Ortega desde la constatación de esta impronta biológica; algo que ayudaría mucho, por ejemplo, para comprender su filosofía de la técnica. Sí ha habido intérpretes, como I. Quintanilla, que han reconocido la novedad del planteamiento de Ortega sobre este tema. Este autor piensa que el camino más interesante y fecundo de la reflexión orteguiana sobre la técnica se encuentra en esta reflexión más fundamental sobre la poiesis; un camino que, en opinión de Quintanilla, Ortega abandona en un determinado momento de su obra: “Ortega no fue capaz, o no quiso, llevar hasta las últimas consecuencias la teoría de la técnica que se contiene en la Meditación, y en esta deserción se esconde, también, una clave para comprender el estatuto de la filosofía de la técnica hoy” (2013, p. 3). Esta afirmación parece demasiado severa, pues Ortega no “desertó” de su filosofía de la técnica, simplemente la desarrolló hasta donde pudo. No obstante, es cierto que su pensamiento al respecto es incompleto y requiere de estudios que lo sigan desarrollando en el sentido que el propio Ortega apuntaba.

Quintanilla, en cualquier caso, es de los intérpretes que más clara e insistentemente reconoce la originalidad del planteamiento orteguiano y el mérito de haber abandonado una tradición que imposibilitaba pensar verdaderamente la técnica⁴:

3. Desde la perspectiva inversa también podemos entender que las creaciones humanas, en tanto que instrumentos, son formas de uso solidificadas, con lo que las creaciones nunca se desprenden completamente de su carácter instrumental.

4. Quintanilla advierte de que “Importa destacar que estas tres visiones “arcaicas” del cambio tecnológico promueven un modelo conceptual que imposibilita –y hace inútil– una filosofía de la técnica propiamente dicha. En la medida en que pervivan –y obviamente perviven, sobre todo fuera de la filosofía–, la filosofía de la técnica será un producto confuso, innecesario y sospechoso” (2013, p. 6 nota).

Ortega propone en su Meditación, y por primera vez con claridad en la historia del pensamiento –si exceptuamos tal vez a Lewis Mumford, cuya *Técnica y civilización* se publica en el 34–, una teoría del cambio tecnológico en la que éste no es ni determinante, ni determinado, ni neutral. Y esta línea es precisamente la que marca la división entre la filosofía de la técnica arcaica y la contemporánea. La noción positivista de que es la técnica la que determina el sentido de todo el cambio social –el Renacimiento se explica por el cañón y el Gótico por el arbotante–; la marxista clásica de que el cambio tecnológico viene determinado por los cambios en la estructura de producción –como medio de producción producido–; o las típicas “historias de inventos e inventores” que muestran el cambio tecnológico como una sucesión de invenciones “talentosas”, previas a toda valoración axiológica o política y en las que se descuida tanto el uso del artefacto como la fase de innovación social, son ejemplos respectivos de nuestras tres viejas historias de la técnica. Es precisamente el no partir de ninguno de estos tres presupuestos, como hace la Meditación, lo que inaugura la filosofía de la técnica actual (Quintanilla, 2013, p. 6)⁵.

En otro texto, este mismo autor remarca el valor de la aproximación orteguiana en los siguientes términos: “El análisis de la doctrina orteguiana de la técnica, además de destacar su extraordinario vigor y originalidad, nos invita a contemplar el evento técnico desde un mayor nivel de radicalidad” (1994, p. 209). Tras lo cual Quintanilla explicará que este nivel de radicalidad consiste en comprender que “La noción de *téchne* no sólo no es subsidiaria de las de *physis*, *polis* o *episteme* ni subsumible en las de trabajo, instrumento o interés, sino que es, en cierto sentido, mucho más básica que todas ellas al conformar junto con la *theoría* –como correlato eminente e ineludible de la misma– el fundamento original de la razón. Será, así, precisamente desde una meditación de la técnica, desde dónde habrá que recobrar y esclarecer hoy

5. En este sentido podríamos apuntar la importancia que tiene el hecho de que Ortega, al contrario que muchos otros pensadores europeos, perteneciera a un país técnicamente atrasado, o mejor dicho, que no había adoptado plenamente la técnica moderna económico-industrial. Esto situaba al pensador español en una situación ventajosa frente a pensadores alemanes como Jünger o Heidegger, anglosajones como Chesterton o norteamericanos como Mumford. Pues estos autores vivieron ya siempre atrapados, casi podríamos decir “asfixiados”, por la técnica moderna, mientras que Ortega tuvo la experiencia de un mundo no completamente dominado por la técnica económico-industrial moderna (un mundo moderno que sí conoció después en sus viajes por Europa y América). Esta situación le proporcionó al filósofo español una sana y necesaria distancia interpretativa (algo que muchos otros filósofos no pudieron tener, ya que su interpretación estuvo siempre mediada por una primera reacción emocional de rechazo), al mismo tiempo que le puso en contacto con un mundo conformado por técnicas diversas a las preponderantes en el mundo moderno.

el sentido primordial de la *theoría*” (1994, p. 209). Más allá de los matices que desde nuestro planteamiento deberíamos introducir a estas afirmaciones, Quintanilla acierta en la idea de fondo: que la filosofía orteguiana rescata “un ámbito de reflexión filosófica específico para la *téchne*” (1994, p. 212), el cual no había existido propiamente como tal en toda la tradición filosófica previa. Los dictámenes positivos sobre la filosofía de la técnica orteguiana se repiten en muchos intérpretes, como J. Conill, para quien la filosofía orteguiana de la técnica no es “ni ontologización mediante la fenomenología o la postfenomenología heideggeriana, ni naturalización mediante las ciencias naturales y las ciencias sociales naturalizadas, sino rehumanización en una hermenéutica raciovitalista, que amplía el horizonte hasta lo que Ortega denomina la “sobrenaturalidad”” (2013, p. 54). J. L. Molinuevo también reivindicará la propuesta orteguiana en los siguientes términos, con especial mención a su carácter latino, exponiendo que su filosofía permite:

... una salida de nuestra modernidad latina alternativa respecto al pensamiento en «nuestro tiempo», que es bastante problemática en casos como los de Heidegger, Benjamin y los mismos francfortianos. Porque todos ellos, sin excepción, son críticos de la técnica, aunque estos últimos sean partidarios de la Ilustración. Y así, nos hemos acostumbrado a la antítesis entre humanismo y técnica, al tópico de la crítica a la razón instrumental, que tan negativamente ha contribuido a la separación de humanidades y ciencias (Molinuevo, 2000, p. 10).

3. IMPLICACIONES DE LA RECONSIDERACIÓN ORTEGUIANA DE LA POIESIS

Las consecuencias que trae consigo el planteamiento orteguiano son muchas. Quizás la principal es la de bajar a la razón de su pedestal, deshaciendo un prejuicio favorable a la teoría (frente a la poiesis) que parecía consustancial al hombre y a la filosofía. Desde la interpretación de la filosofía orteguiana que aquí se despliega, diríamos que lo que en última instancia lleva a Ortega a esta reforma sustancial del planteamiento filosófico tradicional es la radicación biológica de su filosofía, la cual le muestra a las claras que la razón no es ni más ni menos que una función vital. La novedosa filosofía de la técnica orteguiana se basa precisamente en una comprensión de la técnica desde su base bio-antropológica, una aproximación que deshace muchas viejas aporías. Quintanilla no hace referencia a esta base biológica, pero su análisis del valor de la reflexión orteguiana sobre la técnica apunta claramente a ello. Pues, a su juicio, uno de los puntos fundamentales de la filosofía de la técnica orteguiana es la “íntima solidaridad entre técnica y teoría postulada

por Ortega” (Quintanilla, 1994, p. 219), el hecho de que “Por activa o por pasiva, la meditación orteguiana de la técnica nos fuerza así a recapacitar la relación esencial entre *poiesis* y *theoria*, entre nuestro pensar el ser y nuestro construir el ser. Lejos de ser un rasgo contemporáneo, los límites del *homo theoreticus* no pueden ser sino *a nativitate* idénticos que los del *homo faber*” (Quintanilla, 1994, p. 219).

Un punto éste en el que Quintanilla se pone decididamente del lado de Ortega, al criticar la identificación heideggeriana de técnica, metafísica y pensamiento calculador tendente a la dominación: “En efecto, es inadmisibles desde el planteamiento orteguiano que la mutua implicación de definiciones que teoría y técnica mantienen en el pensamiento occidental, hasta el punto de hacer posible una relectura de toda la metafísica en clave tecnológica, pueda indicar, en principio, una forma espuria de aproximación al ser tal y como Heidegger sugiere” (1994, p. 221). Y esto es así porque “La conciencia tecnológica del mundo no desvirtúa de suyo la realidad, al contrario, en implicación mutua con la *theoria*, funda la realidad para el hombre” (Quintanilla, 1994, p. 221). Y es que, en efecto, desde este punto de vista, la teoría es siempre productiva, y la poiesis es siempre interpretativa. Nuestra inteligencia crea interpretaciones, planos intelectuales sobre la realidad para poder orientarnos en ella, y nuestra técnica es siempre interpretativa, requiere en todo momento estar conectada a una comprensión intelectual que la confiera sentido. Esta confluencia de sus respectivas características sucede porque técnica e interpretación son sólo el anverso y el reverso de una misma realidad: la capacidad mediadora de los organismos conductuales. Ambas vertientes de la mediación están mucho menos separadas de lo que creemos (e incluso en animales menos complejos estas dos vertientes son prácticamente indiferenciables), de ahí que pudiera hablarse de un “binomio técnica-interpretación”, remarcando su trabazón e imbricación.

Se trata, por tanto, de repensar la poiesis fuera del esquema filosófico tradicional para empezar a pensarla efectivamente, evitando caer en prejuicios destinados a ocultarla o relegarla a un segundo plano. Pero al hacer esto, el planteamiento en su conjunto necesita ser reformulado: la comprensión que tenemos de la teoría, praxis y poiesis, así como de sus relaciones cambia completamente. Un cambio positivo, pues de este modo se superan muchas de las contradicciones y limitaciones del planteamiento anti-técnico tradicional. J. Marías ha expuesto muy claramente hasta qué punto la categoría de *poiesis* ha sido olvidada y desatendida por la tradición:

En ninguna de las dos lenguas matrices de la filosofía occidental había ninguna palabra para expresar la idea de creación; tanto en griego como en latín se

recurre a palabras usuales, de significación por lo general muy laxa, a las cuales se va inyectando un sentido más preciso. En griego se ha empleado sobre todo el verbo *poiein* (*poieîn*), el verbo más amplio para «hacer» o «producir», desde la fabricación hasta la poesía; o bien los sustantivos *ktisis* (*ktîsis*), creación, *ktisma* (*ktîsma*) criatura, y el propio verbo *ktisein* (*ktîzein*), relacionados con la idea de «fundar» y «fundación». En latín, el verbo *facere* alterna con el más específico *creare* –de la misma raíz que *crescere*, crecer–, un término de la lengua rústica que quiere decir producir o hacer brotar y por extensión elevar a cualquier magistratura: *consulem creare*; para los nombres, predominan *creatio*, *creatura* y, por supuesto, *creator*, que dentro del cristianismo reciben un sentido mucho más concreto que el que tenían en la lengua clásica; en algunas ocasiones se usa *condere*, fundar (Marías, 1973, p. 32).

Mientras que, como apunta Mumford, “Es característico que en griego clásico la palabra *tekhne* no distinga entre producción industrial y arte «refinado» o simbólico” (2013, p. 19), en castellano y en la mayoría de lenguas romance la palabra *poiesis* ha perdido su principal significado y la palabra *poesía* se refiere primariamente a un género literario. Este olvido de la vida y de la categoría de creación, es más un encubrimiento que un verdadero olvido. Pues si bien el discurso dominante ha intentado enmascarar y relegar esta dimensión de la realidad, nunca ha podido hacerlo plenamente; y al mismo tiempo corrientes alternativas han tratado de hacer frente a estos errores de la tradición predominante. El caso más claro es el de la filosofía judeo-cristiana, que a pesar de no tener el mismo peso que Grecia en la conformación de la tradición filosófica occidental, tiene un papel decisivo. Como Quintanilla ha destacado, las ideas de creación, construcción y la propia dimensión técnica del ser humano están mucho más representadas y valoradas dentro de la tradición bíblica que en el pensamiento griego. La clave estaría, según explica Quintanilla, en que “en la tradición bíblica, el hombre no es un elemento más del sistema. Es hijo y heredero del constructor” (1999, p. 156), y en que “la “naturaleza” cristiana no es la *physis* de los griegos, ni la diosa *Natura* de los romanos sino la *Creación*; y la creación es, por lo pronto, un enorme *artefacto*” (1999, p. 156). Ortega ya había intuido esto al explicar que el hombre –y especialmente la tradición judeo-cristiana– ha imaginado a Dios⁶ como un creador porque, de manera inconsciente, el hombre siempre se ha sabido como un ser eminentemente creador: “Como él es *homo faber* ve también en Dios un fabricante superlativo” (VIII 394)⁷. Las categorías

6. Según Ortega “Lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre” (VII 642).

7. Como muestra de la evolución en su pensamiento podemos hacer referencia aquí al pasaje de *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, de 1916, donde Ortega

cristianas, una vez más, se revelan como portadoras de grandes intuiciones antropológicas; en este caso conteniendo dentro suyo la idea de la intrínseca tecnicidad del ser humano.

Más allá de esta tradición judeo-cristiana, la reivindicación de la categoría de la creación, si bien se encuentra camuflada –no ausente– en el pensamiento Antiguo y Medieval, sólo aparece de manera verdaderamente explícita en el propio surgimiento de la Modernidad. Como también expone Quintanilla, el *modus operandi* de la ciencia moderna “no se cifra, como superficialmente se cree, en la *observación* sino en la *invención*” (1999, pp. 189-190), precisamente porque “el experimento moderno es un caso límite de producción ideal que, cuando se puede, se ensaya realmente en un laboratorio” (1999, p. 190). El problema con la Modernidad es que este re-descubrimiento de la creación se da desde el principio mezclada y contaminada por un profundo intelectualismo, lo cual le lleva a ni siquiera ser consciente de su carácter creador, hablando en cambio de “descubrimientos”.

En cualquier caso, ninguna de estas corrientes se hizo plenamente cargo de la base bio-antropológica de esta dimensión de la creatividad, con lo que muchas veces dicha idea quedó sepultada y relegada en favor de otras propuestas. Era necesario llegar a un grado suficiente de desarrollo en la disciplina biológica, así como a un grado suficiente de extravío en la tradición filosófica, para que pudiera surgir una reivindicación de la creación como núcleo de una vida más allá de prejuicios anti-vitales.

Es en este contexto, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en el que surgen pensadores como Nietzsche, Bergson, o el propio Ortega. En Ortega esta categoría de la creación –de base eminentemente biológica– se erigirá de hecho como la idea-fuerza central de su pensamiento. Como dice F. J. Martín, “los motivos de la *creación*, temáticamente, constituyen el centro de irradiación del pensamiento orteguiano”, ya que “La creación es la idea-fuerza de este pensamiento” (1999, p. 277). Martín ha insistido en esta idea, explicando que “la vida es *faena poética*: faena, porque hay que hacerla, construirla; poética, porque es un hacer que no es reproducir algo

critica a Spencer por sostener esta misma idea: “Nada extraño es que si Aristóteles hace de Dios un profesor de filosofía en superlativo, llegue otro día el ingeniero Spencer e imagine a su Dios, que él llama lo incognoscible, como un anónimo ingeniero que hace rodar la máquina del mundo” (VII 642). Es cierto que en el texto antes citado de *Sobre la realidad radical*, Ortega no asume la concepción de Dios como fabricante, sino que la expone como creencia básica y común a la humanidad. No obstante, es claro que de 1916 a 1930 su comprensión de dicha idea ha variado, y a principios de los años 30 ya no critica ingenuamente a la técnica, sino que la entiende como algo absolutamente fundamental en el ser humano.

ya hecho, sino que es un hacer que es un crear, inventar” (1999, p. 254). Una idea que remarcará también J. Conill al afirmar que “para Ortega, la vida es “una actitud artificial creadora que consiste en el aumento de su propio ser, en su henchimiento”” (2013, p. 57). Por eso, desde el planteamiento orteguiano convendríamos con la idea heideggeriana de que “poéticamente habita el hombre” (Heidegger, 1997, p. 147), pero tomando esta afirmación en sentido literal, es decir, entendiendo que el hombre habita de manera productiva, poiética. En este sentido J. M. Atencia ha contrapuesto esta importancia de la categoría de creación en Ortega frente a Heidegger (Cf. Atencia, 2003, p. 80) y su obsesión por el ser-para-la-muerte.

P. Cerezo ha destacado también la importancia de la creación en Ortega, en este caso en relación a su ética. Para este autor, esta “interpretación de la vida en términos de creatividad” que Ortega pone en juego principalmente a partir de los años 20, le acaba llevando ya a partir de los años 30 en su madurez, “a una posición diametralmente opuesta al culturalismo de la primera fase” (Cerezo, 1984, p. 39). Cerezo ve en Cervantes (2011, p. 234), Nietzsche (2011, p. 141)⁸ y Spinoza (Cf. 2011, p. 229) los antecedentes de una ética de la alegría creadora (Cerezo, 1984, p. 375), que es como este autor caracteriza la ética orteguiana. Esta ética tendría también como una de sus piedras angulares a la ética griega⁹, si bien más la aristotélica¹⁰ que la intelectualista ética socrática (Cerezo, 1984, p. 350 nota), una ética aristotélica “de la creación y la perfección”, la cual “obliga a reparar tanto en la *actividad* como en la *obra* que se lleva a cabo” (Cerezo, 1984, p. 355). De modo que en Ortega, dirá Cerezo, “la herencia nietzscheana vuelve a pasar por el cedazo de Aristóteles, y la autoexigencia de la vida ascendente se traspone al alma grande del creador” (1984, p. 368).

Otros autores como I. Quintanilla y J. L. González Quirós han reivindicado esta dimensión de la creación y la invención como el fondo metafísico decisivo del que manan las ideas orteguianas sobre la técnica. González Quirós dirá que sólo en la madurez de Ortega se abrirá paso “a su concepción más madura, a ver la técnica como la invención-creación del mundo humano a través de la categoría de posibilidad” (González Quirós 2006, p. 13), lo que le llevará a sus ideas más “originales y profundas” (2006, p. 12) sobre este tema, las ideas que están relacionadas con “su concepción del hombre como

8. Es Nietzsche sobre quien Cerezo hace recaer el mayor peso de la influencia orteguiana: “La clave más adecuada para entender la ética orteguiana vuelve a ser la moral nietzscheana de creación. (...) *ethos* heroico de creación” (1984, p. 366).

9. “El suelo del planteamiento orteguiano vuelve a ser de nuevo la ética griega” (Cerezo, 1984, pp. 349-350).

10. Cerezo recalca la “afinidad del planteamiento orteguiano con la ética aristotélica” (Cerezo, 1984, p. 354).

“fabricante de nato de universos” (2006, p. 15). Estos autores centrarán su estudio en la obra tardía de Ortega, donde podemos leer ese párrafo donde Ortega expresa que “Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la filosofía, sin habérselo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz” (VI 814).

González Quirós entenderá que esto se aplica de manera muy clara en las tecnologías digitales: “El punto realmente interesante del pensamiento orteguiano en lo que se refiere a las tecnologías digitales es el que nos hace ver cómo la tecnología consiste en la puesta a punto de posibilidades que hay que inventar porque las posibilidades no comparecen a primera vista más que de una manera elemental” (2006, p. 20). Algo en lo que coincidirá plenamente J. L. Molinuevo, quien afirma que “Esta inserción que hace Ortega de la técnica en un proyecto vital pretécnico, el de la vida como posibilidad, significa situarnos en la que es la categoría central de las nuevas tecnologías: la realidad como posibilidad” (Molinuevo, 2000, p. 8). Por ello dirá González Quirós que “La tecnología es mucho más que manipulación, que instrumentación, que fabricación de máquinas. Hacer tecnología es invertir en posibilidades, es algo que tiene que ver más con el juego y con la creación que con la reacción y la defensa frente a la necesidad” (2006, p. 20). Como este mismo autor concluye en otro de sus escritos, “No son ni el deseo, ni la necesidad, ni el hastío, ni la huida lo que hacen que el hombre sea técnico: es su libertad frente al medio y su poderosa imaginación lo que le permite pensar independientemente de la realidad efectiva, en una realidad más amplia, más compleja e interesante, en la realidad de lo posible” (González Quirós, 2013, p. 108).

Estas reflexiones de algunos de los intérpretes orteguianos más reconocidos pueden, y, a nuestro juicio deben, enmarcarse en la comprensión biológica (no biologicista reduccionista) de la acción a la que ya hemos apuntado. La clave estaría en que la conducta humana abre, debido a su gran poder (técnico e intelectual) un margen de variabilidad muy grande, creando lo posible en lo que en principio parece dado de antemano¹¹. En este sentido, aunque se

11. En este sentido habría que hacerse cargo de la posible objeción que estaría supuesta en una distinción tajante y radical entre elegir e inventar, tal y como I. Ellacuría da a entender al decir que “El hombre necesita no sólo su facultad de elección, sino de antemano su facultad de invención” (1996, p. 452). En este sentido habría que decir que, si bien inventar algo nuevo no es propiamente elegir, no puede cortocircuitarse la continuidad entre ambas instancias, so pena de postular una capacidad inventiva abstracta y vacía. Ciertamente, cuando inventamos estamos en cierto modo alumbrando algo nuevo; pero esto nuevo siempre depende de las condiciones previas, en las cuales en cierto sentido estaba ya inscrito. La mejor manera de entender este intrincado problema es desde la metáfora

entiende la reivindicación de Quirós de la invención frente a la necesidad y el deseo, parece que habría lugar para compaginar estas instancias, desde la lógica antes expuesta de una necesidad y un deseo excesivo que da lugar a una creatividad también excesiva.

Quintanilla ahondará más en esta reivindicación de la concepción orteguiana de la creación como invención de posibilidades. Al igual que González Quirós, Quintanilla entenderá que “Ortega hace desembocar una meditación de la técnica en seria reflexión sobre la noción de posibilidad y, en general, sobre la modalidad del ser” (1998, p. 37). Una aproximación que, según este autor, supone una “coincidencia de Aristóteles y Ortega en vincular una meditación de la técnica con el viejo tema metafísico de la modalidad del ser, es decir, con la reflexión sobre la “posibilidad” o “imposibilidad” de las cosas” (1999, p. 193). El punto clave para Quintanilla consiste en que “La razón del hombre –sea cual sea el contenido que le demos luego a este logos primordial– lo es en la medida en que se proyecta la posibilidad de otro orden de cosas sobre la facticidad de lo dado” (2013, pp. 6-7), y esto es así porque:

La inteligencia humana es siempre inteligencia creante; no hay otro modo humano de hacerse cargo de las cosas. Sólo un ser que construye casas, y precisamente porque construye casas, puede abrir los ojos y ver un bosque en una masa de árboles, y un árbol en determinado vegetal, y un vegetal en determinada cosa y una cosa, en fin, en determinada situación (Quintanilla, 2013, pp. 6-7).

4. POIESIS Y THEORIA DESDE LA PERSPECTIVA BIOLÓGICA

Como venimos viendo, teoría y poiesis necesitan ser pensadas conjuntamente. Desde otros presupuestos y en otros términos, P. Cerezo llegará a

del “estiramiento”, entendiendo que la realidad se “estira”, se amplía, se abre dando lugar a novedades que, en cierto modo ya existían previamente, y en cierto modo no estaban en lo anterior. La técnica material que nos rodea es un ejemplo claro de esto: la cabaña que construimos es algo nuevo respecto de los árboles que la componen, pero esos árboles preexistían a la cabaña y la contenían, en cierto modo, como posibilidad. Pero entendiendo que este “contener a la cabaña” es una expresión metafórica, en tanto que sólo cuando un ser como el hombre crea la cabaña podemos retrospectivamente decir que *ya* había allí una cabaña. Este problema, básicamente lo que Aristóteles logró pensar bajo los conceptos de potencia y acto, es, desde luego, un complejo problema metafísico, en el que –como tantos otros– la solución consiste en mantener un equilibrio donde se respeten ambos extremos de la argumentación (en este caso reivindicar la capacidad creativa de los seres vivos y especialmente del hombre, sin por ello caer en un idealismo que entienda dicha creación como creación *ex nihilo* omnipotente).

una postura muy similar en relación a la relación ontológica del ser humano con la posibilidad. Este intérprete afirmará que:

La razón de ser del hombre como quehacer consiste en una nueva estructura ontológica de la vida, en la que se ha roto el vínculo natural inmediato con el medio. A partir de este momento, la vida ya no puede ser reactiva, sino «proactiva», *sit venia verbo*, esto es, anticipadora de sí y en permanente diálogo con su circunstancia. En definitiva, una vida con fantasía, vertida hacia el no-ser (= posibilidad) desde el ser inmediato, y viniendo al ser (= presente) desde el no-ser (= futuro) (Cerezo, 1984, p. 399).

Todo esto nos lleva una vez más a buscar los fundamentos biológicos de esta dimensión metafísica humana. Y si bien no es muy difícil filiar esta dimensión de la creatividad con sus presupuestos vitales, desde el planteamiento que venimos poniendo en juego esto puede hacerse de una manera precisa y concreta. La clave está en partir del dato radical y primario que es la coexistencia, la relación ejecutiva entre un yo y una circunstancia. Pues, como dice F. J. Martín, “La vida, pues, en tanto que coexistencia de un yo con su circunstancia, es *creación*” (1999, p. 223). Sólo desde este reconocimiento, desde este punto de partida, podemos empezar a entender en todo su radicalismo qué significa que la vida sea creación. Pues sólo para un ser como es el ser vivo tiene sentido hablar de una circunstancia con la que se dialoga activamente y no ya de un simple medio. Como explica J. B. Fuentes, “Ningún organismo, ni el más elemental y puramente fisiológico, vive de este modo estrictamente “enclaustrado”, o “cercado”, sino siempre “circunscrito”, y activamente circunscrito por medio de su selección orgánica objetualizadora” (2005, p. 9). Será así esta relación con el entorno lo que conforme la capacidad creativa de los seres vivos, especialmente de los animales, ya que “en el caso de los animales sensorio-motores, dicha circunscrición activa adopta ya la forma de la conducta, que en efecto “pone frente a sí”, como efectivas co-presencias, y por tanto como genuinos contenidos-de-objeto (cognoscitivos-intencionales), los términos mismos a los que puede alcanzar su acción motora” (Fuentes, 2005, p. 9). Como explica Fuentes,

... si la idea de *construcción* quiere decir algo efectivo y viable en el contexto orgánico o biológico es sólo en la medida en que se la entiende como efectiva *construcción conductual u operatoria inmediata o directamente* efectuada con y entre medias del medio ambiente, una construcción conductual inmediata ésta que por tanto *sólo se hace accesible en el seno de un ambiente fenoménico o inmediatamente observable*. Así pues, lo “inmediatamente observable” es sin duda algo “dado inmediatamente”, pero no ya en cuanto que “*dado-en-sí*” o

“*dado-como-terminado*”, sino más bien en cuanto que “*dado-como-susceptible de ser operatoria o conductualmente alterado, variado o construido*” (2003, p. 48).

El organismo conductual crearía así su mundo en función de su conducta, de sus acciones. Y esto tanto en un plano intelectual, con las interpretaciones proyectadas, como en un plano material con las técnicas construidas y desarrolladas. Fuentes, no obstante, puntualiza esta descripción para que no se entienda este objetualizar como una reproducción de la distinción metafísica clásica entre sujeto y objeto, pues “los organismos deben ser vistos, no sólo ya como objetualizadores, sino como constructores orgánicos de su “(micro) mundo” (2005, p. 9). Pues si algo significa “mundo” es “totalidad envolvente”, y son los organismos, y sólo los organismos, los que construyen sus “totalidades envolventes” medioambientales mediante su acción orgánica” (Fuentes, 2005, p. 9).

Este mundo construido por los seres vivos conductuales es el nicho biológico del que habla la biología: “Desde las humildes lombrices, como ya explicó detalladamente Darwin, hasta los más complejos seres vivos, en una medida mayor o menor, todos construyen su propio nicho ecológico; el lugar en el cual su vida se hace posible” (Diéguez, 2014, pp. 135-136). Una construcción que, es importante remarcar, es precaria y móvil como la propia vida de la que surge, debemos entender “la construcción de su propio mundo-entorno como una construcción que se encuentra siempre *en curso*, o sea que es *in-fecta*, y no *per-fecta*” (Fuentes, 2010, p. 60).

No es necesario aquí remarcar hasta qué punto la tesis central del proyecto filosófico orteguiano, su idea de que “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I 757), apunta directamente a esta cuestión. Algunos autores ya han apuntado a la posibilidad de interpretar la filosofía de Ortega en esta dirección, como anticipación de una ecología radical (Espinoza 1998; Beneite-Martí 2017). Aquí, y para concluir, sólo expondremos algunos textos en los que Ortega claramente está problematizando esta distinción tajante entre poiesis y theoria. Uno de estos textos es el importante *Misión del bibliotecario*, reivindicado por autores como P. Dust (Cf. 1993, p. 123). En esta obra Ortega no conceptualiza la mentada unión entre técnica e inteligencia, sino que, lo que es incluso más significativo, parte de su indiferenciación: “Las ideas que sobre las cosas nos forjamos son el mejor ejemplo de ese instrumental que interponemos entre nosotros y las dificultades que nos rodean. Una idea clara sobre un problema es como un aparato maravilloso” (V 359). Las ideas son instrumentos, aparatos, algo que interponemos –como una sobrenaturaleza– entre nosotros y la circunstancia. F. J. Martín lo ha expresado claramente:

Que el hombre sea, a decir de Ortega, «técnico», quiere significar que el hombre se fabrica instrumentos con los que llevar a cabo sus «haceres» de un modo más adecuado y satisfactorio para sus pretensiones. Y no hay que pensar sólo en quehaceres de tipo manual, pues el conocimiento engloba en sí, también, un buen número de quehaceres del hombre. De este modo se entiende que Ortega pueda decir desde bien temprano en su obra que los conceptos son el «instrumento u órgano» de la filosofía (1999, p. 58).

En otro texto orteguiano de finales de los años 30, su curso *El Hombre y la gente*, Ortega vuelve a mostrar –pues no la explica explícitamente, sino que la da por hecho– su comprensión unitaria entre capacidad técnica y capacidad intelectual. Justo al comienzo de esta obra, Ortega defenderá que la labor del hombre es humanizar el mundo, que el hombre

... hace que lo otro –el mundo– se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo. El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día entre los días, allá en los fondos del tiempo [o sea, hoy], llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad –cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada (V 537-538).

Más allá de la fuerza de las expresiones orteguianas, y su sorprendente relación con el mundo con que hoy nos encontramos (un mundo cada vez más cubierto de sobrenaturaleza humana, con nuevas tecnologías como internet, una realidad que encaja sorprendentemente bien en la imagen orteguiana de “alma materializada”¹²), es importante advertir que el texto no distingue, en lo que se refiere a esta humanización del mundo, entre técnica material y técnica intelectual. De hecho, Ortega da a entender con su expresión “alma

12. Esta expresión del “alma materializada” ha hecho pensar a algunos autores que Ortega está aquí haciendo una anticipación de lo que a partir de los años 90 ha sido internet, como J. Bustamante ha señalado en algunos trabajos (Cf. Bustamante, 2011, p. 17). También Echeverría defiende que la filosofía de la técnica orteguiana y en especial su idea de sobrenaturaleza se adapta como un guante a la realidad de las nuevas tecnologías como internet, lo que este autor denomina como el *tercer entorno*: “La tesis orteguiana de la sobrenaturaleza, por tanto, se adecúa perfectamente a lo que habitualmente se denomina sociedad de la información” (2000, p. 30). El texto de *Misión del bibliotecario* antes comentado y su reflexión sobre el significado y función del libro creo que nos da muchas claves para entender el fenómeno de internet, pues el increíble progreso de las computadoras en los últimos 50 años y la creación de la Red han supuesto, de manera similar o incluso superior a la creación de la imprenta, una acumulación de información impresionante, cuyas consecuencias todavía no podemos llegar a atisbar.

materializada” que no se puede distinguir entre ambas, y que la humanización del mundo es a un tiempo material e inmaterial.

Como venimos exponiendo, esta comprensión unitaria se debe a la base biológica desde la que Ortega elabora su filosofía. Esta radicación vital que sitúa en un mismo nivel, y de manera coimplicada, a la capacidad técnica y a la capacidad interpretativa, va a traslucirse en numerosas tesis del planteamiento orteguiano. Por ejemplo, en que el ser es una construcción, en que el ser no es más que un plan de atenuamiento para el quehacer humano; en que el mundo –como construcción interpretativa fundamental– es un mundo radicalmente humano y artificial; o en que las creencias, como cimientos de estos edificios que son los mundos humanos, permanecen ocultos para el hombre que habita dichos mundos.

5. CONCLUSIONES

En definitiva, a lo largo del artículo hemos podido comprobar cómo en la filosofía orteguiana se pueden encontrar elementos importantes y valiosos para llevar a cabo una reivindicación de la muchas veces olvidada categoría de poiesis. Esta reivindicación se hace, en el planteamiento orteguiano, a través de una reconceptualización de categorías tradicionales como son las de praxis, la de *theoria* o la de la propia poiesis. Como hemos defendido, conceptos como los de creación, novedad, instrumento, producción o técnica son repensados por Ortega desde su origen biológico más fundamental, lo cual le proporciona una visión muy sugerente y hasta podríamos decir que única de estos fenómenos. En cualquier caso, y más allá de en qué cifremos el motivo último de esta originalidad orteguiana, lo que el presente artículo ha mostrado es que en la filosofía de Ortega seguimos encontrando un campo extremadamente fértil para el pensamiento actual. Una fecundidad y actualidad que, además, no está reñida con una bien encaminada historia de la filosofía o, incluso, metafísica: pues abordar el problema de la poiesis, aparentemente una cuestión erudita o doxográfica, nos coloca en una posición inmejorable para tratar los problemas más acuciantes del tecnologizado mundo de hoy. Sin este paso previo de ponernos en claro sobre los términos con los que hablamos, todo lo que podamos decir sobre el impacto de internet o de la medicina moderna en nuestra vida queda lastrado conceptualmente, lo cual a su vez tiene graves consecuencias prácticas. De ahí la importancia de aprovechar propuestas como las de Ortega, cuyas ideas todavía hoy pueden seguir iluminándonos.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ATENCIÓN PÁEZ, José María. (2003). “Ortega y Gasset meditador de la técnica”. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 6, pp. 61-95.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel. (1988). *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- BENEITE-MARTÍ, Joshua. (2017). *José Ortega y Gasset y Ramon Margalef i López. Dos fuentes para la constitución de una perspectiva ecológica*. (Tesis doctoral) Valencia: Universitat de Valencia.
- BERGSON, Henri. (1994). *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta-Agostini. Trad. María Luisa Pérez Torres.
- BUSTAMANTE DONAS, Javier. (2011). “La evolución del concepto de naturaleza en la filosofía de la tecnología”. En *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Alonso Bedate, Carlos (Ed.). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 15-32.
- CEREZO GALÁN, Pedro. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- (2011). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CONILL SANCHO, Jesús. (2013). “La victoria de la técnica, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger)”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* (Vol. 2, nº 1), pp. 43-57.
- (2016). “De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche”. *Revista de Hispanismo filosófico*, Asociación de Hispanismo Filosófico, nº 21, pp. 71-92.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. (2014). “La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (Madrid) nº 29, pp. 131-153.
- DUST, Patrick H. (1993). “Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 7, pp. 123-134.
- ECHEVERRÍA EZPONDA, Javier. (2000). “Sobrenaturaleza y sociedad de la información: La Meditación de la técnica a finales del siglo XX”. *Revista de Occidente*, nº 228 (*Ortega y la sociedad tecnológica*), pp. 19-32
- ELLACURÍA BEASCOECHA, Ignacio. (1996). *Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de «Meditación de la técnica»*. *Escritos filosóficos*, vol. I, San Salvador: UCA, 1996, pp. 415-518.
- ESPINOSA RUBIO, Luciano. (1998). “La técnica como radical ecología humana”. *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*, Paredes Martín, María del Carmen (Ed.) Salamanca: departamento de filosofía y lógica, pp. 119-142.
- FUENTES ORTEGA, Juan Bautista. (2003). “Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las “ciencias” del conocimiento”. *Estudios de psicología*, nº 24 (1), pp. 33-90.

- (2005). “Notas sobre (i) la “selección orgánica” y la “epigénesis”, y sobre las relaciones entre ambas ideas, sobre (ii) el alcance de la idea de “evolución conjunta de los organismos y sus medios”, sobre (iii) las posibilidades de reconstrucción en clave aristotélica de la teoría de la evolución entendida desde la “selección orgánica” y, por último, sobre (iv) la idea de “ser en el mundo” en clave “natural” o “física” (íntegramente corpórea)”, pp. 1-18. Eprint de la UCM: www.es/eprints/view/subjectcs
- (2010). “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida”. *Psycología Latina*, vol. 1, pp. 27-69.
- GARRIDO JIMÉNEZ, Manuel. (1983). “El yo y la circunstancia”. *Teorema*, (Madrid), vol. XIII, n° 3-4, pp. 309-343.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis. (2006). “La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales”. *Revista de estudios orteguianos*, n° 12/13, pp. 95-111.
- (2013). “El centauro Quirón”. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad* (Vol. 2, N° 1), Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 99-109.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- MARÍAS AGUILERA, Julián. (1973). *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de occidente.
- MARTÍN CABRERO, Francisco José. (1999). *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, José Luis. (2000). “Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”. *Revista de Occidente*, n° 228 (*Ortega y la sociedad tecnológica*), pp. 5-18.
- MUMFORD, Lewis. (2013). *El mito de la máquina*. La Rioja: Pepitas de calabaza.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010). *Obras completas. Tomos I-X*. Madrid: Taurus.
- QUINTANILLA NAVARRO, Ignacio. (1994). “Ortega y la importancia de meditar la técnica”. *Diálogo filosófico*, (Madrid), n° 29, pp. 209-223.
- (1998). “Tecnología y metafísica: ¿hacia el final de una era kantiana?”. *Diálogo Filosófico* (Madrid) n° 40, pp. 27-44.
- (1999). *Téchne. Filosofía para ingenieros*. Madrid: Noesis.
- (2013). “Un Ortega sin Weimar: tecnología y entendimiento agente en “La idea de principio en Leibniz””. *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Vol. 2, N° 1, Universidad Carlos III de Madrid, España, pp. 1-18.
- VON UEXKÜLL, Jakob. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

a

Z

NOTA CRÍTICA

a

F

e

a

A PROPOSITO DE UN NUEVO LIBRO DE GARCÍA GÓMEZ-HERAS

Vicente RAMOS CENTENO
Catedrático de Instituto y doctor en Filosofía

Recibido: 24 de abril de 2018

Aceptado: 2 de mayo de 2018.

(GÓMEZ-HERAS, J. M.^a G.^a: *Hombre, religión y mundo. Sondeos en el humedal del Humanismo*, Madrid-Astorga, Instituto de Humanidades, Universidad Rey Juan Carlos, Ed. CESED, 2017, 238 págs.).

Encontrarse en estos momentos en que vivimos con un libro que no desprecia a la humanidad, que valora su obra, que no acomete una lucha contra la religión, que defiende la capacidad de la razón para saber de las cosas verdaderamente esenciales, y no sólo de lo que se cuenta y se mide, que no usa los horrores de los actos cometidos por los grandes criminales de la historia para hundirse cada vez más en la muerte de Dios, y que no considera a Nietzsche la última revelación de la verdad, sino que apuesta, contra el *amor fati*, por la libertad y la dignidad del hombre, no es cosa de todos los días.

Pero este es el caso de este nuevo libro de Gómez-Heras, un libro de un autor que ha destacado –entre otras cosas– como defensor y cultivador de la ética ecológica, pero que, sin renunciar a ésta, apuesta por el hombre y su obra, por el humanismo occidental que pone al “hombre como centro” (pág. 13). Gómez-Heras no es de aquellos que pudieran afirmar que “actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido” y que, por tanto, hay que dejar de hablar “del hombre, de su reino o de su liberación”¹. Sus autores son otros. Son los clásicos (Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino), pero muy especialmente Husserl, que cree en el valor de la razón humana, Kant, que afirma la libertad y la dignidad del hombre, y, además de muchos otros, también Bloch, que lee la historia con los ojos de la esperanza.

1. Cf. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de E. C. Frost, México, Siglo XXI Editores, 5ª edición, 1974, pág. 332-333.

Cuando en nuestra época se puede incluso festejar el fin del humanismo, este libro, se dice en el prólogo, es como una serie de “variaciones sobre el mismo tema: el hombre como creador de aquella cultura cuyos valores disfruta y a los que nos referimos cuando utilizamos la palabra *humanismo*”, y que han fecundado toda la historia de nuestra civilización occidental (pág. 11). Es verdad que en el desarrollo moderno y contemporáneo las humanidades han quedado empequeñecidas ante el predominio de la *razón instrumental* (cf. pág. 18). Por eso, podemos, quizá, preguntarnos si a estas alturas tienen sentido las humanidades. Pero también es verdad que es muy importante aclararnos sobre lo que pensamos del hombre y de la sociedad, sobre lo que significa ser hombre y sobre cuál es la vida que el hombre debe vivir (cf. pág. 20, ss.).

Por eso, hemos de tomar conciencia de la necesidad de “ampliar nuestro concepto de razón y de su uso”, diríamos nosotros también, de reconocer “los límites del método científico-experimental” (pág. 24), que sirve para lo que sirve, pero nada más. Gómez-Heras desarrolla muy bien estos asuntos en el capítulo dedicado a la neurociencia y a la neuroética, y se pregunta si acaso el método científico sirve para conocer la estructura moral de nuestras acciones (cf. pág. 26) y si el mundo moral del hombre se reduce a la biología y a la evolución (cf. pág. 30, ss.) Porque afirmar tal cosa sería olvidar aspectos tan importantes del hombre como la historicidad, la autoconciencia, la auto-determinación, la sociabilidad, la dignidad, la razón, la libertad, así como la esperanza (cf. pág. 31, ss.).

Que “una cosa es evolución y otra historia” (pág. 33). La naturaleza tiene evolución, pero no historia. Ahora bien, “la historia se despliega como posibilidad, esperanza y utopía” (pág. 35) y éstas no estarían en un hombre reducido a *factum* de la evolución. Para hablar del hombre hay que tener en cuenta el mundo de la vida, como dijera Husserl (cf. pág. 38) y hay que ser consciente de que la ciencia no agota lo que podemos decir de la realidad humana, como afirma Gadamer (cf. pág. 39). El método científico, que es un método creado por el hombre, no se olvide (cf. págs. 43 y 50), para estudiar las estructuras de la materia, no puede, pues, pretenderse que sea el único método posible, que sea el único tipo de razón que también debe estudiar las realidades humanas. No nos vale el cientificismo (cf. pág. 50) y la verdad moral no se reduce a la verdad de las ciencias positivas (cf. pág. 52).

Y si no nos vale el cientificismo cuando hablamos del poder de la razón, tampoco nos vale cuando tratamos la dimensión religiosa del hombre. En la línea de tantos, como Hegel y Bloch, Gómez-Heras considera que la dimensión religiosa forma parte de lo humano, de manera que podemos decir que el hombre es “*naturaliter religiosus*” (pág. 74), porque la experiencia religiosa,

como otras realidades humanas, también tiene su raíz en lo que Husserl llamaba el mundo de la vida (cf. pág. 64) y no puede reducirse a lo que la reducen los diversos materialismos de los dos últimos siglos.

Gómez-Heras hace un repaso por la historia y también por la historia de España (cf. pág. 83, ss.), mostrando la constante presencia de la religión (en nuestro caso del cristianismo) y su fructificación en múltiples realidades humanas. Sin duda que es consciente de lo que Ratzinger llamaría “la ambivalencia de lo religioso”, también él ve que, cuando la religión se separa de la razón, puede terminar generando barbarie. Pero ello no significa que podamos olvidarnos de la religión, marginar esta dimensión del hombre o abandonarla al terreno de lo irracional, diría yo, como tampoco olvidar todo lo que el cristianismo significa para la civilización occidental (cf. pág. 53). Es absurdo despreciar la religión, como también empobrecerla reduciéndola, por ejemplo, a ética (cf. pág. 66), porque contra el nihilismo tan presente en nuestro tiempo, “la religión aporta una experiencia totalizadora de la vida en la que la verdad, como diría Hegel, no reside en el fragmento, sino en la totalidad” (pág. 70).

La religión nos permite comprender e interpretar el misterio de la vida, pero, como está dicho, de ninguna manera hemos de permitir que se la lleve al campo de lo irracional, como, por desgracia, ocurre tanto en los fanatismos que pululan en nuestro mundo (cf. pág. 109, ss.). En este mundo nuestro, pues, lo que es necesario es restablecer una relación sana entre religión y razón, y ante la realidad del fanatismo (de todos tipos) y el pluralismo religioso, fomentar el diálogo racional entre culturas y tradiciones y el mutuo conocimiento (cf. pág. 123). Insistiría yo, a este propósito, en que este diálogo siempre tendrá que tener lugar sobre la base de la confianza en la razón y de la búsqueda de la verdad, no sobre la base del relativismo ni de irracionalismo alguno que conciba irracionalmente las cosas de Dios. Es bueno que recordemos eso que ha dicho Ratzinger algunas veces: que el cristianismo, cuando llegó al Imperio Romano, no se puso a dialogar con las religiones míticas de aquel tiempo, sino con la filosofía, en la búsqueda común de la verdad.

Todo esto, diría yo también, sería muy importante tomárnoslo en serio en España, una nación de la que no se podría entender la identidad histórica sin el hecho de la religión cristiana católica (cf. pág. 104), y donde la pretensión de liquidar esta realidad ha causado tanto daño. Es verdad que pareciera hace cuarenta años que esas cosas pertenecían a etapas del pasado ya superadas, pero, por desgracia, en ciertos ambientes da la impresión de que llevamos ya unos cuantos años volviendo a las andadas del irracionalismo antirreligioso².

2. Cf. RAMOS CENTENO, V., “La izquierda y la religión”, *Religión y Cultura* (Madrid), Vol. LI, número 234 (Julio-Septiembre del 2005), págs. 771-780.

Y no sólo en España, en todo Occidente hay ahora una verdadera cristofobia que no sabemos a dónde podrá conducirnos en el futuro. Hoy vivimos una persecución mundial del cristianismo y, mientras tanto, muchos políticos, intelectuales y filósofos siguen tergiversando la historia y produciendo subliteratura que puede ser el caldo de cultivo de futuros exterminios. Su odio y ceguera les impiden ver el mal que están haciendo y lo que supondría extirpar el cristianismo en muchos países en los que ha sido tan importante en la historia. Porque el cristianismo ha sido la mayor fuerza generadora de historia de la historia y, según Gustavo Bueno, es el que en la historia ha salvado muchas veces a la razón y el que, en esta situación actual de crisis, puede volver a salvarla³. Habría que recordar a tantos intelectuales que quieren pasar por progresistas que en los años veinte y treinta del siglo pasado, se dedicaron también a desprestigiar el cristianismo y a vaciar el espíritu de la juventud. ¿Y qué lograron?: que aquellos jóvenes vacíos se hicieran nazis y estalinistas. Una juventud a la que se está hoy también vaciando, pero ¿con qué llenará su espíritu? Richard Dawkins mismo, reputado representante del ateísmo anglosajón actual, alertaba recientemente sobre las consecuencias que podría tener el que los jóvenes europeos dejaran de ser cristianos. Su fe cristiana podría ser sustituida por algo peor, dice. Porque muchos políticos e intelectuales de hoy ya no dicen aquello de Marx de que la religión es la flor en la cadena, y que lo que hay que hacer es romper las cadenas y recoger las flores vivas. Quizá el capítulo más redondo de este libro, todo él defensa de la razón, sea el sexto, el titulado “Antinietscheana”, porque en él está esa preocupación tan necesaria en nuestros días por recuperar una adecuada concepción de la historia de Occidente, que no falsee ésta y que no desprecie a la razón. Dice Emil L. Fackenheim que, después del siglo XX, hemos de “apartarnos del camino de Heidegger”⁴ (y habría que añadir que después de la publicación de *Los Cuadernos Negros* esto es aún más evidente), pero yo diría que también hay que apartarse del camino de Nietzsche y del de todos aquellos que tratan de “estigmatizar la historia” y de reclamar diversos tipos de “retorno”⁵.

Gómez-Heras dice claramente que no es verdadera la concepción nietzscheana de la historia de Europa. Según Nietzsche, “la vida carece de sentido y finalidad” (pág. 128), pero nosotros, en vez de aceptar la vida tal cual es, nos

3. Cf. BUENO, G., “Dios salve la razón”, en: Benedicto XVI, Bueno, G., Prades, J. y otros, *Dios salve la razón*, Madrid, Ed. Encuentro, 2008, págs. 57-92.

4. FACKENHEIM, E. L., *Reparar el mundo*, trad. de T. Checchi González, Salamanca, Ed., Sígueme, 2008, pág. 227.

5. Cf. RAMOS CENTENO, V., *El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2012, pág. 35.

hemos inventado toda una serie de falsos valores que han regido la historia de Occidente, haciendo de ésta una historia de mentira (cf. pág. 128). Aunque poco a poco se ha ido viendo la falsedad de estos valores y ha ido apareciendo la historia de nuestra civilización como una historia de decadencia, donde “los episodios más señeros”... “son el socratismo, la metafísica platónica y el cristianismo” (pág. 129). El tomar conciencia de esto, de la falsedad que son los valores sobre los que se ha edificado, es lo que ha traído a Europa el nihilismo, la carencia de valores, la *muerte de Dios* (cf. pág. 129). Pero Nietzsche piensa que esto ha de superarse aceptando la vida tal cual es, con sufrimiento, horror y muerte incluidos, diciendo sí a la vida y a los valores aristocráticos, y no a los valores gregarios de los esclavos de la moral cristiana occidental; es decir, apostando por el superhombre, que, yo diría, es el hombre que es capaz de vivir sin Dios. De modo que en Nietzsche “el superhombre se presenta como nuevo sentido del mundo” (pág. 130).

Pero la historia de Europa no es ninguna génesis del nihilismo, dice Gómez-Heras. Más bien, como ha visto Husserl, Europa es el espacio en el que se ha desarrollado el “*heroísmo de la razón*” (pág. 131), en constante esfuerzo por comprender el mundo y proyectar la vida humana individual y social como algo racional (cf. pág. 132). Europa es también un “proceso expansivo de la libertad” (pág. 133), una búsqueda de la justicia (cf. pág. 134), de la democracia y la soberanía popular (cf. pág. 135), del bien común como meta del quehacer político (cf. pág. 135).

En esta historia de Europa como historia de razón y de libertad, el cristianismo tiene un papel muy relevante. El cristianismo confió en la razón, asimiló los elementos que consideró valiosos de la cultura pagana y fue esencial para liberarnos de la tiranía del destino, de la *Moirá*, y para afirmarnos como seres libres y responsables (cf. pág. 136). De modo que el cristianismo nada tiene que ver con el “*evento nihilista*” (cf. pág. 137). Tampoco la ciencia y la técnica y el intento de dominio del cosmos son simple acontecimiento nihilista, sino afirmación del hombre e intento de comprensión racional del mundo (cf. pág. 138, ss.). Nietzsche habla de la historia de Europa como historia de decadencia y de avance del nihilismo, pero justamente es su tesis del eterno retorno de lo mismo la que destruye toda esperanza y todo sentido (cf. pág. 140).

Nietzsche, pues, piensa Gómez Heras, deforma la historia y refleja la realidad de cierta burguesía alemana de su tiempo (cf. pág. 141), y su propuesta de inversión de todos los valores puede llevar a patologías peligrosas, como la historia nos ha mostrado ya y nos sigue mostrando ahora (cf. pág. 142). Europa, que “es ante todo una tarea moral a cumplir” (pág. 144), puede tener otro futuro que el que marca el pesimismo de Nietzsche, un futuro que puede tener más que ver con la esperanza de Bloch y otros autores, con

la búsqueda de la utopía, no entendida sin embargo en un sentido utopista, sino, permítaseme decirlo a mí, como “el anhelo de más humanidad por amor a la humanidad ya encontrada”⁶.

El futuro de Europa puede ser otro que el que dice Nietzsche, y ese futuro no puede construirse sin su herencia (cf. pág. 149), herencia de la que forma parte fundamental el cristianismo, que es “más historia de la libertad” que otra cosa (cf. pág. 147), es “libertad y no determinismo cósmico”, “historia y no naturaleza” (pág. 148).

Este futuro de Europa no puede, pues, construirse renunciando al humanismo (cf. pág. 153, ss.), a la idea de que el hombre es el valor supremo, y a la persecución del viejo sueño de la felicidad, que ha recorrido toda la historia de Europa desde la Grecia clásica (cf. pág. 154, ss.), siempre buscando una vida digna del hombre.

Todo esto también vale para España, donde en los últimos cuarenta años ha habido toda una serie de cambios que nos han igualado con Europa en la situación, tanto en sus aspectos buenos como en los no tan buenos. En la España actual, piensa Gómez-Heras, hay un pluralismo ético que no tiene que conducir al nihilismo y a la imposibilidad de la convivencia, siempre que nos mantengamos en el campo de lo racional y compartamos este conjunto de valores: “vida, dignidad humana, paz, libertad y justicia” (pág. 214). Un bello, racional y deseable programa, sin duda.

6. RAMOS CENTENO, V., *Razón, historia y verdad*, Madrid, Ed. Encuentro, 2000, pág. 110.

a

Z

RESEÑAS

a

F

e

a

*Reseña biográfica de Luisa de Medrano,
¿primera catedrática de gramática de
la universidad de Salamanca?*

Luisa de Medrano provenía de una familia de nobles castellanos que fueron protegidos por los Reyes Fernando e Isabel. Su padre, Diego López de Medrano, murió junto a su suegro, García Bravo de Lagunas, en 1487 durante el cerco de Gibralfaro (Málaga). Su madre, Magdalena Bravo de Lagunas, tuvo nueve hijos, siendo Luisa la séptima, nacida en Atienza (Guadalajara) en 1484.

Fue la Reina Isabel la que se encargó de los hijos de Magdalena al quedar viuda. Luisa tenía tres años a la muerte de su padre. Especial atención dedicó la Reina a la educación de su único hijo varón, el Príncipe Juan Manuel –“noble y culto heredero del trono”– junto a las “*puellae doctae*” (doncellas doctas) adoctrinadas por el dominico Diego de Deza y Elio Antonio de Nebrija, entre las que se encontraba Luisa de Medrano. Tenían igualmente una educación musical, con coro y una orquestina real. Fray Francisco de Ávila en su *Tratado de la vida y de la muerte* refiriéndose al músico Lope de Baena, un año después de la muerte de éste, dice:

“Fue su música dulzor,
que quitaba toda pena...”¹

La Reina Isabel educó a sus hijos protegidos en las lenguas clásicas, las artes y la música. Ella misma solicitó los servicios de Beatriz Galindo para aprender

1. Fragmento impreso, parcialmente, en GALLARDO, Gallardo (Bartolomé José): *Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos*, cuatro vols. Madrid, 1863, 1866, 1888, 188, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012, pág 302.

latín cuando tenía ya cuarenta y dos años, ya que los reyes contestaban en latín a las comunicaciones diplomáticas.

Los reyes visitaron con frecuencia la Universidad de Salamanca y a Don Rodrigo Maldonado de Talavera, Catedrático de Derecho en la Universidad de Salamanca, de la que fue posteriormente Rector. Don Rodrigo era miembro del Consejo Real de Castilla y, según algunos, pariente de Luisa de Medrano.

La protección de la Reina Isabel y la de Elio Antonio de Nebrija², al que parece que sustituía Luisa en las clases de Gramática en su ausencia, junto a las alabanzas del maestro y humanista Lucio Marineo Sículo y la influencia de Rodrigo Maldonado, Rector de la Universidad, hicieron posible que Luisa de Medrano fuera creemos, profesora de Humanidades y Derecho antes de obtener la Cátedra de Gramática de la Universidad, cuyo nombramiento por el Rector Don Pedro Torres en 1513.³ Todo esto es polémico aún en día.

2. Según OETTEL, T.: *Una catedrática en el siglo de Isabel la Católica Luisa (Lucía) de Medrano* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012, ‘existe la posibilidad de que Lucía haya sido sustituta de Antonio de Nebrija, puesto que en el año escolar 1508-1509 se le retiró la cátedra de Gramática latina a éste, quien había estado ausente de ella durante cuatro meses’ pág. 341.

3. Según Oettel, Thérèse, *op. cit.*: “Consideremos como prueba definitiva los testimonios de los contemporáneos Marineo Sículo y Pedro de Torres, ambos catedráticos de la Universidad de Salamanca en tiempos de Lucía. se han hecho objeciones contra la realidad de la cátedra de esta mujer, basadas en que —aparte de lo dicho por aquellos dos sabios— todos los

Lucio Marineo Sículo vino a Salamanca a instancias del almirante Henríquez Fadrique, hermano del Rey Fernando. Lucio fue catedrático de la Universidad de Salamanca durante doce años y, más tarde, historiador del Rey Fernando y de Carlos V.

Sin embargo, a pesar de estas influencias, ejercer un oficio de hombres en una Universidad en esa época era muy problemático. En una época marcada por las continuas guerras, estaba mejor visto dedicarse a las armas que a los estudios. Y en cuanto a los estudios, no fueron pocos los que negaron a la mujer el derecho a enseñar o a recibir enseñanza. Entre ellos Luis Vives, contemporáneo de Luisa, y Fray Luis de León, que no reconocieron a la mujer el derecho ni la capacidad de cuidar de la educación de los niños, y para los que la mujer era sinónimo de caducidad e inconstancia. El deber de la mujer era dedicarse al hogar y la total sumisión al marido. Su virtud era el silencio: *mulier taceat*.

Durante la Edad Media las mujeres no tuvieron acceso a la cultura. La mayor parte de ellas no sabían leer ni escribir. Pero en el siglo XIV comenzó

citados autores invocan sólo el testimonio de Marineo Sículo en sus *Cosas Memorables* y *De Rebus Memorabilibus*, *op. cit.* pág. 328”. Y también: “Teniendo en cuenta que un miembro de la familia Medrano, Luis de Medrano, hermano de Lucía, según intentaremos probar, fue elegido rector de la Universidad de Salamanca en 15n, estando, además, varios miembros de la misma familia en estrecho contacto con la Universidad, no parece extraño que también Lucía haya desempeñado una cátedra allí, aunque ello no constituye prueba positiva”, *op. cit.* pág. 338.

un movimiento intelectual llamado “La Querrela de las Mujeres” cuyo fin principal era combatir la misoginia imperante en la sociedad, reivindicando la dignidad y la valía de la mujer.

Según el testimonio de Lucio Marineo Sículo, en una carta del *Opus Epistolarum* de Valladolid de 1515 escrita en Latín, nos describe el semblante de Luisa de Medrano – a la que él llama Lucía – como una mujer que aventajaba a todos los varones de España en elocuencia de la lengua latina, haciéndola merecedora también –entre otras mujeres– del título de “Latina” atribuido a Beatriz Galindo:

“Conocí a una doncella elocuentísima, leyendo y declamando libros latinos con gran perfección. Ha sido la única jovencita de rostro agradable que no se ha inclinado a la lana, sino al libro; no al huso y la rueca, sino a la pluma; no a la aguja de coser, sino al punzón de escribir. A lo que hay que añadir su gracia, su hermosura y su juventud.”⁴⁵

Sin embargo, quedan algunos hechos sin resolver. Son muchos los documentos del archivo universitario que fueron destruidos y quemados por la Inquisición a la muerte de la defensora del Humanismo, la Reina Isabel.

Luis Álvarez García
Profesor jubilado de Filosofía en el IES
“Lucía de Medrano”

4. *Op. cit.*, pág. 326.

5. Esta carta se reprodujo, además, en latín, en las dos ediciones de 1672 y 1778 de la Bibliotheca Nova, de Nicolás Antonio, en, *op. cit.*, pág. 331.

DÍAZ DÍAZ, Gonzalo; HEREDIA SORIANO, Antonio (Edición y Coordinación): *Hombres y documentos de la Filosofía Española*, Editorial Comares, Granada, 2017. 865 pp.

Por su carácter, amplitud y especificidad en el ámbito de la filosofía hecha en España, una publicación de progresiva aparición, ha sido fundamental para el impulso de nuevas y más certeras investigaciones en las últimas décadas: *Hombres y documentos de la filosofía española* continúa su andadura quince años después de su publicación desde su primer volumen en 1980. Retomando el trabajo que inició Gonzalo Díaz Díaz como investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas diez años antes, y cuyo último tomo había visto la luz en el año 2003 editado por el CSIC y paralizada la posible continuidad del proyecto tras su jubilación.

En historia de la filosofía, son cada vez más, los medios disponibles que pueden ser consultados, para la preparación y realización de trabajos de investigación más rigurosos en la medida que se desarrollan innovaciones, recursos y herramientas para profesionales y estudiantes, especialmente en el ámbito digital. Existen diferentes enciclopedias filosóficas, repertorios temáticos y geográficos, repositorios, sistemas digitales de indexación bibliográfica, manuales, biobibliografías, etc. Todos los elementos son válidos y ofrecen referencias de interés, sin embargo, esta nueva publicación aporta e integra todos los elementos esenciales que facilitan la tarea investigadora en el ámbito del hispanismo filosófico.

Esta *Addenda 1* (Tomo VIII) de la magna obra *Hombres y Documentos de*

la Filosofía Española, viene a completar el trabajo que desarrolló durante toda su vida investigadora Gonzalo Díaz Díaz (Albacete, 1931), investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, con la colaboración diligente e indispensable de su esposa María Dolores Abad, que a lo largo del trabajo en los volúmenes previos habían conservado las ausencias que por diversos motivos iban apareciendo a lo largo de la elaboración de los volúmenes precedentes. Sigue siendo una herramienta biobibliográfica y doctrinal fundamental para la investigación en el campo del hispanismo filosófico, un trabajo singular y único que sigue su curso gracias al trabajo y rigor intelectual de Antonio Heredia Soriano, que durante muchos años no sólo ha tomado el testigo sino que ha rastreado, investigado y ordenado la información previa disponible, sino que se ha esforzado por incorporar nuevos filósofos y filósofas con el fin de enriquecer el trabajo desde una nueva perspectiva, mejoras y actualizaciones, siempre respetando la orientación de la obra principal. El sueño que inició Gonzalo Díaz en la segunda mitad del siglo XX sigue vivo como un recurso insuperable y de incomparable valor para la investigación de la filosofía española.

Es conveniente destacar que el octavo volumen nace bajo un criterio metodológico diferente, siendo los autores mismos los que bajo la supervisión, edición y coordinación de Antonio Heredia Soriano realizan sus entradas, y realizando otros especialistas autores ya fallecidos siguiente una estructura similar, por lo que el concepto de autoría pasa a ser un testimonio del autor, la que podemos considerar la innovación principal de la obra.

El coordinador, Antonio Heredia Soriano, catedrático de Filosofía Española en la Universidad de Salamanca y tenaz investigador, para quien la metodología y preocupación por las ciencias auxiliares han sido protagonistas para la investigación filosófica y dar a la luz trabajos provechosos, mostrando siempre gran sensibilidad por esta herramienta para los investigadores como inventario de toda la producción filosófica española. Su convicción y el hecho de creer en la importancia de una obra así, garantizan la utilidad y solvencia de este y los sucesivos volúmenes.

Respecto la estructura y contenido del volumen VIII.1 Addenda. Consta de 865 páginas en las que aparecen 119 autores y autoras, que se distribuyen de la siguiente manera. En la letra “A” aparecen veintiséis hombres y seis mujeres; en la letra “B” son veintinueve hombres y dos mujeres; en la “C” veintisiete hombres y dos mujeres; en la “D” cinco hombres; en la “E” tres hombres y una mujer y en la “F” trece hombres y cinco mujeres.

La obra incluye una breve presentación donde Gonzalo Díaz explica la génesis y las vicisitudes, hasta que se publicó el primer tomo en 1980 tras 10 años de preparación y gracias a María Dolores Abad a quien se dedica este trabajo como inspiradora de los mismos, pudieron proyectarse estos añadidos con los más de 250 autores que no habían podido ser incorporados, lo que hoy es ya una feliz realidad, perfeccionando así el eterno deseo soñado de la tradición historiográfica de la filosofía española.

En la introducción, Antonio Heredia contextualiza el trabajo, poniendo en valor cómo Gonzalo Díaz afrontó cuando puso en marcha su proyecto el

problema heurístico en toda su dimensión que ponía de manifiesto los matices, el pluralismo y la riqueza de la filosofía hecha y pensada por españoles. Se han recuperado los autores ausentes para seguir manteniendo la vigencia y monumentalidad de la obra. Lo que ha llevado a actualizar los índices de revistas y la bibliografía general con nuevas aportaciones en los últimos años. Con el fin de dar a conocer mejor a los filósofos españoles del centro y de la periferia se muestra un “testimonio vivo de una parte de la última filosofía española”, con información objetiva que incluye datos biográficos, nombres y doctrinas, en el caso de autores actuales, desde una visión subjetiva, como un ejercicio de autocomprensión intelectual en que su personalidad se refleja en la obra más de lo que parece, sin perder la riqueza de matices de sus protagonistas, para mostrar lo que hay de filosofía, los grandes y pequeños grandes y pequeños incorporando la experiencia vital y filosofía de cada autor. En la introducción aporta Heredia algunas cuestiones técnicas de la elaboración, que nos llevan a dar una pequeña nota de la estructura de cada entrada.

La estructura de la entrada de cada autor se redacta al modo clásico informando de su vida, obra y pensamiento. Atendiendo cada una de ellas a la vida, orientación filosófica y actividad investigadora para culminar con la obra publicada hasta el momento por cada uno de los autores, distribuida de la siguiente manera: Libros, Capítulos de libros, Artículos de Revista, Ediciones, coord., prólg. Traducciones y estudios. En los artículos hay una representación dramática de la vida “forma narrativa”, que Antonio

Heredia ha ordenado magistralmente, verificado y establecido una forma común, según el estilo y procedimiento empleado por Gonzalo Díaz. Esta magnífica herramienta para el filósofo viene a seguir cumpliendo su misión primordial desde la tarea de bibliógrafo como base para la construcción de cualquier obra histórico-filosófica desde la investigación biobibliográfica. Esta obra revoluciona el estudio de las fuentes en la filosofía española, en la investigación básica.

Lógicamente, una labor de inventario sobre el ámbito del pensamiento hispánico no puede cerrarse nunca, pues el flujo creativo e investigador no cesa. Esta obra, al servicio del investigador y de la metodología de investigación en historia de la filosofía española forma parte sin duda de lo mejor del Patrimonio Bibliográfico español, y su presencia en las bibliotecas será fundamental para la pervivencia de la filosofía española como disciplina con un inventario que localice los puntos de referencia del mapa filosófico en España. Gonzalo Díaz y Antonio Heredia nos regalan un trabajo exquisito y completísimo que sigue recuperando lo que la historia ha depositado en bibliotecas, archivos, catálogos, repositorios digitales... A ambos les debemos mucho y esperamos disfrutar pronto del resto de addendas.

Ójala su extensión al ámbito digital, con el apoyo de profesionales de la documentación suponga la consolidación definitiva del trabajo que un día emprendió Gonzalo Díaz, cuya culminación ha iniciado con este primer Addenda Antonio Heredia Soriano con la pasión y rigor que le caracteriza.

Con este trabajo el hispanismo filosófico ve completada una de sus herra-

mientas más importantes, reforzando la consolidación de la disciplina con una inmensa generosidad. La futura digitalización completa con actualizaciones periódicas, proporcionará una riquísima fuente de información permanente de la filosofía española, para, como ya planteó Antonio Heredia, pueda ser ampliada a otros territorios de Iberoamérica, así como a hispanistas, cuya bibliografía también forma parte del ancho campo del hispanismo filosófico.

Santiago Arroyo Serrano
Universidad de Salamanca

MARTÍN GÓMEZ, María, *La Escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación*, Pamplona, EUNSA 2017, 152 pp.

Con el presente libro, María Martín Gómez, profesora de historia de la filosofía en la universidad de Salamanca, rinde homenaje a la tesis con que ganó su doctorado, *El pensamiento hermenéutico de fray Luis de León*, (2011), dirigida por el profesor Cirilo Flórez. Un homenaje que no es el de la mera reproducción. Así lo refleja ya su título, índice de los tres capítulos en que se divide el texto, que a su vez se pueden agrupar en dos partes. Una primera, la que forman los dos primeros capítulos, presenta un recorrido por algunos autores adscritos a la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Luis de León) sobre la traducción y la interpretación de la Biblia. Evidentemente, la parte del León se la lleva fray Luis, más del doble de lo que concede al conjunto de sus antecesores

en las cátedras salmantinas. La otra parte la dedica a la polémica sobre la autoría de la anónima introducción a la interpretación bíblica (*Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae*) publicada a nombre de fray Luis (1957-1996). La autora expone dicha polémica añadiendo sus razones para defender dicha autoría frente a las dudas u otras atribuciones (a Gaspar de Grajal por el profesor Miguélez Baños en 2004): puesto que fray Luis pudo leerlo en el verano de 1581 infiere, con ayuda de otras pruebas circunstanciales no concluyentes –como termina reconociendo–, que lo leyó.

Tal cambio de título no implica, sin embargo, un cambio radical de perspectiva respecto a su tesis. Tanto entonces como ahora, el texto, que no deja de reivindicarse hijo de la academia filosófica, trata de presentarnos a un fray Luis filósofo. Que no es el que ejercía de filósofo moral al escribir los poemas humanos de Luis Mayor –al que la propia autora tiene dedicado algún artículo– o al dictar unas lecciones –hoy perdidas– en la cátedra salmanticense de ese título durante unos meses, sino en el menester que más tiempo le ocupó por afición y profesión: cuando traducía el Cantar... hacía filosofía; cuando en sus lecciones de teología dogmática aclaraba hasta qué punto era precisa la Vulgata... hacía filosofía; cuando exponía la doctrina espiritual que consideraba contenida en el libro de Job... hacía filosofía. Un hecho, contra-intuitivo para el vulgo, posible en dicha academia gracias a su giro contemporáneo. En este libro, explícitamente hermenéutico e implícitamente existencial (“¿Cuándo comenzó fray Luis de León a interesarse por estos temas de filosofía hermenéutica?”, se pregunta la autora en la p. 38).

Eso no significa que para enfrentarse a su lectura sea necesario entrar pertrechado con las armas veladas en alguna de esas capillas filosóficas (aunque, sin duda, quienes cuenten con ese bagaje reconocerán sus tesis debajo de muchos de los esfuerzos del libro). Escrito con un estilo claro y pedagógico, su compromiso con ambas tendencias se muestra de cara al público más bien como un trasfondo interpretativo que sólo se hace explícito en el caso de la hermenéutica. Como señala la presentación (pp. 9-10), este estudio, al subrayar el peso que el problema de la interpretación cobró en el siglo XVI, vendría a confirmar una tesis histórica compartida por los fundadores de la mencionada tendencia (Schleiermacher, Dilthey, Gadamer). Una confirmación refrendada –y esta es la tesis implícita– por lo existencial. Dicho siglo, pensado por aquellos próceres en la clave protestante de su cultura (coherente con la teología de la historia a la que daría forma Hegel: Lutero como padre del definitivo estadio del espíritu), encontraría en fray Luis de León un espíritu afín a su causa en un ambiente católico, convirtiéndose precisamente por eso en mártir de la misma.

De este modo podemos decir que nos encontramos ante un libro convencional, entendiéndolo por tal ‘respetuoso con los modernos tópicos culturales’ concernidos en estos asuntos, y que aparecen en estas páginas con escasos matices. Su espina dorsal, la oposición entre modernidad y lo que la contradiga, se articula mediante otras oposiciones polares (entre los pares protesta luterana/traducción y divulgación de la Biblia e Iglesia católica/oposición a cuanto tenga que ver con esos esfuerzos, humanistas

vs. escolásticos, vulgatistas vs. hebraístas) en las que fray Luis siempre cae en el lado de los modernos (en el sentido normativo que se le da a este término en el libro). Pero para eso hay que dejar de lado algunos datos que se prolongan en líneas de fuga que hacen más complejo el panorama. Por ejemplo, ¿cómo explicar la dependencia y el respeto del léxico y la sintaxis de las traducciones castellanas de fray Luis de algunas de las medievales que cualquiera puede leer hoy gracias al portal bibliamedieval.es?, ¿o las cartas recientemente publicadas con las que mostraba a su discípulo Ascanio Colonna su entusiasmo por unirse al grupo de autores encargados de revisar la Vulgata en Roma?

De hecho, a pesar del trabajo de este libro por homologar el delicado –y a veces aparentemente contradictorio– arte exegético de fray Luis a la moderna ciencia hermenéutica a través de la sistematización de las opiniones que vertió en distintas ocasiones, uno no deja de preguntarse si autores como él por el lado hebreo, o el benedictino Juan de Robles y el jerónimo José de Sigüenza traduciendo el nuevo testamento del griego (todos dirigidos a círculos selectos, no abstractos y masivos como parece suponer la autora al poner al “pueblo” como objetivo final de estos trabajos, el cual recibía el texto sagrado de manera tan mediada en los países católicos como en los protestantes, como demuestra el *De interpretatione Scripturarum populari* de Hyperius fusilado por Villavicencio para uso católico) no serán los más firmemente arraigados en la tradición de la Iglesia en España, que sólo dejó de impulsar la traducción de la Biblia a los idiomas peninsulares (ya hecha entonces

en parte, además de al castellano, al catalán y al árabe), sin dejar de cuidar su edición universal en latín (que tuvo también versión propia: la *Vetus hispana*), tras el uso político de la traducción bíblica por parte del protestantismo. Y no sin redirigir la *vis expansiva* de aquella tradición, que en aquellos mismos años llevó a sus hijos a trasladar los textos sagrados a las nuevas lenguas de misión, del chino al náhuatl.

José Manuel Díaz Martín

FRAY LUIS DE LEÓN, *Cuestiones sobre la encarnación* (introducción, transcripción, versión y notas de José Manuel Díaz Martín), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2017.

Si bien está fuera de toda duda el lugar notable y eximio, propio de un verdadero clásico, de la obra frayluisiana dentro de la constelación de las letras castellanas, no lo está tanto, por desgracia, en lo que hace a su relevancia para la historia del pensamiento hispánico. Ello se debe, entre otros factores, al injustificado olvido al que ha sido relegada la obra latina de Fray Luis, de una densidad histórica, dado el ingente material de concilios y documentos eclesiásticos que maneja con solvencia, y de una clarividencia teológica, tan sabiamente integrada con los aspectos más llanos de la piedad popular, que sorprende lo poco estudiada y difundida que ha sido hasta hoy. Por fortuna para el interesado en desempolvar, contra corriente, las joyas más ocultas de nuestro archivo, José Manuel Díaz Martín

lleva años afanándose en la recuperación, edición y traducción de las obras latinas del agustino, desarrollando hasta sus últimas consecuencias los novedosos hallazgos de su tesis doctoral, en la que proponía una hermenéutica coherente y desprejuiciada del *corpus* frayluisiano tratando de tender puentes y conexiones entre el Fray Luis castellano y el latino.

A su cuidado debemos la pulcritud y rigurosidad de la edición de la que desde aquí nos hacemos eco: la de los comentarios escolares a las cuestiones 20-27 de la tercera parte de la *Summa* de santo Tomás, transcritos, traducidos y anotados bajo el rótulo de *Cuestiones sobre la Encarnación*. Cabe destacar, en primer lugar, la certera síntesis que Díaz Martín lleva a cabo en su introducción, combinando a la perfección aspectos de crítica textual (vicisitudes de los manuscritos incluidas), de contextualización histórico-intelectual y de contenido propiamente teológico, en unas apretadas 26 páginas que ofrecen al lector todas las claves necesarias para una cabal comprensión de la obra, así como una precisa y penetrante disección de su estructura y enjundia. Antes que nada, se nos da razón en ellas del porqué de la necesidad de editar este texto, pues, efectivamente, ya habían sido editadas en el marco de las *Opera* fraylusianas publicadas a finales del s. XIX por los agustinos unas lecciones *De Incarnatione*, del curso 1566-67. No obstante, estas lecciones fueron dadas en la cátedra de autores nominales (seguían el comentario de Durando de san Porciano a las partes correspondientes de las *Sententiae* del Lombardo), mientras que las que nos ocupan, de 1568, lo fueron en la cátedra de Prima, orientada hacia el estudio de la

Summa theologiae del Aquinate, a cuyo tratamiento de la cuestión ha de plegarse y acomodarse por tanto Fray Luis en su exposición, situación que, como nota pertinentemente Díaz Martín, “utilizada virtuosamente por el profesor, le permitiría pensar los problemas bajo distintas perspectivas y, por lo tanto, ahondar en ellos reformulando y matizando las tesis que podía sostener o haber sostenido desde la otra perspectiva” (p. 14).

Apuntaremos ahora someramente las soluciones, en ocasiones verdaderamente agudas e ingeniosas, que propone Fray Luis a las cuestiones que se le plantean siguiendo el orden en el que aparecen, para concluir con una reflexión final sobre la necesidad de continuar rescatando su obra latina. La primera de ellas versa sobre el “sometimiento (*subiectio*) de Cristo al Padre” y queda despachada sin grandes elucubraciones especificando que se trata sólo de lo que atañe a la humanidad de Cristo, sin sumergirse en el proceloso piélagos de la metafísica tomista y su ontologización, en consonancia con el *hypokeimenon* aristotélico, de la *subiectio*. La segunda de las cuestiones abordadas es la del “sacerdocio de Cristo”, en la cual trae a colación la enigmática figura de Melquisedec como *tipo* veterotestamentario de Cristo (“Rey Justo”) y la tematiza de manera explícita combatiendo en dos frentes simultáneamente: contra los judíos, para reclamar la mesianicidad auténtica del sacerdocio de Cristo, no ya, como tan insistentemente sostuvo la admirable tradición de nuestros conversos que precisamente Fray Luis culmina, por linaje (*genus*) alguno, tal y como eran ordenados los sacerdotes “legales” de la Antigua Alianza. Cristo, ciertamente, no provenía de

la tribu de Leví, sino de la de Judá, y es por ello que su sacerdocio, como el de Melquisedec, incluía también la *regia potestas* que portaba la estirpe davídica; y, por otra parte, contra los protestantes, enfatiza Fray Luis el carácter real y propiamente sacrificial del sacerdocio cristiano y de la Eucaristía, tal y como Trento venía de establecerlo dogmáticamente. En la cuestión 24ª, Fray Luis enfrenta el tema de la “predestinación de Cristo” con esa pericia filológica que tanto malestar suscitó entre sus coetáneos: el *horisthéntos* de Rom 1, 3-4, se deja traducir sin fricción alguna por “declarado” o “definido”, sorteando así la intrincada maraña conceptual que el término *praedestinatus*, sobre todo en aquel tiempo, traía consigo. Lo que interesa ante todo a Fray Luis, contra el excesivo hincapié en la gracia preveniente de los teólogos erasmistas de Lovaina Juan Driedo y Ruardo Tapper, es la noción de la predestinación de Cristo como causa ejemplar de la nuestra, manifestándonos la Encarnación como el hilo rojo que une Relación y Redención.

La cuestión 25ª merece una mención aparte, pues examina uno de los problemas más candentes de la época en la polémica contra los protestantes: el de la “adoración de Cristo” en su estrechísima relación con la de las imágenes. Sin dejar de distinguir nítidamente entre *latría* y *dulía* o *hyperdulía*, Fray Luis admite que se puede rendir adoración con *latría* tanto a la humanidad de Cristo como a sus imágenes (hechas posibles justamente por su naturaleza “humanada”, esto es, por la Encarnación), siempre y cuando se haga remitiéndolas inequívocamente a la “divinidad” (verdadera *res repraesentata* de la imagen) que en ellas

se significa. Si bien es cierto que Fray Luis esgrime el viejo argumento de que, para los “incultos”, las imágenes están *pro litteris*, capacitándolos para experimentar y comprender la historia sagrada, lo realmente audaz de su posición es que también los “doctos” han menester de tales apoyaturas sensibles (para mejor excitarlos a la “contemplación de las cosas celestes”), dando lugar *ante litteram* a una modernísima teoría de la forma simbólica *à la Cassirer* que le restituye todo su valor a la imagen en tanto que figura “*qua illorum [i.e., rerum spiritualium et incorporearum] natura symbolice intelligitur*” (p. 104), en tanto que suplemento indispensable del intelecto finito para la aprehensión de aquellas realidades que no se dejan reducir a la univocidad del saber humano. Así pues, en sí misma, la imagen no es ídolo, como parecería desprenderse de las severas admoniciones veterotestamentarias al respecto. Sólo es tal, cuando se toma por Dios mismo, cuando se la considera sede de la deidad misma, pecado en el cual incurrió repetidas veces Israel y que originó esa prohibición anicónica tan típicamente judía. Para Fray Luis, ella “es una prohibición de carácter ceremonial y que, por lo tanto, no vincula a los cristianos como precepto” (p. 109). El cristiano puede servirse libremente de la imagen, estando como está despojado ya de la tentación de deificarla, y adorar a *Christum in imagine* sabiendo que el objeto que formalmente adora en ella es el propio ser de Cristo.

La última cuestión, la 27ª, reza “la santificación de la bienaventurada Virgen María” y en ella advierte Fray Luis, con un olfato teológico digno del patrón de su orden, de los peligros que entraña

el cuestionamiento de la santificación de María en el mismo útero materno, en el mismísimo instante de su concepción. Lo contrario implicaría afirmar el haber pecado ella, junto con todos los demás humanos, en el pecado de Adán y, sobre todo, el estar privada de la santidad de la que gozaba el hombre con anterioridad a él, cosa de todo punto imposible si hubo de ser precisamente ella la que pudiese albergar en su seno la deidad humana, la que pudiese dar a luz (*deipara*, la llama, no en vano, la tradición) a quien hubiese de extirpar la mácula hereditaria del pecado. Así, si por naturaleza estaba destinada al pecado original, la intervención divina interrumpió ese destino y la hizo, en primer lugar, nacer inmaculada, para después concebir, también inmaculada, a aquel que sí ya nacería sin estar destinado al pecado, sino, todo lo contrario, a redimir el de todos.

En definitiva, este es el esbozo del recorrido al que Fray Luis nos invita a través de las cuestiones del Aquinate, deteniéndose en los meandros imprevistos de la filología bíblica y la historia eclesiástica, y haciendo buena muestra de su raro don para ensamblar tan alta dosis de erudición con una sensibilidad perspicaz, pero sencilla, capaz de penetrar en los más profundos misterios de la teología sin perder un ápice de la luminosidad y capacidad expresiva de las que hizo gala como poeta, y que tienen la extraordinaria virtud de hacer accesible (como él dice, *symbolice*) lo por naturaleza inaccesible a la humana finitud. Puede leerse, pues, la presente edición como introducción a la manera de hacer de Fray Luis en teología, esperando que la repercusión que se merece sirva, a su vez, de acicate para que los denodados

esfuerzos de Díaz Martín por brindarnos la oportunidad de familiarizarnos con el Fray Luis universitario no se frustren y continúen en el futuro próximo dando frutos tan granados como este.

Eugenio Muínelo Paz
Universidad Complutense de Madrid

Relección sobre los indios. FRANCISCO DE VITORIA. Introducción y traducción de Ramón Hernández Martín OP, Salamanca, Fundación Salamanca Ciudad de Cultura y Saberes y los autores, 2017, 109 pp.

Francisco de Vitoria, Salamanca, America, Relections, *De Indis*, Human Rights, Ramón Hernández Martín

The review presented herein encompasses the translation for the exceptional work, *De Indis* Relection manuscript, by the Dominican theologian Ramón Hernández Martínez. This composition was written by Francisco de Vitoria, the founder of the School of Salamanca and one of the main Spanish intellectuals in the 16th century. In this conference, he criticises the Spanish behavior in America, establishes limits, as well as he sets the International Law principles, basis of all the 20th century Declarations of Human Rights.

El 12 de octubre de 1492 tuvo lugar un acontecimiento que marcó para siempre la historia de España y la concepción del mundo. Este hecho fue la arribada de los barcos españoles a una tierra desconocida para los europeos en la cual habitaban personas con cultura y hábitos muy diferentes a los de éstos. A similitud

de que si actualmente descubriéramos un nuevo planeta, la colonización de América provocó una gran conmoción, seguido de un gran esplendor en la sociedad española, no siendo así, para el propio continente Americano y la vida de los nativos.

Fue a caballo de estos dos siglos, en los que le tocó vivir al dominico Francisco de Vitoria. Vitoria, ha sido uno de los principales intelectuales y filósofos de la historia del pensamiento español del siglo XVI, ya sea desde el ámbito de la filosofía, la ética y la moral, así como también, del derecho jurídico y de las relaciones internacionales. Su nombre y figura, ha pasado a la historia como el fundador de la Escuela de Salamanca, cuna del pensamiento y la economía española del siglo XVI, así como también, por ser un firme crítico de las acciones de los españoles en las indias y asentar, de esta manera, los principios del Derecho Internacional. Del mismo modo que sus pensamientos traspasan fronteras geográficas, también lo hacen con las fronteras temporales, puesto que éstos, no se han quedado anclados en este siglo, sino que se han convertido en la base y las fundamentaciones de todas las Declaraciones de Derechos Humanos del siglo XX.

En nuestra actualidad, no deja indiferente a nadie una persona del siglo XVI, producto de un contexto cultural y una época determinada, podía formular ideas tan avanzadas y revolucionarias a su período como propugnar la igualdad de las personas, establecer una serie de derechos por el mero hecho de ser persona, formular la legitimidad de cada país a la elección de sus gobernantes, así como a un juicio justo y unos castigos

ecuánimes, sin olvidar el abogar por la protección de la infancia, entre otros. Todos ellos, derechos, que actualmente aún conservamos y, por los que continuamos luchando para que se lleven a la práctica.

Francisco de Vitoria y sus pensamientos no pudieron caer, en nuestra época, en mejores manos que en las de Ramón Hernández Martín, un Padre Dominicano, original de Salamanca, con una larga y prestigiosa carrera de teología, así como de enseñanza. El autor es un estudioso y especialista en la Orden Dominicana en España y en América, además de en la historia del pensamiento filosófico-teológico dominicano, sobre todo en la ciudad de Salamanca. Por tanto, resulta innumerable la producción bibliográfica con gran rigor histórico y filosófico y nos deja claro a simple vista que sólo él podía hacer una nueva edición de esta Relecciones con tanta exactitud y criterio como la que estamos tratando.

Ramón Hernández Martín realizó la traducción del manuscrito de la Relección *De Indis (Sobre los indios)*, una de las aportaciones más destacadas del humanista, Francisco de Vitoria. Está basada en el pensamiento jurídico, filosófico y moral y es fruto de una conferencia pronunciada en torno al curso de 1538-1539 como respuesta a la cuestión espiritual que Carlos V le había planteado a éste por la moralidad de la guerra contra los indios. Para responder a ello, el humanista expuso en la conferencia pública sus razones. Para ello, dividió la conferencia en tres partes: En la primera, se defendía las competencias del teólogo en esta cuestión ética, debido a las críticas por parte de los jueces que estaban

recibiendo, puesto que lo consideraban un problema legal. La segunda parte de la Relección, se centra en los títulos ilegítimos que tienen los españoles en América y por los cuales si justifican su presencia en América se condenarán. El teólogo defenderá la común naturaleza humana de todas las personas, el derecho de los indios a ser dueños de sus tierras y la defensa de que la fe es libre, no siendo necesario predicarla por medio del uso de las armas. La tercera y última parte, a la cual se considera la más importante ya que en ella se postula el “derecho de gentes”, fundamentado en el derecho natural y humano y, del cual, posteriormente, nacerá en el derecho internacional, es decir, los principios que tenemos los seres humanos, por nuestra condición humana, lo que en nuestros días conocemos como derechos humanos. El colofón del libro es un epílogo, a modo de resumen.

El ejemplar es una edición facsimilar realizada el pasado año 2017, escogida con motivo de la celebración del VIII Centenario de la fundación de la Orden de los Predicadores. El contenido que desarrolla se agrupa del siguiente modo: en una primera parte; la introducción, trata temas como la persona de Francisco de Vitoria y su cronología biográfica. Además, en ella se incluye información sobre las relecciones y concretamente la que va a tratar: *De Indis*. Del mismo modo, aborda Salamanca como abandonada sobre los problemas de América, y trata temas relativos al manuscrito de Palencia. La segunda parte, corresponde a la reproducción facsimilar del manuscrito de Palencia de la Relección victoriana *De Indis*. Por último, la última parte, es la traducción española del

manuscrito realizada por el teólogo Ramón Hernández Martín.

El dominico, con esta introducción y traducción nos presenta de una manera breve y concisa un clásico del pensamiento español y una de las grandes aportaciones de la cultura española a la cultura occidental. Todos los temas son tratados con una maestría y una perfección única, pero de igual modo con una naturalidad y sencillez que hacen que este ejemplar sea tan apto y cautivador tanto para personas con un previo conocimiento del tema como para otras, que, por desgracia, desconozcan a este humanista. Incluso, me atrevería a decir, que podría ser un libro, empleado en la enseñanza secundaria y superior. Por otro lado, los niños en los colegios estudian la llegada de los españoles a América y el esplendor del reinado de los Reyes Católicos, pero en la gran mayoría de institutos se olvidan de mostrar el trato que dimos a los indios y omiten, sin duda, exponernos la personalidad de Francisco de Vitoria y sus grandes aportaciones. Por ello, incluso me atrevería a decir, que podría ser un libro, empleado en la enseñanza secundaria y superior. Actualmente, en las instituciones de enseñanza se aprende cosas tan necesarias y útiles como hacer ecuaciones, conocer los distintos músculos y huesos que componen nuestro cuerpo, las leyes de la gravedad, saber analizar una oración sintácticamente, los verbos en inglés, la historia del mundo... pero se ignoran la impartición de asignaturas con contenido más ético, moral y cívico, tan necesario en las épocas en las que vivimos en la que la desafección reina entre las personas. No obstante, muchos psiquiatras, psicólogos y pedagogos consideran que

los colegios no son una institución para enseñar valores, debido a que éstos tienen que venir asimilados desde el hogar, pero debido a que, como en muchos casos, los niños no reciben la educación en las casas, por diversos motivos, que no vienen al caso no estaría de más incluirlo en las escuelas, intentando crear así una sociedad más humanitaria y comprometida para garantizar el bienestar de todas las personas.

Lucía Montón Lozano
Universidad de Salamanca

UNAMUNO, Miguel de: *Cuadernos de juventud*. Introducción edición y notas de Miguel Ángel Rivero Gómez, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.

Abordar la génesis y el desarrollo inicial del pensamiento de cualquier autor, de cualquier filósofo, supone siempre un desafío para el lector y para el estudioso actual; más aún cuando los textos fuente únicamente se encuentran en los archivos y solo pueden ser consultados *in situ*. Si estos materiales permanecen inaccesibles, quien quiera adentrarse en las profundidades del origen de un pensamiento tendrá la sensación de quedarse a sus orillas por mucho que consiga atisbar el fondo desde las noticias, análisis e interpretaciones que de aquellos textos clave nos son ofrecidos en trabajos de investigación o libros monográficos. Este ha sido también, hasta hace poco, el caso del pensamiento juvenil de Miguel de Unamuno.

Lo que el investigador encontrará en *Cuadernos de juventud* es una cuidada edición a cargo de Miguel Ángel Rivero

Gómez de once textos manuscritos (algunos de ellos inéditos¹) escritos por

1. El propio editor de este volumen dio a conocer con anterioridad cuatro de los textos aquí recogidos: «*Cuaderno V. Notas del joven estudiante Unamuno en Madrid: un texto inédito*», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XLV, 1 (2008), pp. 179-206; «*Cuaderno XVII. Un texto inédito del joven Unamuno*», en *Letras de Deusto*, XXXVI, 110 (2006), pp. 237-282; «*Cuaderno XXIII. Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano*», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XL (2005), pp. 79-151; «*Cuaderno XXVI. Notas íntimas y reflexiones políticas del joven Unamuno –un texto inédito*», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XLII, 2 (2006), pp. 189-221. Otros de los manuscritos aparecieron en: GIORGI, Giulia: *Edición y estudio de las Notas entre Bilbao y Madrid, un cuadernillo autógrafo de Miguel de Unamuno*. Trabajo de Grado, Università degli Studi di Ferrara, 2006, pp. 31-63; ROBLES, Laureano: «Edición del texto inédito de Unamuno: *Notas de Filosofía, I*», en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra III*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, pp. 259-291; ROBLES, Laureano (Ed.): «Crítica de las pruebas de la existencia de Dios», en *Limbo* (suplemento de *Teorema*, XVIII/2, 8 (1999), pp. 15-23; ROBLES, Laureano: «Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios: *Carta a Juan Solís* (un texto inédito)», en *Religiosidad popular en España II*, San Lorenzo del Escorial, EDES, 1997, pp. 1019-1034. También, aparecido el mismo año que la edición que aquí reseñamos, apareció a cargo de Ignacio García Peña y Pablo García Castillo el cuaderno *Filosofía lógica* precedido de un prólogo de Cirilo Flórez Miguel (Madrid, Tecnos, 2016).

el pensador vasco entre 1881 y 1892, los cuales constituyen una herramienta indispensable para afrontar la tarea de sumergirse en las profundidades no solo del pensamiento, sino también de la figura del joven Unamuno: «he ido copiando» –escribe el filósofo bilbaíno– «notas e impresiones escritas en distinto tiempo y con distinto humor [...]. Las hay claras y las hay más oscuras, unas son tristes, la mayoría, algunas parecen alegres, acaso no lo son. Si mis escritos nada tienen de alegres, yo en cambio lo soy» (p. 69).

Rivero Gómez abre *Cuadernos de juventud* con una detallada y bien trabajada *introducción* (pp. 15-46) en la que el lector encontrará las claves fundamentales para interpretar los cuadernos manuscritos recopilados en el libro: una descripción temática de éstos aparece muy acertadamente inscrita no solo en un relato de la trayectoria vital de Unamuno en los años de su redacción, sino también en una adecuada contextualización filosófico-cultural que orienta el estudio de estos textos e invita a ver al joven filósofo como un lector voraz y como un pensador en formación que, a pesar de esbozar aquí y allá aproximaciones a sus planteamientos maduros, está en constante diálogo y discusión con la actualidad filosófica de su tiempo y consigo mismo. Precisamente en esto es donde reside, como muy bien ha señalado el editor del volumen (pp. 29-37), el núcleo de estos cuadernos: la coexistencia y convivencia de los objetos de reflexión del Unamuno maduro (la relación entre razón y fe, la intrahistoria o el problema de la muerte y la inmortalidad) con el proyecto de una «refundación de la epistemología moderna», propio

de los años de juventud, que está en discusión –aunque también en deuda– con las corrientes intelectuales presentes en la España finisecular (neoescolasticismo, idealismo, krausismo, positivismo, neokantismo, psicologismo y evolucionismo) son el bajo continuo que atraviesa el conjunto de manuscritos.

Así, el primero de los manuscritos editados, el *Cuaderno V* (pp. 49-67), muestra a un Unamuno satisfecho con los resultados del racionalismo y entusiasmado por el positivismo: «estaba sin duda ebrio» –afirma el joven filósofo– «ebrio de alcohol metafísico» (p. 56). Pero en el segundo de ellos, en *Notas entre Madrid y Bilbao* (pp. 69-106), este entusiasmo tiene que lidiar con la «tremebunda herida» –en palabras de Ortega– que aquí, de algún modo, comienza ya a abrirse en el filósofo trágico: «Lo que yo sé lo saben muchos y muchos más saben más de lo que yo sé; pero ninguno tiene más corazón que yo tengo ni sabe sentir más de lo que yo siento. Yo quiero, quiero mucho y con mucha fuerza» (p. 69). Lo que se muestra en este y en los sucesivos cuadernos es la preocupación por una serie de cuestiones que, sin duda, deben tenerse en cuenta en aquel proyecto epistemológico que Unamuno había emprendido: hablamos del tratamiento de la disyuntiva entre razón y fe, entre saber, sentir y querer, entre el conocimiento relativo que ofrecen las ciencias y lo que pueda aprehenderse del absoluto; en última instancia, la escisión entre lo finito y lo infinito. El tratamiento de estos problemas en *Cuaderno XVII* (pp. 107-152), *Cuaderno XXIII* (pp.153-202), *Apuntes de filosofía I* (pp. 203-226), *Filosofía lógica* (pp. 227-256), *Cuaderno XXVI* (pp. 257-278), *Crítica*

a las pruebas de la existencia de Dios (pp. 279-290), *Carta a Juan Solís* (pp. 291-304); *Cuaderno sin título* (pp. 305-346), *Cuaderno XXXI* (pp. 347-374) y *Filosofía II* (pp. 375-412) no es lineal y sus límites son difusos. Por una parte, a lo largo de estos manuscritos vemos una cierta continuidad de la inicial adhesión juvenil al racionalismo y al positivismo que obligan a Unamuno a sostener –alimentándose de las lecturas de esta época–: «Dios es una barrera movable que, situada en los últimos límites del saber humano y acompañada de una gran X retrocede sin cesar ante los progresos de la ciencia.» Y añado yo; de la barrera acá todo se explica sin Dios, de la barrera allá ni sin Dios ni con Dios, Dios por lo tanto sobra» (p. 132). Y, sin embargo, por otra parte podemos descubrir también al Unamuno que va concediendo espacio al querer, sentir y creer: «[...] creo [...] porque [creer] satisface el sentimiento y las necesidades prácticas. [...] Parecerá raro que venga a parar a esto el positivista, el ateo teórico, el burlón por sistema, pero yo replico que nada hay más positivo que lo que menos lo parece, que el sentimiento es tan positivo como la razón [...]. El día que le quiten al hombre la fe le matan la razón» (pp. 301 y s.). Por ello, en estos *Cuadernos de juventud* el lector podrá recorrer las distintas sendas ensayadas por Unamuno en el intento de conciliar y delimitar aquella escisión; sendas que parten de una renuncia clara y decidida de la ortodoxia religiosa para desembocar finalmente en un reconocimiento, con algunos tintes románticos, del lugar del corazón y del sentimiento –anticipando así rasgos propios del pensamiento unamuniano–: «Resulta que sin Dios nada

se explica, que con Dios tampoco se explica nada; que para la razón es inconcebible un mundo que no tiene razón de ser o que la tiene en sí, inconcebible que la tenga en Dios. ¿Niego a Dios? No, y no y mil veces no. Yo soy tan creyente como cualquiera, soy en teoría creyente, en práctica hasta místico, y dejo de hacer mil cosas no porque me parezcan inconvenientes, sino porque me parecen *pecado* y ríase quien quiera» (p. 300).

En definitiva, *Cuadernos de juventud* constituye un libro indispensable en las bibliotecas de los investigadores del pensamiento unamuniano, quienes se dejarán sin duda cautivar no solo por todo lo que en ellos hay de la génesis del pensamiento de este filósofo, por las notas de lectura o los esquemas y esbozos de ensayos, sino también por los pasajes de carácter íntimo y personal, y los borradores y ejercicios de carácter literario allí depositados.

Héctor de Estal Sánchez
Universidad de Salamanca

RIBAS, Pedro, *Filosofía, Política y Literatura en Unamuno*, Madrid, Endymion, 2017, 331 pp.

El último libro del hispanista Pedro Ribas (1939) *Filosofía, Política y Literatura en Unamuno* nos acerca de una manera ejemplar diferentes aspectos de la obra y la vida unamuniana. Dividido en seis capítulos, no cabe duda de que arroja algo más de luz a aspectos inéditos y desconocidos del autor vasco y ayuda a entender otros analizados por la crítica anterior.

En el primer capítulo, “El pueblo visto por Unamuno en su primera y última novelas” Ribas analiza un cambio importante en su primera novela *Paz en la Guerra* y en la última *San Manuel Bueno Martín* a través de tres diferencias importantes: el paisaje, la acción y el pueblo. Este análisis se propone además resaltar la crisis de 1897 no sólo por un cambio de ideas religiosas sino también de ámbito estético, dejando a un lado la protesta por un plano cercano al sujeto en sí.

El siguiente capítulo “Filosofía, política e historia” acerca a la adhesión de Miguel de Unamuno a la Agrupación Socialista de Bilbao, algo poco conocido en la historia del filósofo vasco, pero de gran importancia. A través de este apartado Ribas expondrá como la causa principal de este compromiso es el rechazo a las condiciones de trabajo que estaban sufriendo los obreros del pueblo vasco. Aunque Unamuno nunca se ufanó en mostrar esta época de su vida, Ribas ha podido mostrarlo a través de las publicaciones en el diario vasco *El Nervión* y también en el semanario *La lucha de clases*. Es importante destacar además que, aunque sus aportaciones cesaron rápidamente, quizá por un paso de una mentalidad socialista a una más individual y por la crisis sufrida en 1897, se trata de un valioso material que muestra además ideas estéticas y morales que apenas eran tratados por los obreros de la época. El capítulo termina con las cartas entre Unamuno y Wenceslao Roces y Julio Álvarez del Vayo. Las primeras se desarrollan desde junio de 1924 hasta el verano de 1930. Los temas principales de esta correspondencia son el ambiente político de la época, con la dictadura de Primo de Rivera, años convulsos para intelectuales que como Unamuno fueron

desterrados o se exiliaron. El epistolario es una gran ejemplo de ello, y de la admiración de Roces al filósofo vasco.

Las segundas, recorren la década de los años 20, en ellas la cuestión principal es, además del rechazo al sistema político español, el deseo de Álvarez del Vayo de dar a conocer su obra internacionalmente. Asimismo, en el capítulo IV, Ribas muestra esta relación con más detalle, así como la vinculación con Araquistáin.

El tercer capítulo está dedicado a Unamuno y el problema agrario en España. Ribas parte de la destitución de rector de la Universidad de Salamanca en 1914 para desarrollar cómo Unamuno se mostró crítico con una España arcaica, pobre en recursos y potencialmente corrupta. Se rescata además el *Discurso en Palencia*, inédito en libro, donde podemos observar una de las mayores evidencias del conocimiento que Unamuno tenía respecto a los abusos de los latifundistas y las pésimas condiciones de los agricultores.

En el siguiente capítulo se destaca la relación de Unamuno con Araquistáin y Álvarez del Vayo. Ribas introduce el pensamiento de Araquistáin y su actitud frente a la política española, además de hacer referencia a las cartas entre ambos y las de Araquistáin con el filólogo Manuel García Blanco para recuperar cartas inéditas del filósofo vasco. En este apartado también se investiga las diferentes posiciones que Unamuno y Araquistáin toman sobre la Primera Guerra Mundial y sobre la visión de Alemania.

El capítulo V, “La recepción de Unamuno en la España de 1940 a 1980” nos lleva, primero a la adhesión al golpe militar del 36 y su rápida desvinculación pocos meses después. Ribas analizará la

oposición de algunos sectores de la sociedad española a la difusión de sus libros *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo* en los años 40. Sin embargo, arguye que muchos fueron los editores y literatos que transmitieron el pensamiento unamuniano en contra de los dictámenes establecidos. Se editaron sus obras o realizando trabajos acerca de Unamuno, especialmente relacionados con la postura protestante o católica del filósofo, dando así lugar a escisiones muy marcadas entre los críticos. A partir de los años 60, se observa una mayor apertura, tanto de temas como de publicaciones acerca de la obra unamuniana, así como homenajes, lo que demuestra, como expone Ribas, que Unamuno sigue siendo un autor vivo.

El último capítulo, nos aleja un poco de España para acercarnos a la vinculación de Unamuno con Hispanoamericana. Por un lado, aunque Unamuno nunca estuvo en Iberoamericana se mostró muy cercano a ella, desde su colaboración con revistas y periódicos como *La Nación* o *Caras y Caretas* como con las relaciones que mantuvo con intelectuales hispanoamericanos. Asimismo, se analiza su concepto de “hispanidad” ligado al lenguaje y su posición ante las colonias americana. Este capítulo culmina con un apéndice dedicado a las epístolas de Mariátegui con Unamuno.

En conclusión, estamos ante una obra con un material histórico, literario y filosófico que abre nuevas vías de investigación en diversos campos y que nos muestra a un Unamuno todavía latente dentro de nuestra historia del pensamiento.

Mercedes Gutiérrez Ayensa
Universidad de Salamanca

REDONDO SÁNCHEZ, P. y SALGADO GONZÁLEZ, S., *La isla de la verdad y otras metáforas en filosofía*, Santander, El Desvelo Ediciones, 2017, pp. 189.

Las consecuencias y ramificaciones de la presencia de estudios filosóficos en la Universidad de Salamanca desde hace ocho siglos son mucho más amplias de lo que cabe considerar en un primer vistazo. Es evidente que ha habido muchos profesores y brillantes investigadores impartiendo clases en sus aulas. Pero también es importante recordar que eso implica un número aún mayor de alumnos, bastantes de los cuales podemos pensar que han sido y son personas con gran talento y, frecuentemente, importante capacidad de trabajo.

No todos ellos han encontrado espacio para poder seguir una carrera docente en la facultad donde realizaron sus estudios, pero eso no significa que no hayan sido capaces de hacerlo en sus propios estudios o en otras aulas.

Un caso muy importante, por el número de las personas que pueden encuadrarse en la indicación anterior, es el de aquellos que han desarrollado su labor profesional como profesores de Enseñanza Secundaria. En ocasiones esto es más evidente cuando han terminado convirtiéndose en referentes dentro del panorama nacional, como es el caso de Gustavo Bueno Martínez, quien ejerció como profesor y director en el instituto Lucía de Medrano, a apenas un centenar de metros del campus donde se sitúa la Facultad de Filosofía en la actualidad.

La presencia de materias asociadas a la Filosofía en los diferentes currículos del sistema educativo español de ese nivel preuniversitario a lo largo del

último siglo ha cobijado y dado trabajo a muchos licenciados, graduados e incluso doctores de esta disciplina. Ahí se han esforzado no sólo para conseguir un sueldo y promover el valor de la reflexión filosófica, sino también, muchas veces, para desarrollar investigaciones y propuestas que han generado una producción literaria fecunda.

Dos ejemplos muy notables de todo lo anterior lo constituyen Pablo Redondo y Sebastián Salgado. A ellos fundamentalmente se debe la edición de una revista de Filosofía llamada *Duererías*, cara más visible de una asociación que surgió “de manera institucional en abril de 2003 y, desde el inicio, apostó por mantener el debate y la pluralidad como sus señas de identidad” por lo que invitaba “a toda la ciudadanía a que participe en este proyecto, pues de una u otra manera filósofos somos todos. Todos nos vemos urgidos a tramitar electiva y racionalmente nuestra vida. A todos nos preocupa lo que pasa a nuestro alrededor tanto como lo que nos pasa a nosotros mismos”. La revista publicó ocho números en la primera década de este siglo y en todos ellos Pablo y Sebastián forman parte del consejo de redacción que puso ese empeño en promover el pensamiento filosófico en Zamora y Salamanca.

Pero su trabajo y producción ha ido mucho más allá, permitiéndonos a Francisco Javier Hernández González y a quien esto firma colaborar con ellos en la creación de un desmesurado diccionario de citas de Filosofía, del que una importante parte fue convertida en libro por primera vez en 2010 por la editorial Maia. Posteriormente ellos han publicado en la misma editorial obras escritas mano a mano *Una historia de la filosofía*

para la vida cotidiana (2013) y *Pensar en imágenes. Filosofía en la publicidad* (2015). Pero también hay que destacar la obra en solitario de Pablo Redondo Sánchez titulada *Maestros del pensamiento. Un recorrido por la historia de la filosofía* de la editorial Serbal (2014) y la coautoría de Sebastián Salgado González en varios libros de texto para la editorial Anaya dirigidos a alumnos de la ESO y Bachillerato.

Decir que se trata de trabajadores incansables sería restarles mérito y faltar a la verdad. Lo sería porque sí que se fatigan, pero no por ello dejan de continuar una labor extraordinaria que permite divulgar y difundir el sentido y la importancia de la tarea filosófica.

A estas alturas ya hace tiempo que han conseguido redactar en colaboración de una manera sencilla y elegante en la que no resulta posible distinguir cuáles son las palabras aportadas por cada uno de ellos. Sus textos se leen con fluidez y sorprenden tanto por la elegancia como por la amplitud de conocimientos que manejan.

La isla de la verdad es un libro magníficamente editado, con una ilustración de portada y contraportada preciosa con imágenes fantásticas del siglo XVIII realizadas por el florentino Filippo Morghen (están tomadas de la *Raccolta delle cosse più notabili vedute da Giovanni Wilkins erudite vescovo Inglese nel suo famoso viaggio dalla Terra alla Luna, con i disegni di animali, e machine a noi incognite e dal medesimo descritte nella sua celebre istoria*). En ellas aparecen supuestos selenitas que más bien parecen indígenas americanos habitando lagos con una fauna absolutamente fantástica. Apenas tiene errores ortotipográficos (en

cambio, el lector curioso puede encontrarse un par de ellos en la selección de títulos de no ficción de obras de la misma editorial) y menudencias que llamen la atención de puristas del estilo (como un “modelo a seguir” en la página 99).

El interior contiene una presentación, una introducción, quince capítulos y una cuidada bibliografía. Cada capítulo recorre históricamente el uso que se ha dado en el ámbito filosófico a alguna de las siguientes metáforas: el mar, el naufragio, el camino, el libro, el construir, el pequeño mundo del hombre, la luz, el teatro, el viaje, la máquina y el organismo, la discordia y la guerra, la red, la red de redes, el límite y la profundidad.

Una tras otra se presentan en una docena de páginas, recordando cómo las utilizaron diversos filósofos en distintos momentos. La lectura de cada capítulo puede hacerse de forma independiente y resulta cómoda y agradable. Sí, porque gracias a la brevedad, no fatiga; por su claridad, muestra la cortesía que reclamaba Ortega; y por sus conocimientos, ilustra sin abrumar. En este sentido, han tenido éxito en su empeño de “clarificar el estilo sin abjurar del rigor”.

El objetivo es exponer y ayudar a aclarar cuál ha sido la función y cómo se ha empleado la metáfora en Filosofía para presentar las ideas que ayuden a situarnos ante la realidad. Como los autores señalan, “muchos términos de uso habitual en el vocabulario filosófico son metáforas de las que hemos olvidado que lo son” (página 168). Al fin y al cabo, “el lenguaje cotidiano está atravesado por innumerables metáforas de las que el hablante no es forzosamente consciente. Impregnan el significado de palabras y expresiones y encauzan los compromisos pragmáticos

y cognitivos que se establecen con la realidad” (página 169).

Entre los autores a cuyo pensamiento se recurre para analizar qué opinan acerca de las metáforas y cómo las utilizan podemos mencionar a Homero, Hesíodo, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Séneca, Agustín, Galileo, Descartes, Calderón de la Barca, Pascal, Hobbes, Berkeley, Kant, Goethe, Hegel, Schopenhauer, Freud, Wittgenstein, Heidegger, Ortega, Adorno, Arendt, Foucault o Derrida. Pero la lista completa es mucho más amplia. Para poner un ejemplo concreto, el estudio del camino comienza su andadura con Heráclito y Parménides y nos lleva por Agustín, Descartes y Hegel hasta llegar a Heidegger. Y en el proceso se contrasta el diferente modo en que se utilizaba según el contexto fuera el de la filosofía griega, medieval, moderna o contemporánea. Como cambian las vías hasta ser autovías, así el mundo y quienes lo habitamos. Vemos, construimos y pensamos de manera diferente.

Pablo y Sebastián permiten que seamos más conscientes de esos cambios, así como de lo que permanece. Igualmente contribuyen a que mejore nuestra comprensión de la filosofía y de la realidad misma.

Fernando Martínez Llorca
Profesor Doctor Instituto
Lucía de Medrano

Ana NOGUERA y Enrique HERRERAS:
Las contradicciones culturales del capitalismo en el siglo XXI: una respuesta a Daniel Bell, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2017, 288 pp.

Esta obra destaca por aplicar una sencilla y productiva técnica de composición en el análisis de los problemas de nuestra época, a saber, la revisión y el análisis de la recepción de un clásico del pensamiento político publicado por el sociólogo estadounidense Daniel Bell en 1976, *Las contradicciones culturales del capitalismo*.

Con frecuencia, escuchamos juicios acerca de la presunta devaluación de la función de académicos e intelectuales en las tareas de diagnóstico acerca de conflictos y encrucijadas de nuestro tiempo. De acuerdo con dichas presunciones, nuestra época sería tan compleja desde el punto de vista tecnológico, cuando no científico e incluso técnico, que impondría limitaciones insalvables a la producción académica relacionadas con su efectiva distribución, la vigencia de su cultura de género discursivo y su misma inteligibilidad; razón por la cual otros perfiles profesionales estarían reemplazando en las redes e Internet el cometido otrora asociado con intelectuales, investigadores y académicos.

Frente a este tipo de veredictos no sustanciados, este libro destaca porque conecta al lector con tareas perennes de la indagación académica tales como la de justificar la recepción de una obra, emprender una revisión bibliográfica completa y ofrecer una respuesta ponderada acerca de cuáles son los debates suscitados en torno a las contradicciones culturales, políticas, sociales y económicas inherentes al capitalismo en el siglo xxi. Los autores lo advierten de manera testimonial desde el principio: este libro conecta con las inquietudes de los estudiantes que leyeron a Bell hace cuarenta años —o tal vez hace menos— porque

deseaban saber cuál sería el futuro del sistema económico y político. Así es como una pregunta sencilla y honesta pone en marcha un mecanismo de composición certero —el de la revisión y el análisis de la recepción— que, a su vez, conecta con el lector de hoy.

Ana Noguera y Enrique Herreras muestran en primer lugar las contradicciones del neoconservadurismo de Daniel Bell, sus luces y sus sombras, en un libro —el que se reseña— del que ciertamente se extraen sobre todo enseñanzas. La primera de ellas es la de entender el presunto neoconservadurismo de Bell como efecto de su posición frente al impulso hedonista y el espíritu consumista que han destruido la más elemental base moral del capitalismo originario dando lugar a una sociedad que carece de *civitas*. Noguera y Herreras no desafían los argumentos esgrimidos por Jürgen Habermas acerca de Bell quien, en efecto, propuso el retorno a una concepción de la religión que consiguiera restaurar valores como los de la disciplina y el esfuerzo, integrados en un sistema moral de recompensas que ensalza la satisfacción protestante del trabajo. Sin embargo, los autores realizan un auténtico trabajo de recepción que atiende al pluralismo. Por ese motivo construyen un punto de vista más complejo acerca del impacto de la propuesta del sociólogo estadounidense cuando atienden igualmente a los argumentos esgrimidos por Adela Cortina para quien Bell tiene sencillamente una postura ilustrada porque apela a un concepto de «religión civil» que indaga en aquellos elementos con una función determinante para la cohesión social ya que buscan crear una comunidad de significado entre individuos

bien distintos. De este tipo es, por ejemplo, el concepto de «hogar público» entendido como aquel ámbito de administración de ingresos y gastos que es competencia del Estado y que se contrapone tanto al «hogar doméstico» como a la «economía de mercado».

Las tesis de Bell se desgranán con detalle en la primera parte del libro dedicada a analizar la teoría crítica y el neoconservadurismo. Estas dos corrientes disputaron el espacio de análisis acerca de cómo eran las sociedades del capitalismo tardío descritas de común acuerdo como «posmaterialistas» tras los años de protesta de la década de 1960, cuando las normas democráticas de la autodeterminación política sufrieron una crisis sin precedentes en el capitalismo moderno.

En el diálogo entre neoconservadurismo (un discurso dirigido, según los autores, a las élites gobernantes) y teoría crítica (dirigida a los movimientos sociales) se consigue establecer un espacio controversial dinámico para la recepción filosófica de las distintas contradicciones descritas por Bell. De este tipo es, por ejemplo, la radical contradicción cultural del capitalismo cuando este da lugar a un estilo de vida alejado de la laboriosidad y del ahorro, pero también de la sobriedad y, sobre todo, de la eficacia, porque se instala en una sociedad de consumo masivo «[l]o cual provoca un gran dilema: que el modernismo cultural, autodenominado subversivo, haya sido acogido por la sociedad burguesa, capitalista. Es decir, una cultura derivada de sus creencias vacías, lo que conforma el estilo de vida trivial, el de una masa cultural que quiere “emanciparse” o “liberarse”, pero a la que le falta toda guía moral.» (p. 45).

Las contradicciones culturales consiguen irrumpir en el capitalismo porque este fue concebido originariamente dentro de los límites de una sociedad liberal con su propio *ethos*, identificado con un sistema de recompensa para promover fines individuales y no con una economía interdependiente con fines colectivos explícitos.

Ana Noguera y Enrique Herreras muestran la razón de ser de las contradicciones del capitalismo apuntadas por Bell pero lo hacen en conversación con algunos de sus intérpretes más destacados, tales como Adela Cortina, Helmut Dubiel, Jürgen Habermas, Victoria Camps, Domingo García Marzá, Fernando Vallespín, etc. La recepción llevada a cabo por sus autores permite al lector ubicar las aportaciones de filósofos de nuestro entorno idiomático y cultural en genuina conversación con académicos de otros lugares del mundo. El libro contiene numerosas alusiones a conferencias dictadas y a encuentros académicos de diversa índole. Como resultado de ello, esta publicación proyecta una imagen sólida de diálogo vivo y obra coral, en sintonía con el objetivo de un libro que se propone profundizar en la recepción y dilucidar qué respuesta cabe dar a Daniel Bell.

Los autores establecen un hilo conductor que va evolucionando a lo largo de la segunda parte de las dos que componen este libro. En la segunda parte se debaten las aportaciones esenciales de Amartya Sen, John Rawls, Victoria Camps, Gerard Cohen, Jesús Conill, Gilles Lipovetsky, Antonio García-Santesmases, Daniel Innerarity, Robert Castel, Sami Nair, Thomas Piketty, etc. Ana Noguera y Enrique Herreras se

refieren a las contradicciones fundamentales del capitalismo en el siglo xxi, pero dándoles el tratamiento de auténticos dilemas.

«Dilemas actuales» es la segunda parte de este libro y constituye una aportación genuina, atenta a los desafíos de la actualidad política nacional e internacional, así como a los efectos de la evolución desde el capitalismo comercial al capitalismo industrial y, más tarde, al financiero. Los autores de *Las contradicciones culturales del capitalismo del siglo xxi* describen los efectos del individualismo narcisista tan preponderante en la sociedad actual. Para ello, asumen igualmente la determinante

senda marcada por Max Weber y su concepción sobre el capitalismo y la influencia de las religiones como factor de configuración sociocultural. Pero añaden a dicha tradición de pensamiento social, moral y político argumentos éticos y económicos que respaldan la tesis a favor de la profundización desde un Estado del bienestar a un Estado de justicia que inspire de veras una nueva política con la que poner freno a la nueva cultura social generada por la el capitalismo financiero.

María G. Navarro
Profesora de Filosofía Moral y Política.
Universidad de Salamanca

PRÓXIMOS NÚMEROS

NÚMERO 21: Ecoética y ecopolítica (2019).

NÚMERO 22: Filosofía y dolor (2020).

NORMES DE PUBLICATION

1. *AZAFEA* est une revue ouverte aux chercheurs de qualité provenant des différentes domaines de la philosophie, au caractère général et intégrateur des diverses traditions philosophiques. Elle est de parution annuelle et chaque numéro contient une section monographique et une section avec des articles variés ainsi que des notes de discussion, des comptes rendus et une relation des livres reçus.

2. Tous les travaux ayant été approuvés par le Comité de Rédaction à partir des rapports favorables de deux spécialistes seront admis. Les travaux seront rédigés en n'importe quelle langue européenne et respecteront les normes suivantes.

3. *Les articles* n'excéderont en aucun cas 25 pages à double espace (approx. 10.000 mots) et seront précédés d'une relation de *mots clés* (10 mots maximum) et d'un *abstract/résumé* (10 lignes maximum) en Anglais. Ils seront envoyés sur le site web en Word (*Azafea. Revista de Filosofía*). L'auteur doit être enregistré. L'article doit aussi comprendre le titre, abstract et key words (mais pas le nom de l'auteur). Pour toute information supplémentaire, n'hésitez pas à contacter: azafea@usal.es.

4. *Les notes de discussion* auront une extension de 8 pages maximum (approx. 3.000 mots) et les comptes rendus n'excéderont pas 3 pages (approx. 1.000 mots).

5. *Les références bibliographiques* seront exactes et complétées à partir du modèle qui suit:

- Les bibliographiques references dans le texte courant (avec des guillemets), doivent être intégrés dans le texte entre parenthèses (Vercellone, 2011, 50). Si le texte contient pas plus quarante paroles, doit être située dans un paragraphe distinct (sans guillemets). Ce modèle sera utilisé également dans les notes de bas de page.
- Les listes des références bibliographiques sont listées par ordre alphabétique *à la fin du texte selon le modèle suivant:*
 - *livres:*
 - Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
 - *chapitre de livre:*
 - López de la Vieja, M. T. (2006). "Bioética. Del Cuidado al Género", en López de la Vieja, M. T., Barrios, O., Figueruelo, A., Velayos, C. Carbajo, J. (eds.). *Bioética y Feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 107-130.
 - *articles de revues:*
 - Ávila Crespo, R. (2000). "Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble". *Daimon* (Murcia), 20, pp. 5-23.
 - *articles en ligne:*
 - Briggs, S. (2017). "Separate and Unequal". *Conscience Magazine*. <http://consciencemag.org/2017/08/15/separate-and-unequal/> (repéré à: 09.04.2018)
 - *documents:*
 - UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.

GUIDELINES FOR PUBLICATION

1. *AZAFEA*'s objective as a journal is to be open to the publication of quality research from different areas of philosophy, always of a general character and integrating the various philosophical traditions. It is published annually and each issue includes a section that is monographic and one that includes diverse articles, as well as discussion notes, reviews, and a list of books received.

2. *AZAFEA* will accept all papers approved by the Editorial Board based on favourable reports from two specialists. The papers submitted may be written in any European language and must conform to the following rules.

3. *Articles* must never exceed 25 pages of double-spaced print (approximately 10,000 words), and must be preceded by a list of *key words* (maximum 10 words) and an *abstract-summary* (maximum 10 lines), both in English. They must be submitted in Word-Windows. The author must register through the registration page on this website (*Azafea. Revista de Filosofía*) and fill out the author's form. The article must include the title, abstract and key words in Spanish and English. It mustn't include the author's name. For further information, the following address is available: azafea@usal.es.

4. *Discussion notes* may have a maximum length of 8 pages (around 3,000 words) and reviews should not surpass 3 pages (around 1,000 words).

5. *Bibliographical references*, which must be exact and complete, should conform to the following model:

- The bibliographical citations included in the body of the essay (with quotes), will be between parentheses (Vercellone, 2011, 50). If they have more than 40 words, they must be in a separate text. Then they will have indentation, but not inverted commas. This format author/year will be also used in the footnotes.
- The complete list of bibliographical references, in alphabetical order, should go at the end of the article under the heading of Bibliography and following the next model:
 - *Books*:
Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
 - *Articles*:
Ávila Crespo, R. (2000). "Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble". *Daimon* (Murcia), 20, pp.5-23.
 - *Books chapters*:
López de la Vieja, M. T. (2006). "Bioética. Del Cuidado al Género", en López de la Vieja, M. T., Barrios, O., Figueruelo, A., Velayos, C. Carbajo, J. (eds.). *Bioética y Feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 107-130.
 - *Web pages*:
Briggs, S. (2017). "Separate and Unequal". *Conscience Magazine*. <http://consciencemag.org/2017/08/15/separate-and-unequal/> (última consulta: 09.04.2018)
 - *Documents*:
UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

1. *AZAFEA* pretende ser una revista abierta a la publicación de investigaciones de calidad procedentes de los distintos ámbitos de la filosofía, siempre con un carácter general e integrador de las diferentes tradiciones filosóficas. Su periodicidad es anual e incluye en cada número una sección monográfica y otra de artículos varios, además de notas de discusión, reseñas y una relación de libros recibidos.

2. En *AZAFEA* serán admitidos todos aquellos trabajos que sean aprobados por el Comité de Redacción a partir de los informes favorables de dos especialistas. Los trabajos que se presenten, redactados en cualquier idioma europeo, deberán ajustarse a las normas que figuran a continuación.

3. Los *artículos* no deberán exceder en ningún caso de 25 páginas a doble espacio (en torno a 10.000 palabras), y deberán ir precedidos de una relación de *palabras clave* (un máximo de 10 palabras) y de un *abstract/resumen* (máximo 10 líneas), ambos en inglés. Habrán de ser procesados en Word-Windows. El autor debe registrarse en la página web de *Azafea. Revista de Filosofía* y rellenar los datos requeridos sobre él y el artículo. El artículo o se incluirá con el título, abstract and key words en español y en inglés. No debe incluir el nombre del autor para proceder a una evaluación por pares ciegos. Para cualquier consulta, puede dirigirse a: azafea@usal.es.

4. Las *notas de discusión* deberán tener una extensión máxima de 8 páginas (en torno a 3.000 palabras) y las *reseñas* no deberán sobrepasar las 3 páginas (en torno a 1.000 palabras).

5. Las *referencias bibliográficas*, que deberán ser exactas y completas, se ajustarán al siguiente modelo:

- Las citas bibliográficas se harán mediante paréntesis integrados en el texto (Vercellone, 2011, 50). Si las citas tienen más de cuarenta palabras, irán en texto aparte sin comillas y con sangría. Este formato de autor/año también se empleará en las notas a pie de página.
- La lista de referencias bibliográficas completa, por orden alfabético, irá al final del artículo, según el siguiente modelo.
 - Libros:
Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
 - Artículos:
Ávila Crespo, R. (2000). "Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble". *Daimon* (Murcia), 20, pp. 5-23.
 - Capítulos de libro:
López de la Vieja, M. T. (2006). "Bioética. Del Cuidado al Género", en López de la Vieja, M. T., Barrios, O., Figueruelo, A., Velayos, C. Carbajo, J. (eds.). *Bioética y Feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 107-130.
 - Páginas web:
Briggs, S. (2017). "Separate and Unequal". *Conscience Magazine*. <http://consciencemag.org/2017/08/15/separate-and-unequal/> (última consulta: 09.04.2018)
 - Documentos:
UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – CDU: 1 (05)

IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 20, 2018

ÍNDICE

MONOGRÁFICO: 800 AÑOS DE FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

MARÍA MARTÍN GÓMEZ, <i>Presentación: 800 años de Filosofía en la Universidad de Salamanca</i>	7-8
JOSÉ LUIS EGÍO y CHRISTIANE BIRR, <i>Alonso de Cartagena y Juan López de Palacios Rubios. Dilemas suscitados por las primeras conquistas atlánticas en dos juristas salmantinos (1436-1512)</i>	9-36
SIMONA LANGELLA, <i>Vitoria y la Teología como Ciencia: Una respuesta a Lutero</i>	37-53
JOSÉ MANUEL DÍAZ MARTÍN, <i>Nuevas huellas de la docencia de Fray Luis de León en Salamanca. (A propósito del Códice 109 de la Fernán-Núñez Collection, Ms. 143 UCB)</i>	55-75
M. ^a IDOYA ZORROZA, <i>La disputa sobre la raíz del dominio: la posición de Domingo Báñez</i>	77-91
ARCADIO GARCÍA PÉREZ, <i>La concepción ilustrada de la educación en el proceso de reformas de la Universidad Salmantina en el siglo XVIII</i>	93-110
LAURA PASCUAL MATELLÁN, <i>Pedro Dorado Montero. Un pensador heterodoxo</i>	111-128
ALICIA VILLAR EZCURRA, <i>La búsqueda de la fama según Miguel de Unamuno. Erostratismo y generosidad en su escrito mi confesión</i>	129-150
EMANUEL MAROCO DOS SANTOS, <i>Unamuno escritor: sus concepciones de autor, lector y personaje</i>	151-169
SANTIAGO ARROYO SERRANO, <i>A propósito del Centenario de Alain Guy (1918-2018): discurso de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Salamanca</i>	171-184

ESTUDIOS

SOLEDAD MURILLO DE LA VEGA, <i>Como decíamos ayer y diremos mañana: los retos de la igualdad</i>	187-202
--	---------

VARIA

JORGE NOVELLA SUÁREZ, <i>María Zambrano y el suicidio de Europa</i>	205-218
MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ, <i>Poiesis, creación y técnica en la filosofía de Ortega y Gasset</i>	219-236

NOTA CRÍTICA

VICENTE RAMOS CENTENO, <i>A propósito de un nuevo libro de García Gómez-Heras</i>	239-244
---	---------

RESEÑAS.....	247-268
--------------	---------



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 AÑOS
UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

1218 - 2018



9 770213 356003

20

Fecha de publicación de este
volumen: octubre de 2018