USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cuadernos de Babel

nº 2

Laboratorio de pensamiento: La filosofía española como horizonte

Mª Aránzazu Serantes (ed.)

© designed by : Hans Claesson y Arantxa Serantes

ÍNDICE

1. “Da importancia de dous caracois ou de cómo Martiño sepultou a Prisciliano” por Alma López Vale 6

2. “Dos ideas de España en 1932: Ortega y Azaña” por Gonzalo Mata García 16

3. “¿Quiénes son *Los bienaventurados*?: La perspectiva de María Zambrano” por Arantxa Serantes 22

4. “José Luis López Aranguren: De pensador católico a crítico sociopolítico” por Beatríz Caballero Rodríguez 27

5. “Jesús Aguirre: las múltiples facetas de un intelectual” por Beatríz Caballero Rodríguez 33

6. “George Santayana: Pensamiento y estilo creativo” por Laura López Fernández 40

7. “Santiago Alba Rico e o niilismo capitalista” por Carlos Calvo Varela 46

Reconocimiento (Attribution): En cualquier explotación de la obra autorizada por la licencia hará falta reconocer la autoría.

No Comercial (Non commercial): La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.

Sin obras derivadas (No Derivate Works): La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

1. Introducción

El presente cuaderno nace a raíz de algunas aportaciones de nuevos filósofos de la Universidad de Santiago de Compostela. También es un sencillo homenaje al prof. Barreiro Barreiro, profesor emérito de la Facultad de Filosofía, cuya labor es un ejemplo para todos aquellos que realizamos nuestra labor en el ámbito de la investigación o de la docencia.

Para este nuevo número de Cuadernos de Babel he seleccionado aquellos trabajos que pueden resultar interesantes para todo aquel que desee acarcarse al ámbito del hispanismo filosófico. De este modo, tengo la oportunidad de brindar un espacio y voz propias a estos jóvenes, que sin duda son el horizonte y porvenir del pensamiento actual, junto a dos colaboradoras de excepción, profesoras de la Universidad de Canterbury en Nueva Zelanda.

A la hora de editar el presente trabajo, he optado por mantener el formato que los colaboradores/as han estimado oportuno, sin por ello dejar de ser rigurosos tanto formalmente como epistemológicamente. De ahí el título de *Laboratorio de pensamiento*, porque para llegar a un auténtico conocimento es preciso experimentar, actuar, comprobar y discernir nuevas posibilidades.

Quiero dar las gracias a la Revista Babel (México) por su inestimable ayuda y apoyo para realizar dicho cuaderno y la Biblioteca Miguel de Cervantes, por el interés que ha mostrado en esta propuesta. También al personal de la Facultad de Filosofía de la USC, por su incansable búsqueda de excelencia académica.

Mª Aránzazu Serantes
Editora

Da importancia de dous caracois ou de como Martiño sepultou a Prisciliano

Alma López Vale

Universidade de Santaigo de Compostela

Resumo

Neste artigo preténdese amosar a relación que existiu entre súas das personaxes máis salientables da Gallaecia, facendo especial fincapé nas últimas investigacións e teorías acerca da figura de Prisciliano.

Palabras Clave: Gallaecia, Treveris, erexía

1. Introductio:

O estado actual da cuestión acerca da figura de Prisciliano e do priscilianismo ten dous polos. Por un lado temos que fai non moito (pouco máis dun ano) celebrouse en Santiago un congreso sobre dito tema, do que non saíron actas publicadas (cando menos de xeito notorio e difusión coñecida); e por outro lado temos que é un tema que sufriu revisión sobre os traballos realizados por Menéndez Pelayo –o que é de agradecer- e sobre todo ca descuberta feita por Divjak, o que permitiu un novo enfoque e actualización de contidos. Así, temos que con datas relativamente recentes (en torno ó ano 2000) publicáronse libros que versaron sobre a temática deste traballo. Sen embargo, a información adoita repetirse en todos eles, e as interpretacións suelen ser coincidentes, de xeito que case a única diferencia entre as obras de recente aparición é o modo de exposición, a orde e a interpretación (inda que moi reducida –dado o tema) dos autores.

É por todo iso polo que poderiamos centrarnos en tres autores principales para o estudo da figura de Prisciliano. En primeiro lugar a figura do profesor de Cambridge Henry Chadwick, que poderiamos considerar de vital importancia no referente ó cristianismo primitivo e ós movementos heréticos no mundo antigo e época Alto medieval. Temos, xa entrando en territorio peninsular, a figura de Mª Victoria Escribano, boa coñecedora da temática. E máis próximos a nós debemos facer referencia á figura de Xosé Chao Rego, filósofo e teólogo afincado en Santiago quen coñece ben a figura do bispo de Ávila. Chegados aquí cómpre facer referencia tamén o catedrático da Universidade da Coruña, Eduardo López Pereira, que tamén ten traballado o priscilianismo e a figura de Martiño de Dume.

Queda visto pois que o tema de Prisciliano e o priscilianismo non se ten esgotado, e que existe un intento recente por tratar de "facer xustiza" sobre quen será o primeiro mártir do brazo secular da igrexa e expoñer unha interpretación máis acorde cos datos históricos dos que contamos que a mera repetición das actas dos concilios acusatorios e condenatorios dos séculos cuarto e quinto.

***

Para a realización do presente traballo realizouse unha búsqueda bibliográfica considerada co coseguinte vaciado de información, se ben, é preciso sinalar que en casi ningún dos casos a información aparecia reflexada de modo satisfactorio para facer unha introducción ó tema a alguén que non tiña coñecemento algún da materia. Por ese motivo optouse aquí por facer unha narración cronolóxica en perspectiva lineal, de xeito que os acontecementos se fosen desgranando paso a paso e se puidese entender mellor o acontecido; pero dado que non só se tratará a figura de Prisciliano, senon tamén a de Martiño de Braga, e que o priscilianismo e o bispo de Ávila non son a mesma cousa, foi preciso facer apartados que separen as cuestións, sen por iso esquecer a intención de conxunto do traballo.

Deste xeito, primeiro farase unha exposición do contexto histórico-cultural de Prisciliano, seguida da crónica do autor referencial e do seu pensamento, co que o tema de Prisciliano e o priscilianismo debera quedar resolto. Tras iso pasarase a sinalar quen é Martiño de Dume ca fin de poder amalgamar os dous autores e ver como e por que a figura do bispo de Braga supón un punto e aparte na senda iniciada polo bispo de Ávila.

Tal vez se bote en falta que o tema do arrianismo e do maniqueismo non son tratados, pero é esta unha temática *ad latere* e a extensión e intención do traballo facían que a súa introducción aquí supuxese un enfoque totalmente diferente á pretensión do texto, facendo que se dirixise a temática hacia os estudos heréticos e a filosofía da relixión en detrimento de autores galaicos, que á fin e ó cabo é o obxetivo última deste traballo. A verdade é que a vinculación do priscilianismo cos movementos heréticos podería ser un tema interesnte pero desbordaría con creces a finalidade do presente traballo.

Non obstante, o tratarse dunha introducción á figura de Prisciliano e de Martiño de Dume e a súa posible unión (paradóxicamente des-unión) o máis axeitado é comezar polo contexto no que se xestou a cuestión.

2. Contextus:

O primeiro que cabe plantexar á hora de abordar calquera tema é a súa demarcación e ambientación nos diferentes planos (enténdase xeoespacial, social, político, cultural, relixioso...). Deste xeito, tentaremos principiar cunhas pequenas doses de pintura que lle dean color ó traballo. Para iso amosaremos a nosa paleta, que inda que non abundate en cantidade, procuraremos que sí sexa rica en cores.

É preciso remontarse uns cantos séculos atrás, en concreto tentaremos facer unha viaxe retrotraéndonos uns dezasete séculos, de xeito que aterramos en torno ó ano 380 da nosa era. Debemos ter en conta que nos atopámos nunha franxa cronolóxica distante da actual, e en consecuencia nunha realidade histórica e cultural diferente: Gallaecia.

O primeiro que cómpre lembrar, inda que sabido por todos, é que Gallaecia non é a nosa Galicia actual. Trátase dunha realidade administrativa froito da presenza romana na Península, e os seus límites xeográficos, inda que non de todo claros, poderiamos sinalar que abranguen un territorio superior ó actual. Deste xeito, englobaría a actual Galicia, ampliando a fronteira sur ata o Douro; e polo leste colleria unha extensión considerable de

Asturias, León e Zamora. Se ben, non entraremos en debates de límites territoriais, faremos nosa a interpretación de Tranoy.

Gallaecia é, xunto ca Lusitania, Tarraconense, Bética e Cartaxinense, unha das cinco provincias nas que administrativamente os romanos dividiron á Península Ibérica (a súa Hispania), que a súa vez estivo dividida en conventos (subdivisión administrativa de provincias). Correspóndenos aquí facer referencia á división territorial levada a cabo por Diocleciano no ano 305, de xeito que temos o *Conventus Lucensis* (con capital en *Lucus Augusti*, actual Lugo), o *Conventus Bracarensis* (con capital en *Brácara Augusta*, actual Braga) e o *Conventus Asturicense* (con capital en *Asturica Augusta*, actual Astorga). Á súa vez existe outra subdivisión en *populi* e *castella*, pero que non importan demasiado para o noso propósito, salvo sinalar que o nivel de ruralización, neste intre é enorme, e que iso será un factor fundamental para a expansión do priscilianismo e lento e, en inicio, feble asentamento do cristianismo.

Cómpre salientar, que xunto coa administración territorial, o Imperio trouxo consigo a construcción dunha importante rede viaria (ata un número de doce vías), a urbanización e creación de núcleos urbáns (en maior ou menor medida; e se ben os castros non desapareceron), a lingua, o dereito, e o que aquí máis nos interesa, a relixión.

É así como ó sustrato indíxena engádeselle toda unha serie de factores culturais novos, que como veremos, non en tódolos casos fraguan de xeito armonioso.

Finalizaremos o apartado aludindo ó plano relixioso, xa que na Hispania prerromana existía un culto indíxena propio e diferenciado por rexións. Para o caso da Gallaecia existía toda unha serie de divinidades autóctonas e uns ritos propios e característicos, dos que non quedan máis que algúns restos en inscripción de época romana nas que se fai alusión a divinidades indíxenas. Outra cousa sería aceptar a presenza de ritos celtas, como defende M.V. García Quintela. Pero non nos interesa, o único relevante aquí é sinalar que existía un culto relixioso previo á chegada dos romanos, con divinidades propias e tradicións e costumes de seu.

Por outra banda, a chegada do cristianismo a Hispania produciuse dende a provincia africana do Imperio Romano, e a data non pode ser anterior o século terceiro; máis ben debemos situala no cuarto, cando menos no referente á súa consolidación inicial. Este dato é importante xa que coincide co período cronolóxico que imos tratar no traballo.

Debemos ter moi presente que o cristianismo pasa de ser perseguido a favorecido, e isto no territorio do Imperio Romano, o que é un factor determinante para comprende-lo contexto de Prisciliano, sobre todo tendo en conta a coincidencia temporal dos feitos e a súa imbricación inexpugnable.

O escenario xeográfico da historia antiga do cristianismo coincide case exclusivamente co Imperio Romano, á vez que Xerusalén se foi desprazando como centro da cristiandade primitiva tralo ano 70 da nosa Era (ano da destrucción do templo), en pro de Roma –sobre todo esta-, Alexandría e Antioquía, sen esquecer a Éfeso e Mileto en Asia Menor, que na etapa inicial do cristianismo tiveron un peso e relevancia especiais. e a figura de Pablo de Tarso desenvolve un papel fundamental na expansión do cristianismo

dentro do territorio romano; importancia que non debe esquece-lo papel que os soldados e mercaderes desempeñaron fronteira adentro .

Un último apunte que debemos facer constar é que o latín sustituiu ó grego no século terceiro como lingua de escritura dos textos cristiás, sendo Tertuliano o primeiro teólogo que escribiría en latín.

3. Chronica Priscilliani:

Os datos que temos de Prisciliano son poucos, e da súa vida case todo son hipóteses. Non sabemo-la súa data de nacemento, inda que poderiamos situala non despois do ano 350 (por requisitos de idade -30 anos- para ser nomeado bispo, como xa veremos). Sabemos que pertencía a unha familia acomodada e máis ben pudinte e instruída (inda que como sinalaremos máis adiante, o seu latín é máis que dificil, tardío e "de provincia"). En concreto poderiamos decir que era "de familia conocida, enormemente rico, agudo, inquieto, elocuente, culto y erudito, con extraordinaria disposición para el diálogo y la discusión, feliz sin duda si no hubiera degradado su extraordinaria inteligencia (...) Podía mantenerse despierto largo tiempo, soportar el hambre y la sed, poco ávido de bienes, expresamente parco en su uso" (SULPICIO SEVERO). Non podemos estar seguros ó cen por cen da súa orixe galega, pero podemos supoñer unha orixe galaica, e en calquera caso, isto importa algo máis de dous caracois, inda que o Padre Feijoo manifeste o contrario. E importa non por cuestións nacionalistas senon que trátase dun dato históricamente chamativo e que axudaría a facer unha interpretación máis axustada do panorama cultural de Gallaecia; e en consecuencia aportaría máis datos fiables sobre un feito diferencial, a cuestión relixiosa e o pensamento, que á fin e ó cabo é o que aquí nos atinxe.

Sabemos tamén que non foi investido membro da Igrexa. Dato este importante, como veremos máis adiante. Sen embargo, sí que debeu ter unha grande capacidade de convocatoria e oratoria a pesar da súa presumible xuventude no momento máis crucial (e final) da súa curta vida.

Outro dos datos que de Prisciliano temos é que foi morto decapitado en Tréveris no ano 385, xunto con cinco seguidores seus. Todo isto sabémolo por medio de dous únicos documentos. Por un lado a crónica do asceta galo Sulpicio Severo, datada no ano 406, o que a sitúa vinteún anos despois do martirio de Prisciliano. Da outra banda temos o achádego feito por G. Schepss en 1885 na Biblioteca da Universidade de Würzburg, e publicado catro anos máis tarde que se acordou chamar *Tratados de Prisciliano*. No momento da descuberta, eran un feixe de manuscritos agrupados baixo o título xenérico de *incerti auctoris opuscula patristica*, composto por un códice, en pergamino de ovella que contiña once tratados (LÓPEZ PEREIRA: 1989, páx.54). A autoría de Prisciliano parece segura para algún deses once tratados, se ben hai algún caso no que tal vez a clasificación como priscilianista, en lugar de propiamente Prisciliano sexa máis axeitada. En calquera caso, é o único documento co que se ten coñecemento da doutrina de Prisciliano de xeito directo, e non por mediación de autores non priscilianistas ou antipriscilianistas. Os intentos por atopar algún exemplar nas bibliotecas e arquivos españois foi en balde; e a cuestión de cómo chegaron a Alemaña, non está de todo clara, inda que é posible que

pertencesen á abadesa dunha congregación tedesca, en virtude dunha suposta inscripción manuscrita que o orixinal parece amosar.

Agora ben. Dito o pouco que sabemnos da súa vida, é preciso facer un percorrido algo máis paseniño do proceso que deu lugar á creación do que os estudosos do tema consideran o primeiro martirizado polo poder civil (CHAO REGO: 1999)

O primeiro a salientar é que "Prisciliano é víctima da riqueza simbólica e do ambiente enrarecido" (CHAO REGO: 2002, páx. 52) que imperaban nas coordenadas tempo-espaciais sinaladas. Prisciliano era un "simple" bautizado, que cometeu o erro de pretender ensinar os textos bíblicos, comentalos e leer textos apócrifos nun momento no que a ortodoxia e heterodoxia non eran máis que pequenas diferencias de grao, ou mellor ainda, era unha competición a ver quen se facía nomear ortodoxia nun conxunto irregular de lecturas. O erro, diciamos foi usurpar (en certa medida) as atribucións episcopais, xa que ó proclamarse estudoso da Biblia pasou a categoría de doutor, sen se-lo.

Cómpre lembrar que é xusto neste intre cando, seguindo o modelo do Imperio Romano, a Igrexa crea o *Ordo Ecclesiásticus* (a carreira eclesiástica) que separa laicos e clero; e mesmo alto e baixo clero (CHAO REGO: 1999 páx. 62). E isto é un asunto importante se lembramos que a Igrexa tiña que gañar adeptos fronte o paganismo reinante, se ben, non poderiamos falar de triunfo de ningunha das partes xa que non existiu ruptura, senon transición paulatina, e imposición con pervivencias. Pero isto último correspóndelle á antropoloxía explicalo, e aquí non podemos centrarnos nese aspecto, non por non ser interesante, senon porque non temos tempo para unha abordaxe do tema dende a antropoloxía en vez de dende a filosofía.

É así como Prisciliano será acusado de usar escritos apócrifos. O problema non era lelos, xa que presumiblemente sería normal na época; senon que o problema era usalos e facer uso deles. Iso puña en perigo a estructura da Igrexa nun momento que unha fisura faría que se tambalease, xa que coma o cemento, se xurde unha pequena greta cando está a fraguar, as consecuencias porteriores poden ser fatais. Isto debeu ser o que pensaron algúns membros da Igrexa, como veremos.

Sen embargo, non foi esta a única causa inicial da que Prisciliano foi acusado. Sobre el caeran tres grandes delitos, a saber: declararse doutor sendo laico (é decir, o que xa sinalamos do uso da Biblia); darlle atribución ás mulleres na súa comunidade; e ser considerado asceta riguroso. Se ben, tornarán estas acusación por outras tres nas que a lectura de textos apócrifos se conserva pero engádense o delito de *maleficium* (maxia) e o de maniqueismo.

Agora ben, a terceira das acusacións é totalmente infundada, xa que os escritos de Prisciliano mostraron una postura oposta ó maniqueismo. Lembremos que se trata dunha doutrina relixiosa propia dos discípulos do persa Manés (ou Mani) no século III na que se defende a coexistencia e loita continua de dous principios opostos, o Ben (espíritu e luz) e o Mal (materia e tebras), e na liberación individual considerando inútil á Igrexa para a salvación. Sinalaremos aquí que, inicialmente, Agustiño de Hipona foi maniqueo. Pois ben, esta acusación é o resultado de pretender privar a Prisciliano da pertenza a comunidade eclesiástica (ESCRIVANO: 97, páx. 284). Por outra banda esta acusación, xunto coa de

maxia, supoñía na época a expulsión da cidade e confiscación dos seus bens (e xa dixemos que era de "boa familia").

No referente á lectura e eséxese dos libros sagrados (*Lectio Divina*), para o que Prisciliano celebraba reunións privadas con laicos e clérigos, supoñía que recoñecía a laicos o privilexio de impartir ensinanzas sagradas, tomando como precedente a acción apostólica; isto é, que sen ser investido sacerdote outorgábase o *charisma ueritatis* e a facultade de interpreta-las escrituras. Isto era contrario a emerxente Igrexa, e como xa sinalamos puña en perigo os seus piares; pero non só iso, senon que tamén iría en contra do concilio de Nicea (ano 325, é o primeiro concilio ecuménico da Igrexa, convocado polo emperador Constantino para resolve-la disputa doutrinal entre arrianos e ortodoxos acerca da persoa de Cristo e que congregou en Bitinia a 300 bispos que aprobaron a declaración de fe pola que se recoñecía a consustancialidade e se excomulgou a Arriano) Con isto, pódese entrever que os seus modelos eran os exemplos de asceticismo e profetismo recollidos do Antigo Testamento.

A acusación de maxia parece ser un mal entendido; non se trataba de maxia negra, senon de ritos propiciatorios de boas colleitas, amuletos...vixentes no imaxinario indíxena da época.

Chegamos así o día catro de outubro de 380, cando un sínodo de doce bispos condenarán algúns dos puntos dos que Prisciliano era acusado. Se ben, houbo membros da Igrexa que marcharon o primeiro día da celebración, ben por ser priscilianistas, ben por estar en contra do acto que se estaba a celebrar. A iniciativa foi tomada por Hixinio de Córdoba, e dita denuncia supoñía comprometer tamén os bispos Instancio e Salviano. Así pois, finaliza o concilio Caesaraugustiano cas acusacións de lectura de textos apócrifos, maniqueismo e *maleficium* (maxia). Se ben, quedou polo camiño a acusación de absentismo relixioso, inobservancia do calendario relixioso, e tentativa de crear liturxias paralelas (ESCRIVANO: 1997, páx: 282). Pero a conclusión que se pode extraer é que non existiu condena doutrinal, senon tan só unha "chamada á orde". Pero vexamos os oito cánones que chegaron ata nós froito de concilio de Zaragoza, e que foron asinados por Fitadio, Delfín, Eutiquio, Ampelio, Auxencio, Lucio, Itacio, Esplendonio, Valerio, Simposio, Carterio e Hidacio:

1. Que as mulleres fieis non se mezclen nos grupos doutros homes que non sexan os seus maridos.

2. Que ningén practique xexún os domingos nen se ausente da igrexa en Cuaresma.

3. Que quen reciba a eucaristía e non a consuma alí mesmo sexa anatema.

4. Que ninguén falte a igrexa nas tres semanas antes da Epifanía.

5. Os privados da comunión polos seus bispos non a reciban doutros.

6. Excomunión ó clérigo que para vivir licenciosamente quere facerse monxe.

7. Que ninguén se chame doutor sen ter o título.

8. Que as virxes consagradas ó Señor non reciban o velo ata a idade de corenta anos.

É agora cando Prisciliano máis os seus discípulos pretenden dar un golpe de efecto e intentan botar ocupar o posto do bispo Hidacio de Mérida, xogada que lles sae mal polo apoio que este recibe da xente. Este revés impúlsalles a que os dous bispos seguidores de Prisciliano, Instancio e Salviano o nomén bispo de Ávila no ano 381. Sinalaremos neste punto que como indica Xosé Chao, non se trataría da actual cidade de Ávila, senon que se trataría dun núcleo que posiblemente se hubicase no territorio da provincia romana da Lusitania ou no seu defecto na Gallaecia.

Con este movemento deron lexitimidade plena ós antipriscilianistas para voltar a tomar as rendas e xurde a acusación de usurpación de posto eclesiástico, o que xa son palabaras maiores. Se ben, as acusacións anteriores quedan esquecidas. Con isto, poderiamos pensar que a única fin era desfacerse da figura de Prisciliano, fose como fose, o que nos leva a pensar que supoñía unha ameaza para o sistema vixente, e que como xa sinalamos, se atopaba en fase de asentamento e consolidación. É decir, pode verse como unha querella entre heterodoxia e ortodoxia (SOTOMAYOR: 2003) (coa precaución xa sinalada con respecto á ortodoxia, que pode verse coma un tira e afloxa entre as heterodoxias do momento por ver quen se facía máis forte. A máxima ortodoxia que se podería considerar para o século IV é a de Ambrosio e Agostiño).

Contanos Sulpicio Severo que Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonoba xuntan esforzos para expulsa-lo bispos heréticos e obteñen un escrito do emperador Graciano para elo.

Namentres, Prisciliano e os seus seguidores buscarán apoio en Italia, para o que solicitan audiencia ante o bispo de Roma, Dámaso, quen denega a solicitude. Ante tal negativa, a opción seguinte é presentarse ante o bispo de Milán, que se mostraría inicialmente a favor de Prisciliano e con quen tería algún tipo de amizade. Pero nin sequera o propio Ambrosio de Milán quere saber algo do asunto. Na súa peregrinaxe pasarán por Aquitania onde deixarían a pegada da doutrina priscilianista; e foron expulsados de Burdeos por Elpidio.

Estes golpes fixeron que a comitiva que partira de Gallaecia buscase axuda na figura do *magister officiorum* do emperador, de nome Macedonio, quen con soborno ou sen el logra a anulación do escrito de Zaragoza (Caesar Augusta), co que os tres bispos recuperarían as sedes perdidas.

Agora tócalle a Hidacio de Mérida, quen axudado por Itacio de Ossonoba, moverá ficha. Pero nesta ocasión cambiará o estilo de xogo e deixará a autoridade eclesiástica e buscará axuda no poder civil. Lembremos que o poder civil e relixioso estivo separado ata a reforma levada a cabo por Gregorio VII no século XI, momento no que a Igrexa se fai co poder total. A única posibilidade que ve viable é acudir a xunto do usurpador, Máximo, que lograra facerse co dominio de Tréveris botando fóra o seu predecesor no ano 383. Así é como Máximo convoca ós acusados, de xeito que Prisciliano e os seus seguidores deben presentarse na cidade de Burdeos.

Chegados xa á cidade gala, Prisciliano e os seus compadecen ante o tribunal que os ha xulgar; se ben non se mostran convencidos e adoitan mostrarse descontentos coa autoridade que o tribunal representa, e manifestan o seu rechazo. O que nun momento se podería considerar lexítimo é un novo movemento estratéxico no taboleiro, resultou nefasto, xa que en vez de apelar o príncipe Máximo de Tréveris (a máxima autoridade civil da cidade na que se atopaban), piden axuda a Valentiniano II, emperador que morrería no 392 en circunstancias sospeitosas. Este acto fixo que se gañaran a animadversión de Máximo, quen considerou o feito unha afrenta persoal e acto de rebeldía que cuestionaba a súa lexitimidade.

Así, son levados a cidade renana na beira do Mosela. E como non resulta extraño agardar, foron acusados de *maleficium* (maxia), delito que tiña estipulada pena de morte. A decapitación parece ser a forma pola que optaron executa-la sentencia, perdendo a cabeza non só Prisciliano, senon tamén os clérigos Felicísimo e Armenio, os aristócratas laicos Latroniano e Asaviro, e a viúva Eucrocia. Cabe destacar, que os indicios existentes apuntan a que a confesión de boca de Prisciliano non saíu se non foi por medio da tortura, de xeito que contou tamén cos agravantes de nocturnidade, presenza de mulleres e nudismo ritual, o que contribuiría a deixar unha mancha na figura de Prisciliano, co que se podería pensar que os seus seguidores rexeitarían continuar polo camiño iniciado polo bispo de Ávila.

Pero a historia non remata aquí, ano 388 no *Codex Theodosianus* anúlase a sentencia de Tréveris; feito este que entra en contradición (ou cando menos en paradoxa) co feito de que os Pais da Igrexa Xerónimo, Agustiño e o noso patrón, Isidoro de Sevilla, xunto co Papa León I, difamaran a figura de Martir galaico. Na mesma liña, celébrase, en setembro do ano 400 un sínodo na cidade de Toledo, onde os clérigos asistintes, apoiados polo bispo Herenas aclaman o concilio de Nicea –ano 325- e rexeitan os escritos de Prisciliano, dos que xa non sabemos se quedaba algún nese intre, pero o caso é que fixeron que desaparecesen na súa totalidade, ou case. Uns anos máis tarde, no 407 condenarase a resposta dada en Zaragoza e Burdeos, pero non a de Tréveris.

Por outra banda, século e medio despois, alá polo ano 561 ten lugar un novo concilio, nesta ocasión en Braga no que se establecerán anatemas contra a figura de Prisciliano, e é aquí cando a figura de Martiño de Dume (Dumio) ou Braga entra en escea. Se ben, isto deixarémolo para un pouco máis adiante.

Antes de finalizar este aprtado, é preciso deixar sinalado que segundo a descuberta, relativamente recente, de Divjak, o priscilianismo non sería un feito aillado ou reducido ó noroeste peninsular nin tampouco limitado á poboación campesiña, como se podería pensar (e máis o ter en conta a obra de Martiño de Braga que máis adiante comentaremos), senon que a aristocracia hispana estivo comprometida co priscilianismo (SOTOMAYOR: 2003, páx. 470).

Agora ben, o límite entre Prisciliano e priscilianismo non resulta fácil. A idea inicial é que prisciliano é a propia figura iniciadora do "conflicto" e herexía; e que o priscilianismo foi o movemento que se creou trala súa morte (e non antes). Pero isto é bastante confuso, xa que a limitación das fontes e a súa natureza dificultan enormemente a cuestión. Noutras palabras. Xa falamos da escasez de fontes; pois ben, a meirande parte delas son de perspectiva antipriscilianista, e as que non o son (como é o caso do achádego de 1885) non

está de todo claro a autoría plena de Prisciliano, si na súa liña, pero non necesariamente do seu puño e letra. Así as dificultades para o seu estudo son enormes, e máis cando a traducción que en castelán existe non dista moito do orixinal en canto a dificultade do texto se refire (por iso neste traballo optouse por compaxina-la versión en castelán coa recente tradución ó portugués). Por certo, a primeira referencia explícita ó priscilianismo faise no ano 414 e a súa autoría correspóndelle a Agustiño (LÓPEZ PEREIRA: 85)

Deste xeito, podemos falar de dúas etapas ou fases antipriscilianistas. A primeira delas, máis ou menos tranquila, e unha segunda moito máis virulenta que coincide esta segunda co concilio de Zaragoza.

4. Cogitatum Priscilliani:

Como xa quedou dito, o pensamento de Prisciliano só o podemos coñecer mediante os seus once tratados, os cales G. Schepss chamou *Priscilliani quae supersunt. Recensuit Georgius Schepps. Accedit Orosii Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, e ós que tal vez poderiamos engadir os noventa cánones das cartas do apóstolo Pablo; se ben na análise do pensamento de Prisciliano, como viñemos a facer ata aquí, centrarémonos nos once tratados, inda que diremos unhas verbas dos cánones paulistas.

O códice atópase copiado en caracteres unciales sen puntuación nin espacios entre palabras (coma se de escrito grego se tratase) e a unidade das once pezas é sen dúbida priscilianista. Son, na actualidade, dezaoito cadernos, inda que tivo máis que se perderon en época temprá e inda dos que quedan hai espazos en branco na fin e principio de algúns tratados. En contra do que Schepps pensou, hoxe non se cree que a autoría sexa dunha única pluma, senon que serían diferentes autores.

Os tres primeiros tratados, independientes do resto e seguindo orde correlativa, son: "Libro Apoloxético", que é unha defensa da ortodoxia do grupo (enténdase do seu círculo) e do seu lider recoñecido. O segundo é o "Libro ó bispo Dámaso" que é unha defensa priscilianista do grupo que "peregrinara" a Roma tras o rescrito de Graciano polo que quedaran expulsados das súas dióceses. O terceiro é o "libro sobre a fe e os apócrifos", do que falta o principio e onde se defende con habilidade e elegancia o dereito dos cristiáns instruídos a ler textos apócrifos con discreción..

Os oito tratados restantes forman un grupo de textos coa intención de preparar a Pascua; así, o cuarto titúlase "Tratado da Pascua", o quinto "Tratado da Xénese", e versa acerca da interpretación bíblica; o sexto é o "Tratado do Éxodo", que non é outra cousa que unha interpretación espiritual do Libro Sagrado; o sétimo é o "Tratado do primeiro salmo"; o oitavo é "eséxese do salmo terceiro", o noveno pretende comenta-lo salmo 14 pero non chegou ata nós máis que moi esnaquizado; o décimo é "Tratado ó pobo" co tema da Guerra Santa de fondo; e finalmente unha oración litúrxica para bendecir os fieis (CHAO REGO; 2002).

O primeiro dos once tratados é o máis importante do códice, á vez que o máis longo e o que resulta máis doado de situar, por iso lle adicaremos unhas poucas liñas máis.

O seu título "Liber apologeticus" asignado por Schepps non fai xustiza ó seu contido. É unha defensa da ortodoxia priscilianista nun estilo moi persoal; dirixido a un grupo de bispos ós que roga que consulten ós seus irmáns no episcopado. É unha resposta amarga á acusación formulada por Itacio de participar en cerimonias máxicas con campesiños. A autoría de Prisciliano é máis que controvertida, neste caso, xa que de ser feito polo bispo de Ávila, poderíase agardar que tivese máis razoamentos do tipo contidos na petición a Damaso (queixas de procedemento legal contra a conducta de Hidacio de Mérida) e non sendo unha confesión de fe e condena do maniqueismo, e negación de que os priscilianistas usen un quinto evanxelio. (CHADWICK: 78).

Podemos apreciar, a primeira vista, que Prisciliano asemella ser un "hiperbíblico" o que X. Chao xustifica dada a propia natureza do cristianismo coa denominación de relixión Revelada e que se fundamenta nun Libro Sagrado. Por outra banda, na lectura da Biblia existen tres dimensións posibles. A primeira delas tería un sentido literal, ou *somático,* correspondente ó corpo; a segunda sentido *psiquico*, correspondente á alma, e o terceiro *espiritual*, que tería que ver co pneuma ou espíritu. Con isto eliminaríase a posibilidade de obxetivación na lectura bíblica. Se ben, a doutrina de Prisciliano céntrase, ou baséase, na *lectura espiritual* da Biblia.

No referente á antropoloxía, Prisciliano considera o ser humán un microcosmos en tensión dialéctica. Considera que o mundo foi creado, polo que tivo un inicio e descalifica a quen lle atribúe propiedades divinas ó sol e á lúa. Cómpre sinalar que non cre na maldade innata do ser humano, senon que pola contra considera que se fai mal, pero que non nace así. É, o ser humano, ante todo, vontade para Prisciliano, pero vontade libre; é posible a elección, pode escoller, e o pecado é froito da opción de escoller que ten.

No referente á alma, Prisciliano considéraa unha substancia divina que entra na carne cunha marca divino, *quirógrafo*, que non é negativa, senon divina e en todo isto non é posible atopar unha dicotomía da que foi acusado, senon máis ben que en Prisciliano o que se aprecia e tricotomía, bíblica por certo: corpo, alma e espíritu.

Podemos concluir afirmando que o que máis se repite nos tratados é "purificade as vosas almas pola obediencia á fe" (Pedro, I, 22), porén, o que se aprecia é unha alta espiritualidade de fondo, que non descansa sobre un dualismo gnóstico. Por outra banda, o estudo da Biblia é fundamental para o ascenso polo camiño da santificación, cuestión que como xa dixemos era a tónica xeral en Prisciliano a quen chegamos a acusar de "hiperbíblico".

En canto as epístolas, ou máis ben os cánones sobre as catorce epístolas paulinas (o que supón a inclusión da carta ós Hebreos), incluen un prefacio do propio Prisciliano a un amigo anónimo que solicitara tratar o tema para ter un breve sumario del. Así, temos un grupo de textos paulinos ós que se fai referencia mediante un sistema de divisións creado por Prisciliano agrupados baixo encabezamentos teolóxicos. Antes de seguir debemos sinalar que o chegado a nós é unha recensión correxida dun tal "bispo Peregrino" de quen non sabemos nada máis que que fixo un bo traballo e que o texto non contén ningunha herexía.

5. Martinus Episcopus:

O texto que imos tratar para ver a figura (e pensamento, na medida do posible) de Martiño de Dume (ou Dumio) é a súa obra *De correctione rusticorum*. Se ben, antes diremos algunhas palabras acerca do autor.

Martiño de Dume porque alí chegou polo ano 550, supostamente dende a actual Hungria, en concreto dende a cidade de Panonia, e onde ó arribar fundou un mosteiro do que se faría abade e bispo no 556. Nese mesmo ano asistíu ó I concilio de Braga e no 472 presidirá o II concilio de Braga. Morrería no 579 nun moménto álxido do reinado suevo da Península Ibérica.

No referente á obra, temos que sinalar que non ten título, pero que se coñece coas primeiras palabras do texto. A súa finalidade era denunciar as continuas prácticas pagás e exhortar ós fieis a afastarse do mal; tarea esta que se facía os días previos á Pascua. Así, e con carácter epistolar, e dirixido a un público humilde, xurde *De correctione rusticorum*, xusto nun ambiente no que os suevos se converteran ó arrianismo, o cristianiosmo estaba en fase de expansión tanto no Imperio coma concretamente dentro de Hispania, na Gallaecia existía unha mistura de crenzas e costumes pagás con parte da ortodoxia cristiá. O uso de amuletos, a astroloxía e os encantamentos eran normais estre as xentes do rural do nordeste peninsular e a Igrexa consideraba pertinente, e urxente, reconducir esas prácticas e instruir os "feligreses" na doutrina ortodoxa e facer que esquezan as tradicións e costumes pagás.

Como non podía ser doutro xeito, a linguaxe na que está escrito é sinxela, e a información aparece condensada, resumida; sendo así anteponse o utilitarismo de facerse entender á creación literaria (LÓPEZ PEREIRA: 1996). A intención de fondo, non é pois, literaria, canto doutrinal e catequético. E é precisamente así como debe ser interpretado ó texto, na finalidade de evanxelizar e no contexto histórico, social e relixioso que viñemos sinalando ata o momento.

Feitas xa as presentacións pertinentes, é hora de pasar a falar do texto en sí e do seu contido. Ó comezo do discurso, Martiño sinala que a súa andadura comezará polo principio dos tempos, de xeito que recurre á creación dos anxos e demos (se ben, sinalará diferencia entre o diaño e os demos, con relación de subordinariedade. Serán estes demos quen se farán pasar por deuses pagás (na interpretación de Martiño para os campesiños). Deste xeito, está a asociar os deuses da tradición greco-latina que os habitantes da Gallaecia empregaban e incluso rendían culto co mal dentro do cristianismo.

Sen embargo, o panteón greco-romano non é o único que se ve atacado, senon que Martiño fai alusión a divinidades indíxenas, como deuses das augas (neste caso Lamias), das que non temos información; ás Ninfas e ás Dianas (plural da deusa Diana), e incluso a divinidades naturais como árbores, rochas... E deste xeito é como Martiño ataca as crenzas á marxe do cristianismo, na procura de que as asocien co mal e deixen de lado esas práctica e crenzas discordantes coa ortodoxia que evanxeliza.

Por outra banda, cómpre sinalar que xunto ós deuses están tamén os ritos, coma por exemplo a práctica , nas calendas de xaneiro, de adorna-la mesa e a casa con flores e loureiro.

Temos tamén á práctica dos agoiros, os encantamentos de herbas, o pé que un bota primeiro o día que sae de viaxe, o acender velas nos camiños en onra os *Lares Viales*...

6. Priscillianus adversus Martinus:

Non se trata dun combate nin dun agón; sen embargo, a estas alturas non costará moito entrever, tendo ben presente o contexto no que se enmarcan os textos comentados neste traballo, que a obra de Martiño de Dumio pon, en certa medida, fin á figura de Prisciliano. Non quere esto decir que *De correctione rusticorum* poña carpetazo a Prisciliano (e non porque como sinalan algúns autores o priscilianismo chega ata os nosos días), senon porque como sinala J.C. Bermejo Barrera o falar do paso do Mito ó *Logos*, esto non se produce de xeito radical, senon que cada vez en menor medida seguen a existir "pervivencias" e con ilo coexisten dúas realidades que na maioría dos casos, dende a filosofía, se consideraron antagonistas e incompatibles.

Prisciliano, a pesar do intento de Martiño, tal vez seguise latente, inda que fose catatónicamente, pero o que sí é certo é que o bispo de Ávila non seguiu a ortodoxia, e en certa medida facía uso de tradicións pagás, mentres que a finalidade do texto de Martiño é poñer fin a esa dualidade no culto e facer que a ortoxia cristiá impere. Se ben, como xa sinalamos para o caso dos mitos, a realidade adoita ser máis complexa e a pervivencia (por favor, non no sentido de supervivencia do evolucionismo antropolóxico) das tradicións pagás non desapareceron co esforzo do bispo de Braga.

7. Conclusio:

Como se pode deducir a partir da exposición anterior, Prisciliano foi víctima dos temores da ortodoxia nacente, que para poder constituírse con forza necesitaba eliminar por calquera vía tódolos posibles enemigos. Porén, foi unha de tantas mentes ou correntes esmagadas polo poder dunha ortodoxia que sempre utilizou como única arma a supresión de calquera pensamento que non se axustase ou representase un perigo potencial para ela. Resulta curioso ver como un dos grandes Padres da Igrexa, a saber: Agostiño, que fora maniqueo, atacou con tanta forza a Prisciliano. En lugar de verse como referente e crer que o bispo de Ávila estaba nun paso intermedio necesario superar cara a ortodoxia, criticou duramente este aspecto do heterodoxo, aspecto ademáis, totalmente infundado.

Parece acertado pensar que Prisciliano contou con bastantes seguidores e que a súa interpretación do cristianismo se debía estar extendendo con relativa rapidez a xuzgar pola insistencia da ortodoxia por desacreditalo e borralo do mapa. Á ortodoxia, que só vía dous camiños para erradicar unha posible herexía: facer pasar polo aro ó representante e que pedira perdón volvendo á senda "do ben" ou esmagalo, non lle quedou no caso de Prisciliano opción. Era necesario eliminalo antes de que o seu prestixio e aceptación medrasen demasiado. Cando menos, neste caso, somentes morreron uns cantos –non por iso menos malo-, non coma no caso doutras grandes herexías nas que os mortos se poden contar por ducias, ou quizais por centos...

INDEX LIBRORUM CONSULTATUM:

Arias Vila, F. (1992) *A romanización de Galicia*. Vigo, A Nosa Terra.

Bermejo Barrera, J.C. (1987) *Mitología y mitos de la Hispania prerromana I*. Madrid, Akal.

Chadwick, H. (1978) *Prisciliano de Ávila Madrid*, Espasa-Calpe

Chadwick, H. (1991) *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*. Great Britain, Variorum.

Chao Rego, X. (1999) *Prisciliano. Profeta contra o poder*. Vigo, A Nosa Terra.

Chao Rego, X. (2002) *Prisciliano.* A Coruña, Bahía.

Deschner, K. (1991) *Historia criminal del cristianismo*, *Vol. II*. Barcelona, Ediciones Méndez Roca

Escribano, M.V. (1997) "Igrexa e herexía en Galicia: o priscilianismo", en *O feito diferencial galego*. Santiago, USC.

López Pereira, J.E. (1985) "Prisciliano de Ávila y el priscilianismo.Desde el siglo IV a nuestros días: rutas bibliográficas". En *Cuadernos Abulenses*, 3.

López Pereira, J.E.(1989) *O primeiro espertar cultural de Galicia. Cultura e literatura nos séculos IV e V*. Santiago, USC

López Pereira, J.E.: (1996) *Cultura, relixión e superstición na Galicia sueva. Martiño de Braga. De correctione rusticorum*. A Coruña, UDC.

Markschies, C. (2001) *Estructura del cristianismo antiguo*. Madrid, Siglo XXI

Momigliano, A. (1996) *De paganos, judíos y cristianos.* México, FCE

Prisciliano (2005) *Tratados*. Trad. De Ricardo Ventura. Portugal, Imprensa Nacional

Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (Coords.) (2003) *Historia del cristianismo, I. El Mundo Antiguo*. Granada, Trotta-Universidad de Granada.

Sulpicio Severo (1987) *Obras completas*. Edición de Carmen Codoñer. Madrid, Tecnos.

Tranoy, A (1981). *La Galice Romaine*, París, Centre Pierre.

VV.AA. (1996) *Nova Historia de Galicia*. Oleiros, Tambre.

VV.AA. (1998) *Historia de la Edad Media*. Barcelona, Ariel.

DOS IDEAS DE ESPAÑA EN 1932: ORTEGA Y AZAÑA

Gonzalo Mata García

Universidad de Santiago de Compostela

Resumen

Este artículo pretende relacionar las figuras de Ortega y Gasset y M. Azaña a partir de un discurso parlamentario y completarlo con la idea que el pensador madrileño tenía de España en el conjunto de su obra, para lo que se tomará como referencia *España Invertebrada*.

Palabras Clave: España, Segunda República, filosofía.

1. Introducción: contexto histórico-cultural

Tras las elecciones municipales de 1931, el fervor popular lleva a que caiga el régimen dictatorial de Primo de Rivera y se proclame la Segunda República. Ésta, en su breve existencia, verá constituir a dos gobiernos. En primera instancia será don Niceto Alcalá Zamora quien la presida y tenga como jefe del Gobierno a Manuel Azaña; y con esta plana mayor discurrirán los años del llamado bienio social-azañista (1931-1933), y que serán los que aquí nos interesen.

En este período se sucederán tres acontecimientos política y socialmente relevantes. El primero de ellos tendrá lugar el 10 de agosto, y es el intento de sublevación dirigido por el general Sanjurjo para derrocar al gobierno republicano. Sin embargo la operación non saldrá como estaba planeada y la firmeza ante los disparos que se escucharon por las calles de Madrid y la defensa de los edificios gubernamentales acabarán por sofocar el fallido Golpe de Estado. El general Sanjurjo será detenido y condenado a muerte por fusilamiento, aunque dicha sentencia nunca será ejecutada, bien por la negativa de Azaña, bien por algún tipo de influencia nunca confirmada.

Tras esto existirán dos temas que se debatirán tanto en las Cortes como en la calle, a saber: el estatuto de autonomía de Cataluña y la ley de reforma agraria. Ambos serán aprobados pero no seguirán el planteamiento inicial y el primero de los asuntos suscitará intervenciones que dejarán ver unas argumentaciones sustanciosas, con un contenido cultural y filosófico reseñable y una oratoria que hace décadas dejó de escucharse en la Carrera de San Jerónimo.

El día 10 de junio de 1931 tendrá lugar en Núria la primera reunión que iniciará la cuestión del estatuto; el cual seguirá su cauce (local, provincial) hasta que el 2 de agosto sea aprobado en plebiscito. Tras ello, el 14 de agosto se entregará el proyecto al presidente de la República, quien lo hará llegar a las Cortes para su debate y votación.

En este interregno, tendrán lugar una serie de debates parlamentarios, y aquí nos centraremos en los mantenidos por José Ortega y Gasset y Manuel Azaña, por su enfrentamiento y contenido. Si bien, antes de continuar, señalaremos que finalmente el estatuto será aprobado el 9 de septiembre con 334 votos a favor, 24 en contra y unas 100 abstenciones, no sin sufrir modificaciones que eliminaron la autodeterminación catalana y concedieron cierta autonomía.

2. El discurso de Ortega:

El 13 de mayo tendrá lugar la intervención en el congreso de un diputado, por libre, por la provincia de León: José Ortega y Gasset. El discurso, de naturaleza doctrinal, se vio incitado por la previa intervención de Companys, y se centrará en el problema catalán, considerando lo más inmediato el proyecto del estatuto. Aquí, Ortega se mostrará contrario al artículo primero del primer capítulo, ya que considera grave la intención con la que ha sido presentado el estatuto, y estará en contra de que planteen el problema como necesitado de solución de raíz, sin pararse a tratar el problema en sí y a cuestionar si se trata de un asunto a tener en cuenta o no. Con esto, Ortega lo que pretende es mostrar que no se trata de un tema pertinente de ser tratado por la clase política, de modo que le resta legitimidad y lo relega a una mera cuestión social (y no política), de modo que no tenga repercusión explícita en todo el territorio nacional.

No obstante, la solución que el catedrático de metafísica propondrá pasa por no considerarlo un problema resoluble, sino solamente conllevable, por ambas partes; esto es, recíprocamente, ya que se trata de un problema perpetuo (idea que también veremos aparecer en *España Invertebrada*) que ha sido siempre, incluso con anterioridad a la unidad peninsular y seguirá siéndolo. Se trata, a ojos del filósofo madrileño, de un fenómeno que se ha dado con mucha frecuencia, tanto en España como en Europa (salvo en Francia). Lo denominará Nacionalismo Particularista, que define como "un sentimiento de dintorno vago, de intensidad variable, pero de tendencia sumamente clara, que se apodera de un pueblo o colectividad y le hace desear ardientemente vivir aparte de los demás pueblos o colectividades (…) Y no se diga que es, en pequeño, un sentimiento igual al que inspira los grandes nacionalismos, los de las grandes naciones, no; es un sentimiento de signo contrario"[1]. Del mismo modo, considera que en un pueblo tocado por el particularismo se dan dos tendencias, a saber: la sentimental, que impulsa a vivir aparte (y a la que el propio Ortega se opone), y la de razón, que le fuerza a vivir con los otros en unidad nacional (la que Ortega defiende y considera aceptable); no obstante, la culpa de que predomine una u otra tendencia no la tendrá persona alguna, sino que se trata del carácter mismo del pueblo.

Tras esta introducción que Ortega realiza, procede a sacar a la luz el argumento histórico, lo que le lleva a mediados del siglo XV, cuando ningún rey quería a Cataluña bajo sus dominios.

Por otro lado, lamentará que en los nacionalismos (lo que considera un sentimiento) siempre hay alguien que se encarga de traducirlo en concretísimas fórmulas políticas (sentimiento común, discrepancia política). Así, el problema catalán lo presenta la

[1] Ortega y Gasset, J. y Azaña, M.: *Dos visiones de España*, Madrid, Galaxia-Gutemberg, 2005 pág.: 33

minoría que quiere vivir aparte de España. Frente a ello están los españoles que consideran a Cataluña parte de España.

Por todo esto, no es partidario de otorgar soberanía alguna a Cataluña, ya que se trata de la voluntad última de una comunidad, lo que llevaría a la catástrofe nacional, algo así como una "invitación al suicidio". No obstante, le abre las puertas a la autonomía, como cesión de poderes, aunque dicha propuesta no fue escuchada, inicialmente, en la cámara.

Finalmente, en la tercera parte del discurso, pide a todos los partidos que se pronuncien al respecto, sobre todo al partido socialista (dado su elevado peso político en la formación de gobierno), a la vez que hace una llamada ante lo que considera un error léxico-jurídico en uno de los artículos del estatuto, al decir "ciudadanía catalana", ya que lo considera la pertenencia directa al Estado. Termina con alusión al tema de la educación y de la enseñanza, en donde defiende que convivan dos instituciones educativas al tiempo (la española y la catalana en el mismo territorio) y una hacienda que otorgue dinero suficiente a Cataluña pero sin ir en detrimento de la economía española[2].

Enlazando con lo anteriormente expuesto, podemos apreciar como en *España Invertebrada*, Ortega cosidera que España está enferma, aunque la solución no pasa por echar una mirada a Europa, ya que en ésta el síntoma más elocuente de su enfermedad es la "ausencia de una ilusión hacia el mañana"[3] ("Europa padece una extenuación en su facultad de desear que no es posible atribuir a la guerra" en referencia a la I Guerra Mundial). Así, la solución a los problemas políticos pasa, al igual que vimos en el discurso anterior, por distanciarse de ellos y proporcionarles una perspectiva histórica. A esto debe añadirse la idea de que Ortega consideraba a España atrasada –con respecto a Europa- (y no sólo enferma) ya que los intelectuales no podían dedicarse plenamente a su actividad, sino que debían compaginarla con la política[4].

La esencia del particularismo la ve como que cada grupo (considera España un grupo de "compartimentos estancos", a la vez que "la incorporación en que se crea un gran pueblo es principalmente una articulación de grupos étnicos o políticos diversos"[5]) deja de sentirse a sí mismo como parte y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás. En esta línea, el nacionalismo lo ve como una continuación del particularismo; si bien, junto al particularismo de las provincias considera que existe uno más importante: el de las clases sociales.

Para finalizar esta apartado, cabría señalar que "una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos"[6], aunque España vive entregada al imperio de las masas, no existe una minoría que dirija, no existe organización. Esto nos lleva a contemplar la idea de que España se encuentra en una época de decadencia, ya que éstas se caracterizan porque la minoría directora de un pueblo –la aristocracia- ha perdido sus cualidades de excelencia, aquellas precisamente que

[2] Para la introducción histórica podría recomendarse la *Historia contemporánea de España*, de Javier Paredes (dir.), Barcelona, Ariel, 2004; o la homónima de J.L Comellas, Madrid, Rialp, 2002, por poner sólo dos ejemplos.
[3] Ortega y Gasset, José: *España Invertebrada.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2002. pág.:93
[4] Marichal, Juan: *El intelectual y la política. Unamuno, Ortega, Azaña, Azorín.* Madrid, CSIC, 1990
[5] Ortega y Gasset, José: *España Invertebrada.* Op. Cit. pág.: 137
[6] Ibídem, pág.: 167

ocasionaron su elevación. Ya al final señala: "la burguesía española no admite la posibilidad de que existan modos de pensar superiores a los suyos ni que haya hombres de rango intelectual más alto que el que ellos dan a su estólida existencia"[7].

Frente a esta visión de unidad, que concede unos pocos privilegios a Cataluña, pero no le otorga la soberanía y que pone ante todo el "bien" de la mayoría y que recupera la oposición que Ortega había mostrado en el momento de redactar la constitución para la República de que tuviese carácter federal, se encuentra el posicionamiento del entonces presidente del gobierno republicano, que como veremos aparenta ser pro-catalanista, cuando pasará a la historia (a alguna historia) por ser enemigo de Cataluña.

3. La oposición a Ortega: el discurso de Azaña

El discurso de Manuel Azaña comienza señalando que el clima que se mantiene con respecto a la cuestión del estatuto es saludable, dada la naturaleza de debate abierto, aunque lo considera más extenso que profundo.

Su posicionamiento, indica, no puede ser contrario al estatuto en nombre del patriotismo, ya que se trata de una disposición de ánimo que impulsa a sacrificarse en aras del bien común; nos encontramos a 27 de mayo de 1932. Por ello, e incurriendo en una falacia de *petitio princii*, señala que ante un problema como este (aquí está la falacia, pues considera la existencia de un problema) hay dos o más soluciones, descartando al patriotismo entre ellas por no ser una cuestión monopilizable (desde la unidad nacional o desde Madrid, se entiende).

Continúa mencionando explícitamente el discurso de Ortega, y acepta que sea un problema que tenga que conllevarse, pero niega que sea una cuestión insoluble. Y si Ortega se remontaba al siglo XV para su explicación histórica, Azaña se remonta a la Roma clásica e indica que no sabe cómo un procónsul romano se comportaba con respecto a la provincia tarraconensis (en clara alusión al desinterés que mostraron los monarcas por Cataluña). Del mismo modo apela a los grandes momentos de silencio en la historia para indicar que no siempre se trató de un tema presente, y que cuando aflora debe ser porque se trata de una cuestión de carácter político (naturaleza que Ortega pretendía eliminar para pasar por encima del tema). Continuando con la lección magistral de historia, Azaña menciona que el primer Borbón (Felipe V) ya había pensado en zanjar el problema, y que la pretensión de Cataluña es legítima, ya que lo único que solicitan es "queremos vivir de otra manera dentro del Estado español" y apela a ser consecuentes con el momento presente. Aquí recapitula toda la perspectiva histórica esgrimida y hace una defensa de naturaleza doble, ya que apoyándose en la República defiende la posibilidad de que Cataluña tenga su estatuto (en clara oposición a los regímenes monárquicos previos –hará referencia explícita a los Reyes católicos, quienes realizaron una agrupación peninsular con la corona como único eje vertebrador, y central- que no solucionaron o no contemplaron el problema).

---

[7] Ibídem, pág.: 210. Vid: Chueca Goitia, F. "*España Invertebrada*, sesenta años después", en *Cuenta y razón,* Nº 11, 1983. pp.: 57-68; en concreto las pp.: 66 y 67

Continua señalando que la condición de español no depende del régimen político, pero tampoco dice de qué depende; para acto seguido señalar que no puede ser Castilla quien confisque las libertades del resto, en clara referencia a *España Invertebrada* que centraba en la corona de Castilla toda la explicación. No obstante, se ampara en la constitución vigente, que no permite la dispersión de la unidad española, de modo que no se correría riesgo alguno aprobando el estatuto, a lo que añade que la intención de Cataluña no es separarse de España, sino permanecer dentro del Estado.

Finaliza aceptando algunas modificaciones, a la luz de las sugeridas, apelando a que las discrepancias surgieron al hilo de la fecha de redacción del estatuto, ya que se tenía en mente una república federal que finalmente no fue la constitución aprobada.

Visto el presente discurso podría pensarse que Azaña se muestra un fiel partidario y defender de la causa catalana, más si cabe cuando se confronta con el discurso de Ortega. No obstante, la realidad parece mostrarse algo diferente: Azaña es, o ha sido durante muchos años, considerado un enemigo de Cataluña desde dentro de la óptica catalana. Por ello, intentaremos mostrar, sucintamente, una visión algo más global del político madrileño.

Azaña consideró necesario remontarse a la tradición del "gran Estado español del Renacimiento" para realizar una política de hombres modernos; consistía en "renovar la historia de España, sobre la base nacional de España, obstruida, maltratada desde hace siglos"[8]. Su objetivo era una liberación de energías sometidas por potencias ajenas –la Corona, la Iglesia, el militarismo y el caciquismo- que han desviado el curso histórico de la nación española, separándola del cauce general de la civilización europea[9]. Pero tal vez resulte más claro si tenemos presente que en los últimos días de la dictadura de Primo de Rivera, Azaña vio clara la necesidad de contar con el apoyo catalán y así lo hizo patente en sus discursos ante intelectuales catalanes; con ello aseguraba una fuerte alianza de republicanos, socialistas y nacionalistas catalanes, lo que le propiciaba un respaldo considerable de cara a un giro en la política nacional que tanto ansiaba. Así se entiende, que una vez establecido en el poder, no pudiese dar la espalda a la cuestión catalana, ya que en juego estaba su credibilidad como político y la estabilidad del régimen republicano. Sin embargo, la revuelta catalana de octubre de 1934 cambió las tornas. El encarcelamiento del propio Azaña, y de Companys, por la derecha avivó a la izquierda y reforzó su postura como mártires de las libertades. Su regreso al poder se caracterizó por una postura expectante y desconfiada hacia los nacionalistas y los propios socialistas. Con el golpe militar de julio del 36, Azaña consolida su imagen de consenso nacional, motivo que crispó levemente, pero que aumentó con la consideración de que habiendo resistido Cataluña al levantamiento, Azaña continuase con su idea de un discurso españolista, lo que se mantuvo una vez que dimitió de su puesto y se exilió en Francia[10].

Aunque más propio del anecdotario, pero susceptible de múltiples interpretaciones (desde diferentes puntos de vista), podemos recordar que Azaña, una vez que se vio obligado a exiliarse tras los fallidos intentos de pacificar la situación, fue

[8] Discurso de Manuel Azaña, Valencia, 4 de abril de 1932; en Azaña, M.: *Discursos políticos*. Barcelona, Crítica, 2004.
[9] Santos Juliá: *Vida y tiempo de Manuel Azaña*. Madrid, Taurus, 2008
[10] Contreras, Josep: *Azaña y Cataluña. Historia de un desencuentro*. Barcelona, Edhasa, 2008

seguido, ya en territorio francés por personal fiel al "Generalísimo" hasta que los lazos con la Alemania nazi, que estaba invadiendo Francia, hicieron que fuese arrestado por la *Gestapo*, lo que motivó la intervención del embajador de México en el país galo, Luís Rodríguez, quien lo refugió, junto a otros exiliados españoles en un hotel de Montauban, donde poco después fallecería.

Bibliografía:

Azaña, M.: *Discursos políticos*. Barcelona, Crítica, 2004

Chueca Goitia, F.: "*España Invertebrada*, sesenta años después", En *Cuenta y razón*, Nº 11, 1983. pp.: 57-68

Comellas, J.L.: *Historia contemporánea de España*. Madrid, Rialp, 2002

Contreras, Josep: *Azaña y Cataluña. Historia de un desencuentro*. Barcelona, Edhasa, 2008

Marías, J.: *Ortega*, 2 Vols. Madrid, Alianza, 1983.

Marichal, J.: *El intelectual y la política. Unamuno, Ortega, Azaña, Azorín*. Madrid, CSIC, 1990

Ortega Díaz-Ambrona, J.A.: <<La "España Invertebrada" de Ortega y las identidades colectivas en la España actual>>, Conferencia relatada en el Ateneo de Cáceres el 20 de mayo de 2006.

Ortega y Gasset, J.: *España invertebtada*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002

Ortega y Gasset, J. y Azaña, M.: *Dos visiones de España*. Madrid, Alianza-Gutemberg, 2005

Paredes, J.: *Historia contemporánea de España*. Barcelona, Ariel, 2004

Santos Juliá: *Vida y tiempo de Manuel Azaña*. Madrid, Taurus, 2008.

¿Quiénes son los Bienaventurados?: la perspectiva de María Zambrano

por Mª Aránzazu Serantes

Universidad de Santiago de Compostela

A mi abuelo José, *in memoriam*

(Algún día volveremos a vernos)

Hace falta toda una vida para aprender a vivir- Séneca

"*Dichosos los que tienen espíritu de pobres, porque de ellos es el Reino de los Cielos.*

Dichosos los que lloran, porque ellos serán consolados.

Dichosos los no violentos, porque ellos heredarán la tierra.

Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.

Dichosos los misericordiosos, porque ellos alcanzarán compasión.

Dichosos los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios.

Dichosos los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios.

Dichosos los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos eres él Reino de los Cielos.

Dichosos vosotros cuando os injurien, persigan y calumnien de cualquier manera por mi causa: alegraos , porque grande será vuestra recompensa en los Cielos; del mismo modo persiguieron a los profetas anteriores que la vosotros.

(Mt 5, 1-12)".[1]

1. Las bienaventuranzas como camino de contemplación

El fragmento bíblico que encabeza el presente artículo es muy conocido, al igual que su contexto, que segundo la traducción del texto griego, afirma que Jesús subió al Monte Sinaí. Dicho emplazamiento, tiene un significado espiritual de gran hondura porque describe un camino místico en el que se ve a Cristo como centro que une en sí el cielo y la tierra, erigiéndose cómo *Señor del horizonte*.[2]

[1] Traducción del gallego tomada de la 2ª edición de la *Biblia en galego*, SEPT, Vigo,1992, pp.1389-1390.

[2] Para María Zambrano: el horizonte es él último límite de la libertad; al avanzar, desplazarse, su ser inalcanzable crea camino, es su posibilidad y exigencia. Cfr. M. Zambrano, *Obras reunidas*, Aguilar, Madrid, 1971, p.80.

Mas las bienaventuranzas no figuran sólo en este pasaje del Evangelio. En los Salmos también se encuentran, de continuo, estas expresiones.[3] Anselm Grün dice que para S. Agustín "las bienaventuranzas no solo son virtudes, sino también dones divinos. Las relaciona con los siete dones del Espíritu Santo anunciados por el profeta Isaías"[4]. Ésta es una de las múltiples interpretaciones que se ofrecen en torno a este tema. Sin embargo, la pensadora María Zambrano, reactualiza esta temática, en su libro *Los bienaventurados* , libro iniciado en el 1988 y editado un año antes de su muerte en 1991. En él ofrece una perspectiva contemporánea con un claro fundamento moral, del que considera, un texto sapiencial que revela el proceso para llegar a ser uno, incluso, dentro de una dimensión mística.

Hay momentos en la vida de los seres humanos en los que la fe de la persona se pone a prueba a través del sufrimiento. En esos momentos, este sentimiento se convierte en una verdadera revelación que permite experimentar la particular cercanía de lo divino. La primera bienaventuranza es el punto de partida de un viaje iniciático que debe comenzar con una actitud de desapego que permita acceder a los ínferos, a las entrañas del ser "la realidad desposeída de significación vital, de su carácter de respuesta a la humana demanda; olvida que el hombre no se dirige a la realidad para conocerla mejor o peor, sino después y a partir de sentirla como una promesa (…) donde se cree posible encontrarlo todo"[5]. Sólo cuando la persona se siente vulnerable puede abrirse al otro que se encuentra en dificultad. No hay que olvidar que el término misericordia viene de la palabra "entrañas" , lo que para Zambrano, viene siendo la primera conciencia que el hombre adquiere en la que "la enajenación toca a una cierta identidad" [6], la del ser incluso.

Mas el sendero de los bienaventurados, aunque parezca difícil, destinado a comportamientos heroicos, no es tal, más que eso es una llamada a la contemplación, "el cauce de una verdad que se nos revela y desde él comenzamos a entender otros pensamientos para los que quizás hubiéramos quedado insensibles"[7]. Este *óctuple sendero* empleando terminología budista- sacrifica su propio yo para alcanzar rectitud de: visión, decisión, palabra, obra, modo de vida, esfuerzo, atención y contemplación, como meta para llegar a la iluminación. Zambrano lo denomina sentir iluminante o conocimiento sin mediación, por forjarse en la intimidad de la persona o centro- palabra que también empleaba S. Juan de la Cruz- que realiza y hace converger el pensar con el sentir.

---

[3] Ya en el Salmo 1 se comienza con un *makarios* en sentido griego- o lo que es el incluso, una alabanza a los dioses.
[4] Cfr. A. Grün, *Las bienaventuranzas. Un camino de plenitud*, Sal Terrae, Cantabria, 2007, p.29.
[5] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , Siruela, Madrid, 1990, p.100.
[6] Cfr. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Cátedra, Madrid, 1987, p.137.
[7] Cfr. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, p.23.

La medida que la presencia y la exigencia de la persona crecen, la manifestación del nombre propio se va reduciendo hasta alcanzar una unión vivificante con lo divino con la que el ser se va identificando de manera progresiva. De este germen nace el ascetismo que "desde sus venerables orígenes orientales hasta los más puros contemplativos cristianos, posee la sabiduría suprema de la renuncia"[8]. El Cristo de las bienaventuranzas se erige como Guía, como razón mediadora, en este sentido, en un intento de llegar a "un modo pleno de ver las circunstancias (…) dándoles la vuelta invirtiendo así la situación entre ellas y el sujeto"[9].

2. La idea del bienaventurado para María Zambrano

Aludiendo al título de esta pequeña aportación, cabe preguntarse quiénes son los bienaventurados. En el género narrativo, de todos los tiempos, hay siempre algún personaje que podría considerarse como tal. Todos ellos son figuras trágicas y tienen una característica común. Con frecuencia, son personas incomprendidas y vencidas por la sociedad imperante pero, dentro de sí, albergan una transparencia y bondad que en la hondura de la desdicha se hacen presentes, se aparecen como "seres de silencio, envueltos, retraídos en la palabra. Salvados de la palabra camino van de la palabra única"[10]. Sufrientes, en su condición humana, y en el hondo intangible pues son lo que son sin contradicción alguna[11], sin máscara o rol social que desempeñar.

Se ocultan de todo protagonismo porque algunos son seres de honda meditación, algunos ascetas a medio camino, "algunos poetas en busca de la palabra (…) y los que en silencio meditan para sí"[12]. El prof. Soto Carrasco, citando la Zambrano, argumenta que: "la persona se manifiesta en la soledad de sí misma, y es en esa soledad, de donde nace la responsabilidad, el hacerse cargo de lo que decide y hace *y aún de lo que se hace y de lo que está hecho*"[13].

La diferencia entre el santo y el bienaventurado es que el primero es la "voluntad moral perfecta"[14] y el segundo sería su plenificación porque "ya en el está en el reino de lo discernible"[15]. El santo, padece para vencer el dolor o cualquier forma de esclavitud terrenal. A partir de su liberación de las pasiones humanas su vida queda separada de la cadena causal de los acontecimientos y el individuo pasa a formar aprte del cosmos, de la unidad primordial, "pues que todo el universo cayó un día separándose y que la venida es una respuesta que

[8] Cfr. M. Zambrano, *María Zambrano en Orígenes*, El Equilibrista, México, 1987, p.22.
[9] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , Siruela, Madrid, 2004, 2ª ed, p.60.
[10] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , pp.63-64. Algunos ejemplos, de este tipo de personajes, podrían ser: El príncipe Mishkin de la obra *Él idiota* de Dostoievski o el David del *Concierto de Sano Ovidio* de Buero Vallejo.
[11] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , p.66.
[12] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , pp.67-68.
[13] Cfr. D. Soto Carrasco, "De una historia trágica la una historia ética: persona, democracia y utopía", disponible en: <http:// www.ub.edu/demoment/jornadasfp2008/PDFs/29-zambrano.pdf>, (acceso: 7/5/2009).
[14] Cfr. R. Otto, *Lo santo*, Círculo de lectores, Madrid, 2000, p.15.

atestigua el origen y que le responde. La venida es una respuesta al origen y de él guarda el soplo. Y la caída inicial se sostiene como muerte"[16]. Es la conciencia la que hace saber al hombre que su ser vive en un exilio vital permanente. Un cerco que debe traspasarse con la experiencia, con la iniciación al exilio "cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado; lo que al refugiado no le sucede ni al desterrado tampoco"[17].

Suele hablarse, en los imaginarios literarios, de utopías e islas de los bienaventurados, como Patria, "tierra donde una historia fue sembrada un día[18]. Es la patria imaginada o presentida la que crea exilio, porque de alguna manera uno se marcha para volver. En los textos sagrados se anuncia y enuncia el comienzo de una vida joven que nace de la esperanza como "puente entre la pasividad y la acción"[19]. La persona debe tender a la acción porque en el transcurso de la misma hace una elección en la que habrá "instantes decisivos en que se realiza ese algo que vana a determinar la venida entera, una elección que vana a quedar incorporada al destino"[20] ya prefigurado a través del nacimiento. La pasividad, por el contrario, precisa del silencio y de la soledad en el sentido de actitud de atención a las realidades complejas "que son tramas de relaciones"[21]. Tanto en la individualidad como en la comunidad, encontramos dos formas de ser Hijo, más como apunta Zambrano: "no en en soledad" porque la vuelta hacia el padre es recuperación del ser original y originario y de la comunidad perdida con todas las criaturas"[22].

Todas estas argumentaciones y reflexiones que trato de sugerir en torno a éste tema, quieren manifestar que las bienaventuranzas no son exigencias sino una invitación a realizar en nuestra persona a vocación que Cristo nos regaló, que no es otra que la de ser sus testigos, los jóvenes discípulos, que aspiran a alcanzar una vida en plenitud. F. Scholermer afirma "que las bienaventuranzas `entonan una joven melodía para este mundo y atraviesan el que existe´"[23]. Quizás esta afirmación, de resonancia pitagórica o mismo augustiniana, venga a decir que, la música, también ven del ámbito sagrado y como tal ven de la "manifestación más pura y directa del tiempo"[24]. Nosotros somos materia, imagen, la forma más elemental de comunicación y semejanza con lo divino. Existir es "anhelar sometido a ritmo. Anhelar [que

---

[15] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , p.65.
[16] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , p.25.
[17] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , p.31.
[18] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , p.42.
[19] Cfr. M. Zambrano, *Los bienaventurados* , p.103.
[20] Cfr. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid, 1993, 2ªed, p.313.
[21] Cfr. A. López Quintás, *Descubrir la grandeza de la vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009, p.71 y también puede consultarse *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid, 2003, pp.289-299.
[22] Cfr. M. Zambrano, *El hombre y lo divino,* p.314.
[23] Citado por A. Grün, *Las bienaventuranzas. Un camino de plenitud*, p.144.
[24] Cfr. M. Zambrano, "La música-1955", *Archipiélago*, n.59, (2003), p.117.

eres] en el conseguir y en el poder renunciar"[25]. No renunciemos a la llamada de las bienaventuranzas, porque la humanidad que llevamos dentro es la única meta del arte de vivir.

[25] Cfr. M. Zambrano, *Islas*, edición de José L. Arcos, Verbum, Madrid, 2007, p.177.

Jesús Aguirre: Las múltiples facetas de un intelectual.

Beatriz Caballero Rodríguez

University of Canterbury

Resumen

El objetivo de este artículo es el de subrayar el influyente papel que Jesús Aguirre jugó a lo largo de su trayectoria vital e intelectual. Así pues, se destaca la función clave que ejerció como comunicador en el desempeño de su tarea como sacerdote, traductor, editor, aristócrata y escritor. Entre sus aportaciones, cabe destacar la de haber alentado un diálogo informado entre cristianos y marxistas, así como también la introducción y promoción de corrientes de pensamiento progresistas europeas, las cuales contribuyeron a modelar las coordenadas intelectuales que marcaron el proceso de la Transición.

Palabras clave: Jesús Aguirre, Duque de Alba, Taurus, Escuela de Frankfurt.

1. Introducción

Jesús Aguirre Ortiz de Zárate (1934-2001), más conocido por su papel como el Duque de Alba, jugó un papel destacado en la apertura y desarrollo cultural de nuestro país tanto durante el franquismo como durante la Transición. No es de sorprender que aquellos que lo conocieron, como Roberto Mesa, destaquen su carácter polifacético y su capacidad para la reinvención, pues ejerció de sacerdote, traductor, editor, aristócrata, escritor y poeta. Como sacerdote incitó el diálogo con el marxismo y a la reforma de la Iglesia Católica en España tras el Concilio Vaticano II; como traductor y editor introdujo y divulgó influyentes corrientes de pensamiento, como la de la Escuela de Frankfurt; como aristócrata se convirtió en un mecenas de las artes; y como escritor, alentó a los españoles al compromiso político, fomentó el pensamiento crítico, y compartió con sus lectores sus experiencias durante su servicio público en forma de crónicas.

Así pues, pese al modesto número de publicaciones con las que cuenta como escritor, Jesús Aguirre nos ofrece una valiosa contribución al pensamiento español contemporáneo y se nos revela como una figura clave para comprender los procesos socio-culturales de nuestro pasado reciente.

1.1. Los años formativos

Jesús Aguirre nació en Madrid en 1934, tan solo dos años antes del estallido de la Guerra Civil. Aunque existe poca información sobre su infancia, se sabe, tal y como Antonio Lago Carballo y Rafael Gutiérrez Girardot indican en *Cincuenta años de una editorial*, que destacó académicamente ya desde una temprana edad y que como resultado de sus inquietudes religiosas ingresó en el seminario de Comillas. A mediados de los años cincuenta, su aptitud académica le llevó a ganar el premio *Humboldt Stiftung*, el cual venía acompañado de una dotación monetaria que le permitió cursar estudios en Alemania.

Éste fue un hecho que marcó definitivamente su desarrollo intelectual, puesto que no sólo le permitió salir por primera vez del ambiente enrarecido que se respiraba en la aulas españolas durante la época del franquismo, sino que también tuvo ocasión de estudiar con grandes figuras del pensamiento como Martin Heidegger y de entrar en contacto con el pensamiento de Georg W. F. Hegel, Wolfgang von Goethe, Theodor W. Adorno, Friedrich Nietzsche, y Baruch Spinoza, así como

también de relacionarse con influyentes teólogos entonces considerados liberales progresistas como Karl Rahner y Joseph Ratzinger, el Papa actual Benedicto XVI. La relevancia de esta experiencia radica en que, tal y como el propio Aguirre explica en *Casi ayer noche* (1985), le produjo un temprano desencanto burgués que le llevó al despertar de su conciencia socio-política. En consecuencia, pasó a interesarse más por la justicia social y a reflexionar sobre el papel y la responsabilidad de la Iglesia Católica en España, lo cual se hizo evidente en sus sermones y publicaciones.

Así pues, en *La religión como sistema establecido* que a pesar de haber sido escrito a finales de los años cincuenta no se publica hasta 1995, Aguirre ataca el formalismo excesivo de la Iglesia, mientras que arguye que sería deseable un mayor compromiso de la Iglesia en cuestiones de bienestar social. Dicha publicación, constituye una llamada hacia la reflexión sobre la relación entre la estructura social y la religión. Es ésta una llamada que se repite a lo largo de su sacerdocio, como veremos a continuación.

2. El papel la comunicación

Con su regreso a España en 1960, tras haber obtenido su licenciatura en filosofía y teología, y fuertemente influenciado por su experiencia en Alemania, se abre su vida profesional, la cual se caracteriza en primer lugar por la variedad de encarnaciones que adoptó, entre las que destacan su sacerdocio, su actividad política, su papel de traductor, editor, escritor y aristócrata, y en segundo lugar por el papel clave que jugó como comunicador en cada una de ellas, tal y como se explica a continuación. Pero antes de proseguir, para evitar confusión, es necesario aclarar que tales oficios no se dieron en clara sucesión lineal, sino que en ocasiones existía una combinación temporal de dichas actividades, a menudo complementarias.

2.1. Aguirre el sacerdote

En 1961, fue ordenado sacerdote y seguidamente pasó a ejercer su ministerio con Federico Sopeña en la capilla de la Ciudad Universitaria en Madrid.

Aguirre, desde una postura religiosa progresista, se enfrentó tanto al carácter represivo del régimen franquista, como a la rigidez de la línea oficial de la Iglesia Católica en España en cuanto a asuntos morales y sociales. Para él, el púlpito pasó a convertirse en una plataforma pública desde la que denunciar la distancia que existía entre la práctica católica y la fe cristiana, tal y como se puede observar en *Sermones de España* (1971b), la selección y publicación que el propio Aguirre hizo de sus homilías. Como Fernando F. Savater recuerda *Mira por donde*, fueron precisamente estas posiciones izquierdistas y poco ortodoxas las que le ganaron la reputación infundada de cura rojo.

Otra prueba de su oposición al régimen y su compromiso político es, como Jorge Herralde recuerda en *Por orden alfabético*, su adhesión al Frente de Liberación Popular, una organización política de corte izquierdista, que partía de un socialismo desligado al de la República y advocaba la renovación del marxismo.

Estas inquietudes izquierdistas también se manifestaban en las actividades que Aguirre acomete como sacerdote, no sólo a través de sus sermones progresistas, sino también en sus publicaciones. Cabe destacar el papel que jugó en el diálogo entre cristianos y marxistas, el cual no sólo alentó sino que participó en él activamente. En primer lugar, dicha participación se puede observar a partir de 1965 en su asistencia regular a los debates que tenían lugar en Salzburgo entre teólogos católicos e intelectuales marxistas. Más adelante, el convencimiento de la relevancia de este diálogo en el contexto español le llevó a publicar una compilación de ensayos titulada *Cristianos y*

marxistas; los problemas de un diálogo (1969a). Esta publicación recoge ensayos de pensadores tan diversos como Karl Rhaner, Louis Althusser, José Sacristán y José Luis L. Aranguren entre otros; diversidad a la cual debe su carácter representativo. Por todo ello, se la considera una obra central para el desarrollo del diálogo cristiano y marxista en España.

Además de su papel como editor, Aguirre también contribuyó a esta obra con dos escritos en los que arguye la necesidad del diálogo para hacer posible la evolución socio-política de España: la introducción a la cual titula "Justificación" y un ensayo titulado "La historia del diálogo y algunos pronósticos". De acuerdo con Aguirre, "la utilidad del diálogo en sus diversas etapas hasta la actualidad es innegable"[26]. Su objetivo es pues el de fomentar una mayor comprensión entre ambas partes, de manera que el debate se convierta en un intercambio constructivo con respecto a aquellos retos que comparten, como el integrismo, y el alcance de la justicia social.

Así pues, la característica más marcada del cristianismo de Aguirre es su dimensión social, la cual permanece presente a lo largo de todas las etapas de su vida.

2.2. Los años en Taurus

Aguirre colaboró por primera vez con la editorial madrileña Taurus en 1959 con la traducción del libro de Gottlieb Söhngen: *El cristianismo de Goethe*. A partir de ahí, su colaboración con esta editorial aumentó, convirtiéndose primero en el editor religioso hasta que en 1969 pasó a convertirse en el director de la editorial.

Es necesario subrayar esta etapa en la trayectoria de este pensador, pues no sólo consolida el papel central que la comunicación ha jugado a lo largo de su carrera, sino que es precisamente durante este periodo que Aguirre influencia decisivamente la evolución del pensamiento español mediante la introducción deliberada en España de corrientes de pensamiento internacional progresista.

Lo que las obras que Aguirre tradujo, revisó o editó tienen en común fue el propósito de fomentar el pensamiento crítico y autocrítico en el lector. Aguirre logró esto, en primer lugar, mediante una larga lista de prólogos y traducciones de naturaleza religiosa que tenían como objetivo la formación del lector ante los debates generados por el Concilio Vaticano II, pero también el ir más allá de la resoluciones tomadas en él, pues Aguirre consideraba las reformas propuestas por el Concilio necesarias pero insuficientes. Así pues, Aguirre sostiene que "los católicos seriamente postconciliares […] [son] aquellos para los que vivir postconciliarmente no es vivir 'después' sino por delante del Concilio"[27]. En segundo lugar, tal y como se explica en la obra conmemorativa de Taurus, *Cincuenta años de una editorial*, otro aspecto que también destaca de su labor de traductor y editor es la recuperación de la obra de numerosos autores clásicos. Esto lo consiguió a través de la colección "Sillar", la cual incluye la reedición de *El Quijote*, y la colección "Cuadernos Taurus", que alberga autores de un talante más filosófico como Karl Jaspers, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset, Pedro Laín Entralgo, Julián Marías, y José Luis L. Aranguren. Otras de similar naturaleza le siguieron, como "Ser y Tiempo" y "Ciencia y Sociedad". Por otra parte, Aguirre también cumplió la función de introducir en España las corrientes de pensamiento más actuales y hasta candentes mediante la colección "Ensayistas de hoy", que primero trató de cuestiones espirituales, pero que evolucionó a tratar asuntos de naturaleza socio-política, traduciendo y publicando a Ludwig

[26] "La historia del diálogo y algunos pronósticos," en J. Aguirre (ed.) *Cristianos y marxistas: Los problemas de un diálogo*, Alianza, Madrid, 1969c, pp.13-34, p.33.

[27] 1969c. "La historia del diálogo y algunos pronósticos," en J. Aguirre (ed.) *Cristianos y marxistas: Los problemas de un diálogo*, Alianza, Madrid, 1969c, pp.13-34. p.23.

Wittgenstein, Bertrand Russell, Max Weber, Ernest Bloch, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, y Max Horkheimer entre otros.

Hay que señalar que, aunque Taurus no fue la única editorial en traducir y publicar obras de la Escuela de Frankfurt, se considera que Aguirre fue en gran medida responsable de la introducción de esta corriente de pensamiento en nuestro país, pues el suyo representa el esfuerzo más consistente y prolífero al respecto, con la publicación de un total mínimo de siete libros entre Adorno, Horkheimer, Marcuse, y Benjamin a lo largo de un periodo de trece años (1964-1977). Esta atención a la Escuela de Frankfurt, lejos de ser fortuita, corresponde al interés personal, afinidad e incluso amistad, en el caso de Adorno que existe entre Aguirre y el pensamiento de la Escuela. En palabras de Aguirre: "la lectura y la traducción -relectura múltiple- de Horkheimer; del malogrado Benjamin, de Adorno, muerto en olor de teoría, vienen siendo desde hace años tarea reflexiva de cabecera"[28]. Es por ello que, pese a sus esfuerzos posteriores por separarse de la Escuela, el pensamiento de Aguirre ha quedado ligado a ella, en gran medida porque a pesar de su posterior cambio de enfoque, continuó compartiendo con ellos a lo largo de los años un estilo deliberadamente complejo, diseñado para demandar la lectura activa y esencialmente crítica por parte de aquellos que se adentren en su pensamiento. Dicho de otra manera, comparte con la Escuela su propósito subversivo con respecto a los paradigmas de la razón establecida. Lo que es más, tal y como Elías Díaz sugiere en *Pensamiento español en la era de Franco*, el resultado de estas ediciones del trabajo de la Escuela despertó en España el interés por algunos de los temas principales de su obra, tales como la utopía y el consumismo. Esto tuvo lugar entre 1969 y 1975, un periodo en el que dichas posturas abrieron alternativas cuya mera presencia tuvo un impacto en el terreno de la acción política.

Tal y como se ve en *Las horas situadas* (1989), la influencia política de Aguirre va más allá de dichas publicaciones. Aguirre también juega un papel político importante en tanto que mantuvo contacto con políticos clave para la Transición e incluso el futuro rey de España. Es más, Aguirre no sólo frecuentaba la Zarzuela, sino que también hizo de mediador entre el Príncipe y varios intelectuales españoles. Por otra parte, como Aguirre también prestó su apoyo públicamente a figuras políticas destacadas como Felipe González, el cual como recuerda Aguirre en *Casi ayer noche* (1985) fue proclamado públicamente secretario general del PSOE en el despacho de Aguirre en Taurus. De hecho, el propio Aguirre llegó a detentar cargos políticos, aunque de índole principalmente cultural como se verá a continuación.

3. El duque de Alba

En 1977, Aguirre dimitió como director de Taurus para aceptar el puesto de Director General de Música que le ofreció el entonces Ministro de Cultura, Pío Cabanillas Gallas. Este nuevo puesto le brindó la oportunidad de renovar y fomentar el mundo de las artes en España. Al poco tiempo después, Aguirre colgó la sotana para unirse en matrimonio a Cayetana Fitz-James Stuart, Duquesa de Alba, el 16 de enero de 1978, convirtiéndose así en Duque de Alba.

A partir de este momento, Aguirre toma un interés aun más activo en el mundo de las letras y las artes, llegando a formar parte de numerosas instituciones, como la *Real Academia de Bellas Artes* (1984), la *Real Academia Sevillana de Buenas Letras* (1985) y la *Real Academia Española de la Lengua* (1986). Además, también creó y apoyó diversas fundaciones socio-culturales, como la

[28] Aguirre, J., Duque de Alba. *Casi ayer noche*, Madrid, Turner, 1985, p.237.

Fundación Casa de Alba y el *Patronato de la Fundación El Monte* (1992). Así pues, es posible sostener, que siguiendo la larga tradición de la Casa de Alba, Aguirre al convertirse en duque también optó por continuar la tarea de mecenazgo cultural. Aguirre compaginó estas tareas con cargos públicos de índole política y cultural: en primer lugar se convirtió en 1977 *Director General de Música* y más adelante, ya en 1991, pasó a ser *Comisario del Pabellón de Sevilla*.

Es innegable que su condición de aristócrata presenta al menos en primera instancia una contradicción con respecto a las posturas del joven Aguirre. Sin embargo, aunque la adquisición de un título nobiliario se presente contradictoria al contrastarla con su pasado de activista de izquierdas y renovador neo-marxista, es enteramente posible que esta entrega al mundo de las artes constituya la continuación de los esfuerzos de reforma socio-política y cultural que iniciara ya durante sus primeros años de sacerdocio. Es ésta última la interpretación se insinúa en la lectura de las obras que escribió durante este periodo y que son de carácter eminentemente autobiográfico.

2.1. El escritor

El final del régimen parece haber estimulado la creatividad de Aguirre, pues Aguirre únicamente empezó a escribir y publicar sus propias obras diez años después de la muerte de Franco. Estas publicaciones incluyen la recopilaciones de artículos de prensa y prólogos, pero también la edición de escritos nuevos, incluyendo un libro de poemas titulado *Secreto a voces*, y otros cuyo género tiene elementos de reseña cultural a la vez que autobiográficos, entre las que destacan *Casi ayer noche* (1985), *Las horas situadas* (1989a), y sus *Memorias de un cumplimiento* (1988c, 1992), que narran sus experiencias en los cargos públicos señalados anteriormente. Es precisamente una de sus Memorias de un cumplimiento, *Crónica en la Comisaría* (1992), la que al ser su único libro señaló su progresivo retiro de la vida pública, hasta que en el 2001, falleció a la edad de 66 años.

4. Conclusión

En vista de lo anterior, y a pesar de la limitada atención que esta figura ha recibido como intelectual por derecho propio, es posible concluir que Aguirre ha hecho a diversos niveles una contribución única al pensamiento español, tanto como renovador religioso, traductor y editor innovador por un lado, como influyente aristócrata y defensor de la cultural por otro, así como también como escritor audaz y provocador.

Referencias

[1]J. Aguirre, Duque de Alba. 1985. *Casi ayer noche*, Madrid, Turner.

[2]____, Duque de Alba. 1987b. *Secreto a voces: Treinta poemas menos uno*, Renacimiento, Sevilla.

[3]____ 1988c. *Memorias del cumplimiento. Crónica de una Dirección General*, vol.4, Alianza, Madrid.

[4]____, Duque de Alba, 1989. *Las horas situadas*, Turner, Madrid.

[5]____ 1992. *Memorias del cumplimiento. Crónica en la comisaría*, vol.6, Plaza & Janés, Barcelona.

[6]____, Duque de Alba, & F. Pérez. 1995. *La religión como sistema establecido*, Movimiento Cultural Cristiano, Madrid.

[7] J. Bécarud. 2004. "Notas y recuerdos," *en Cincuenta años de una editorial,* Taurus, Madrid, pp.285-88.

[8] E. Díaz. 1983. *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid.

[9] Gutiérrez Girardot, R. 2004. "Los primeros pasos," en *Cincuenta años de una editorial*, Taurus, Madrid, pp.277-83.

[10] J. Herralde. 2006. *Por orden alfabético*, Anagrama, Barcelona.

[11] A. Lago Carballo. 2004. "Los primeros veintitrés años (1954-1977)," en *Cincuenta años de una editorial*, Taurus, Madrid, pp.11-31.

[13] R. Reyes. 2002. "Jesús Aguirre, académico de Buenas Letras de Sevilla," en A. Duque (ed.) *Antología literaria*. El Monte, Sevilla, pp.287-93.

[14] Fernando Fernández Savater, 2003, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Taurus, Madrid.

[15] G. Söhngen. 1959. *El cristianismo de Goethe*, P.J. Aguirre (tr. & ed.), Taurus, Madrid.

José Luis López Aranguren; De pensador católico a crítico sociopolítico

Beatriz Caballero Rodríguez

University of Canterbury

Resumen

El propósito de este artículo es el de contextualizar la frecuente calificación de José Luis López Aranguren como pensador católico, enfatizando su evolución hacia asuntos de índole socio-política desde posturas crecientemente críticas y provocadoras, como se observa en sus reflexiones sobre la sociedad neo-capitalista y sobre la democracia.

Palabras clave: Aranguren, Catolicismo, Ética, Moral, Diálogo, Talante, Comunicación

1. Introducción

El pensador José Luis L. Aranguren (1909-1996) es una figura clave para entender el panorama intelectual español durante el franquismo y la Transición.

Se trata de un escritor prolífico cuyos intereses centrales de reflexión han sido la religión, la ética, la moral, y los asuntos socio-políticos; todos ellos temas que se encuentran intrínsecamente entrelazados en su pensamiento. Así pues, Aranguren publicó numerosos libros y artículos, además de colaborar frecuentemente con periódicos como *El País* y *La Vanguardia*. Éste es pues un autor bien conocido por el público de a pie, no sólo por su colaboración con la prensa, sino también por sus esporádicas intervenciones en programas televisivos de debates, y por las clases y charlas abiertas que dio hacia el final de su carrera, que encontraron una gran acogida. Hoy en día, la publicación hecha por Feliciano Blázquez de sus obras completas en 1994 ha contribuido significativamente a la divulgación de su pensamiento.

1.1. Aranguren: Su Trayectoria Vital

Aranguren nació en 1909 en Ávila, en el seno de una familia acomodada. A la edad de nueve años ingresó en un internado jesuita en Madrid, por lo que recibió una educación tradicional y religiosa. Se licenció en derecho en 1931 y al año siguiente volvió a matricularse para estudiar filosofía. Durante este periodo, el cual incluye la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) y la Segunda República (1931-1936), Aranguren mantuvo una posición política moderada.

Tras el estallido de la Guerra Civil en 1936, Aranguren rechazó la oportunidad de refugiarse en Francia, puesto que prefirió compartir el destino de sus compatriotas. De manera que □aunque con poca convicción□ se convirtió en el conductor de una patrulla de artillería de los nacionales en el frente de Aragón. Sin embargo, al poco tiempo obtuvo permiso militar aquejado de una supuesta tuberculosis y pasó el resto del conflicto en casa. Consecuentemente, se las arregló para no derramar sangre, hecho del que siempre se mostró orgulloso. Tal y como explica en *Memorias y esperanzas españolas* (1969), decidió dejar pasar la oportunidad de convertirse en alférez, puesto que "esta situación militar [la de conductor] me daba la seguridad que en otro

puesto, y menos en el de alférez, no habría podido tener, de no participar en la matanza general, de no haber dado muerte a ningún compatriota mío"[39].

En 1938, Aranguren se casó con María del Pilar en San Sebastián, lugar en el que residieron durante la guerra. Desde esta fecha y hasta 1941, Aranguren llevó una vida aislada, dedicada a la lectura y el estudio; de manera que fue durante este periodo cuando se formó su personalidad intelectual. Así pues, la experiencia de la guerra tuvo un efecto transformador en Aranguren. En *Memorias y esperanzas españolas* (1969b), Aranguren explica como a raíz de la Guerra Civil experimentó un profundo cambio de actitud, el cual describe como un "segundo alumbramiento". Dicha actitud se tradujo en un fuerte compromiso consigo mismo para con su propia independencia. Como resultado de estas experiencias, su interés se centró en la religión y su conciencia socio-política fue despertándose progresivamente. Ambas formaran la motivación que guía su investigación a lo largo de su carrera como veremos a continuación.

2. El pensamiento

Aranguren se definió así mismo como integrante de la generación del 36 pese a haber nacido con posterioridad a ellos. Este hecho se explica, por una parte, teniendo en cuenta el papel crucial que la Guerra Civil jugó en modelar su actitud vital y su pensamiento; por otra, recordando que tiene en común con esta generación los mismos maestros. Así pues, como apunta José Luis Abellán, Aranguren se perfila como un miembro tardío de la Escuela de Madrid. Entre las variadas influencias que se aprecian en el pensamiento de Aranguren, además de la de José Ortega y Gasset, cabe destacar las de Miguel Unamuno, Eugenio d'Ors, Martin Heidegger, y Blaise Pascal.

La primera clave necesaria para comprender el pensamiento de Aranguren es su evolución, por lo que se puede observar como el enfoque de su reflexión pasa del religioso y ético al socio-político, culminando el oficio de intelectual.

Así pues, aunque dada su asociación con el pensamiento católico, Aranguren sea frecuentemente calificado como un pensador de aire conservador, este juicio refleja un entendimiento limitado de su obra, pues el suyo, es un pensamiento que evoluciona hacia posturas más inquisitivas, provocadoras y, en última instancia, críticas para con el sistema establecido.

2.1. La religión

Como refleja Pastor García en su artículo que lleva como título el nombre de este pensador y que aparece en *La filosofía española en Castilla y León: De la Ilustración al siglo XX*, la religión forma el hilo conductor que recorre la obra de Aranguren. Pese al aspecto recurrente de este elemento, puede observarse una evolución tanto en su pensamiento como en su fe. No obstante, los años que van desde 1945 hasta 1955 supusieron para Aranguren un periodo en el que se concentró principalmente en el tema del catolicismo.

En 1945, coincidiendo con el final de la Segunda Guerra Mundial, Aranguren salió de su aislamiento y comenzó a frecuentar tertulias, a través de las cuales entró en contacto con destacados intelectuales. En 1951, Aranguren obtuvo su título de doctorado. Sólo unos años más

[39] *J. L. Aranguren. 1994. Obras completas, F. Blázquez (ed.) vols. 6, Trotta, Madrid, p.187.*

tarde, en 1956, se convirtió en catedrático de Ética y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid.

Inicialmente, tal y como se observa en *Catolicismo y protestantismo* (1952), y en *Protestantismo y la moral* (1954), la postura de Aranguren conlleva una cierta ingenuidad, que radica en la aceptación, con sólo una crítica moderada, del dogma católico –incluyendo su moralidad heterónoma. Para Aranguren, dada la inherente desorientación existencial del ser humano, la función de la religión es la de ofrecernos una guía hacia la virtud y la felicidad. Estas posturas experimentaron una clara evolución, en gran medida desencadenada por la desilusión que suponen para Aranguren la involucración de la Iglesia Católica en la política y su pasividad como institución ante los asuntos de justicia social. Su desilusión tiene varios efectos. En primer lugar, dejó de sentirse parte de la estructura católica para pasar a definirse a sí mismo como cristiano. En segundo lugar, sin abandonar su fe, optó por adoptar una postura políticamente independiente y una moral autónoma, por lo que amplió sus temas de reflexión a cuestiones socio-políticas. Así pues, el abanico de sus intereses se abrió progresivamente, pasando de incluir reflexiones ingenuas sobre la religión a adoptar actitudes progresivamente más críticas, como su preocupación por la responsabilidad socio-política de la Iglesia. De hecho, la justicia social se convirtió en un tema central para su pensamiento, la cual aborda desde la perspectiva de la fe, pero también desde perspectivas éticas y políticas.

2.2. El talante

Influenciado por el perspectivismo de Ortega, Aranguren desarrolló el concepto filosófico de "talante", el cual constituye la articulación de la estructura básica tanto psicológica como gnoseológica a través de la cual cada sujeto se relaciona con el mundo.

Aranguren elaboró por primera vez el concepto de "talante" en *El buen talante*, ensayo que preludia a *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952). Para este pensador, el talante es una disposición espontánea y pre-racional que está íntimamente ligada al estado de ánimo, expresión que de hecho usa de manera intercambiable con talante. La importancia de este concepto radica en que, para Aranguren, es precisamente esta pre-disposición, este talante, lo que determina nuestro carácter. Es más, nuestra percepción de la realidad viene filtrada por dicho talante, por lo que se puede concluir que en cierta medida el talante condiciona no sólo nuestra percepción sino también nuestras elecciones.

Así pues, de acuerdo con Aranguren, cada persona busca las ideas, la política o, incluso, la religión que mejor encaje con su talante. Sin embargo, el talante no es un constructo determinista, sino que el individuo es libre de inducir o fomentar un talante específico –ya sea elevado o no mediante actividades como la música, la poesía, la religión, o bien mediante ciertas emociones intensas como el odio, la envidia o el miedo. Es por ello que a nivel existencial la libertad es en realidad una actitud personal, una virtud, que no puede ser garantizada por ningún régimen político. Así pues, adoptando una postura zubiriana, Aranguren sostiene que la libertad no puede ser dada, sino que se ejercita mediante cada elección, las cuales constituyen desde un punto de vista moral la apropiación de la realidad. Es así como Aranguren establece

una firme relación entre la libertad personal y la libertad individual que estará presente a lo largo del resto de su pensamiento.

2.3. La ética y la moral

La publicación de *Ética* (1958), señala el segundo estadio en la obra de Aranguren, en el que la religión pasa a ocupar un segundo lugar en sus reflexiones. Esta obra, que desde entonces ha sido repetidamente usada como libro de texto universitario, constituye como explica Jordi Gracia "la primera aportación de peso a la filosofía moral, no subordinada a la preceptiva católica"[40]. Aquí se observa que el bien, no la felicidad, forma la base de la filosofía moral de Aranguren, aunque hay que apuntar que mientras que ya no está supeditada a la religión, ésta sigue siendo un componente integral de la misma.

Con *La ética de Ortega* (1958), su enfoque ya no sólo incluye la religión, la moral, y la ética, sino que se amplía hasta la política. Cada uno de estos temas y su interrelación se convierten en los campos de investigación que ocupan el resto de la obra de este pensador como veremos a continuación.

2.4. El papel del diálogo

La comunicación constituyó sin duda uno de los principales temas de reflexión en el pensamiento de Aranguren, tal y como se observa en *La comunicación humana* (1965). A esto, es necesario añadir otra de las características claves del pensamiento de Aranguren; la estrecha relación entre teoría y *praxis*. En el caso de la comunicación, dicha relación queda establecida al llevar la comunicación más allá del mero interés académico, pues el propio Aranguren se convierte deliberada y activamente en un promotor del diálogo.

2.4.1 El diálogo con los intelectuales en el exilio

Además de su contribución como intelectual, Aranguren hizo una valiosa aportación al pensamiento español durante el franquismo mediante su labor de propiciar y fomentar el diálogo con posturas y autores que hasta entonces habían sido rechazados, demonizados por la cultura oficial en España. En este contexto, cabe destacar sus gestos reconciliadores hacia los intelectuales republicanos exiliados, pues no fue hasta los años cincuenta que comenzó a establecerse un diálogo entre los intelectuales disidentes en España y dichos exiliados. De hecho, Aranguren fue uno de los primeros en abrir esta comunicación con su artículo "La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración" (1953). De hecho, en palabras del propio Aranguren, "a partir de aquel artículo, anudé o estreché una relación de muy afectuosa amistad con José Ferrater Mora, Juan Marichal, Antonio Sánchez Barbudo, Francisco Ayala, Max Aub, María Zambrano, Guillermo de Torre, [sic] Claudio Guillén"[41].

2.4.2 El diálogo con el marxismo

[40] *J. Gracia. 1996. "Prólogo," en J. Gracia (ed.)* El ensayo español: Los contemporáneos, *vol.5, Crítica, Barcelona, pp.9-67, p.24.*

[41] J. L. L. Aranguren. 1994. *Obras completas*, F. Blázquez (ed.) vol. 6, Trotta, Madrid, p. 196.

A finales de la década de los sesenta, el marxismo se convirtió en el principal interlocutor de Aranguren, especialmente a través de publicaciones como especialmente *El marxismo como moral* y "El diálogo futuro entre marxistas y cristianos", ambas publicadas en 1968. Durante este periodo, llevó a cabo una importante tarea de acercamiento y desmitificación hacia el marxismo, fomentando y participando activamente en el diálogo entre cristianos y marxistas.

En *El marxismo como moral* (1968), Aranguren explica que su elección del marxismo como tema de reflexión obedece a su decisión por comprometerse.

Consciente de la ideología marxista presente en un importante sector de la oposición a franco e igualmente consciente del rechazo del marxismo por parte de los cristianos, Aranguren –un autor no marxista se esforzó en crear un diálogo, cuyo propósito no es marxistizar, sino por un lado, que aquellos que son anti-marxistas pasen a ser sencillamente no-marxistas y, por otro lado, que los que ya son marxistas lo sean de una manera informada y razonada, no como mera reacción contra el régimen.

En un esfuerzo por disminuir la distancia que separa al cristianismo del marxismo, Aranguren buscó aquello que comparten y lo encontró en la preocupación de ambos por la justicia social. Así pues, argumenta que la motivación que cimienta el materialismo científico de Marx es de naturaleza moral. En palabras del propio Aranguren, "Marx era moralista en términos socioeconómicos"[42]. La estrategia de Aranguren es resaltar el contenido moral implícito en el objetivo de Marx: la liberación del proletariado. Es en base a esta lucha por la justicia social, que Aranguren no percibía el marxismo como una amenaza al cristianismo, puesto que ambos luchan por proporcionar las bases que permitan el pleno desarrollo del ser humano.

Otro de los puntos comunes que Aranguren encontró es la percepción del capitalismo como amenaza. No obstante, a pesar de las razones morales y religiosas que llevan a Aranguren a criticar y hasta rechazar el capitalismo, dicho rechazo queda mejor enmarcado dentro de su pensamiento socio-político, por lo que se desarrollará a continuación.

3. La preocupación socio-política

Aunque como hemos visto durante la primera etapa de su pensamiento Aranguren no manifestó abiertamente inquietudes políticas, a partir de mediados de los años sesenta este tema pasó a constituir el centro de su reflexión

3.1. Entre España y América

La distancia entre Aranguren y el régimen fue aumentando con forme iba creciendo su interés en asuntos socio-políticos, volviéndose más crítico y dando lugar a tensiones. Esta tensión culminó en 1965 con su participación, junto con Agustín García Calvo y Enrique Tierno Galván, en una manifestación estudiantil que les llevó a su expulsión de la universidad. Este incidente marcó una nueva etapa para Aranguren, quien ante esa situación decide irse del país. Tras trabajar como profesor visitante en diversos países de Europa y América, y pese a sus frecuentes visitas a España, acabó estableciéndose en los Estados Unidos, en la Universidad de California, en la que continuó hasta su jubilación como profesor emérito en 1977.

Como resultado de su estancia en California, el corazón de la contra-cultura, estuvo expuesto al movimiento *hippie*, las protestas contra la Guerra de Vietnam, y la Nueva Izquierda.

[42] *J. L. L. Aranguren. 1994. Obras completas, F. Blázquez (ed.) vols. 3, Trotta, Madrid, p. 156.*

Como resultado, centró su interés en asuntos sociológicos, tales como la comunicación y el comportamiento político, al mismo tiempo que se convirtió en un crítico feroz de la sociedad Americana. Así pues, transmitió al lector español sus experiencias, reflexiones de su estancia en los Estados Unidos mediante una serie de artículos que publicaba en *La Vanguardia* (1970-1973), y que en 1974 fueron reeditados con el título de *Entre España y América*. Es así como Aranguren vivió desde dentro y comprendió las sociedades española y norteamericana, mientras que mantuvo una cierta distancia que le permitía el ejercicio crítico.

3.2. El oficio de intelectual

Según el punto de vista de Aranguren, el intelectual debe ejercer una función pública de crítico, supliendo así el vacío que cubría la figura del moralista. Para este pensador, el intelectual debería "criticar el sistema y luchar contra él desde relativamente dentro de él, con un pie dentro y otro fuera de él, desde la base, apoyándose sobre ella" (1994, 5: 419). He aquí la esencia de lo que él denomina "el oficio de intelectual". Así pues, Aranguren no sólo identificó esta necesidad, sino que, de acuerdo con sus propios parámetros, encarnó él mismo esta figura, motivado por su sentido de obligación moral, estrechamente unida a la política. Es desde esta función que Aranguren arremetió contra el capitalismo y el consumismo, al tiempo que lanzaba duras críticas contra el tipo de democracia establecida.

3.2.1 La sociedad neo-capitalista y el consumismo

Influenciado por su estancia en Estados Unidos, donde experimentó de primera mano los efectos del neo-capitalismo, Aranguren se convirtió en un crítico feroz de la dinámica del consumismo y sus efectos. Este autor explicó como la sociedad del bienestar proyecta la impresión de escasez y crea necesidades en los individuos para incrementar el consumo y los precios. Es importante resaltar que a pesar de estas críticas, Aranguren era un defensor del desarrollo económico, aunque por si sólo lo considere insuficiente. En palabras suyas, "sí, sin duda es improbable que un campesino andaluz que se muere de hambre se convierta en crítico del consumismo. Sólo quien ha pasado ya por esa forma de "felicidad" que brinda la sociedad americana establecida puede sentir su insuficiencia"[43].

Dicho consumismo desenfrenado y en última instancia insatisfactorio es, según Aranguren, el sustento de la economía neo-capitalista. Lo que fomenta y a fin de cuentas posibilita estas pautas es, en la opinión de este autor, la manipulación que los medios de comunicación de masas ejercen sobre los individuos. Así pues, en *Entre España y América* (1974) y *La democracia establecida* (1979b), expone los mecanismos de funcionamiento de dichos medios, así como también critica el efecto homogeneizador de los mismos. Para Aranguren, la manipulación ejercer una doble función, la de instigar el consumo y la de controlar y limitar las posibilidades del proceso democrático, como veremos a continuación.

3.2.2 La democracia

Tal y como argumenta en *La democracia establecida* (1979b), lo que significa la manipulación dentro del marco democrático es la falta de elección real; no ya por la falta de elecciones posibles o alternativas, sino como resultado de la falta de conciencia que sufre el individuo de la

[43] *J. L. L. Aranguren. 1994. Obras completas, F. Blázquez (ed.) vol. 5, Trotta, Madrid, p. 168.*

existencia y disponibilidad de las mismas. Como resultado, para Aranguren, la democracia existente es meramente una estructura formal que está lejos de constituir el gobierno del pueblo. Por eso, arguye que la democracia es una *u-topía*: en su sentido etimológico; no es un sitio, no es un lugar en el que instalarse, sino más bien una aspiración que sólo se alcanza a través de su ejercicio, es decir, mediante la participación política. Por esta razón, Aranguren insiste en que los pre-requisitos para la posibilidad de la existencia de una democracia genuina son la satisfacción de las necesidades básicas y mediante una la impartición generalizada de una adecuada educación política y una constante actitud crítica y auto-crítica. Principios que promulgó incansablemente durante su vida.

5. La vuelta a la patria

Tras la muerte de Franco, Aranguren se volvió a instalar en España. En 1976, el gobierno de Suárez la devolvió su cátedra en la Universidad Complutense de Madrid, donde estuvo enseñando hasta su jubilación en 1979. Con su regreso a España, su perfil público se acentuó, participando en numerosas conferencias, entrevistas, y debates, particularmente después de su jubilación. También recibió numerosos reconocimientos públicos y homenajes tanto antes como después de su fallecimiento, el cual ocurrió en 1996.

Conclusión

Motivado por el imperativo moral inextricable a sus creencias religiosas como cristiano, la obra de Aranguren constituye en gran medida una búsqueda y una lucha intelectual por la justicia social a través de la reflexión religiosa, moral, ética, y socio-cultural. Pero también hay que resaltar el importante componente de praxis que su postura conlleva, pues el trabajo de Aranguren, lejos de ser un pensamiento meramente teórico, constituye también un llamamiento a la acción. Específicamente, Aranguren exhorta al lector a que tome responsabilidad moral, cívica y política, al pensamiento crítico y a la participación deliberada y constructiva en el proceso político. Este mismo compromiso moral es lo que lleva a Aranguren a adoptar el papel de vigilante socio-cultural, de crítico, que desempeña como parte del oficio de intelectual.

Referencias

[1]J. L. L. Aranguren. 1969. “El diálogo futuro entre marxistas y cristianos,” en J. Aguirre (ed.) Cristianos y marxistas; Los problemas de un diálogo, Alianza, Madrid, pp.203-14.

[2] ____ 1994. *Obras completas*, F. Blázquez (ed.) vols1-6, Trotta, Madrid.

[3] J. Gracia. 1996. “Prólogo,” en J. Gracia (ed.) El ensayo español: Los contemporáneos, vol.5, Crítica, Barcelona, pp.9-67.

[4] J. Pastor García. 2000. “José Luís L. Aranguren” en J. Pastor García, M. Fartos Martínez, y L. Velázquez Campo (eds) *La filosofía española en Castilla y León: De la Ilustración al siglo XX*, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp.665-702.

George Santayana. Pensamiento y Estilo Creativo.

Laura López Fernández
University of Canterbury
Christchurch, New Zealand

Resumen

El filósofo y escritor español George Santayana (1863-1952) cuya obra ha sido escrita enteramente en inglés, comienza a ser conocido y estudiado de modo más sistemático en España. Esto abre nuevas perspectivas críticas con relación a su obra filosófica y creativa, obra que ha sido estudiada mayoritariamente bajo el prisma de la filosofía y literatura anglosajona (Modernism). Estudiar a Santayana teniendo en cuenta el contexto peninsular nos permite entender mejor una serie de aspectos clave entrelazados y complementarios en su obra. Aspectos como el biográfico, el estilo creativo y los modelos divergentes de pensamiento utilizados.

Palabras Clave

George Santayana, pensamiento y estilo creativo, heterodoxia, exilio, distanciamiento, contexto peninsular, dialéctica, tradición clásica, vida y obra.

Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana y Borrás (Madrid 1863-Roma 1962) es una figura destacada y heterodoxa en el mundo de la filosofía americana anglosajona. Filósofo prolífico y versátil pero también contradictorio y con una formación clásica y liberal, este pensador, poeta, novelista, profesor en Harvard, crítico cultural, escritor de cartas, autor de máximas y aforismos, escéptico y ateo pero con una conciencia espiritual de carácter elitista y en cierto sentido orteguiano, merece que su obra se estudie de modo más sistemático también dentro del ámbito de creadores y pensadores españoles de su época.

Estudiar la obra de Santayana bajo unas coordenadas comparativas que tengan en cuenta el contexto peninsular y europeo así como la etapa de formación intelectual americana nos permite entender mejor su estilo creativo, su pensamiento y su carácter. Estas son tres líneas medulares entrelazadas y complementarias en su obra.

Santayana ha sido estado enclavado entre dos mundos, Europa y Estados Unidos. Ha sido un hombre que ha vivido entre dos siglos (s. XIX y s. XX) y que ha utilizado modelos epistemológicos y ontológicos divergentes y de distintas épocas para explicar a qué tipo de conocimiento podemos llegar con nuestra mente. Así podemos mencionar el materialismo científico, el naturalismo, el idealismo, la tradición clásica humanista y el racionalismo. Por otra parte, su vida también ha estado marcada por rutas divergentes. Como él mismo ha dicho en su autobiografía *Persons and Places:The Background of My Life* (1944) su vida se ve dividida claramente en tres etapas que registra como su primera infancia en España y su primera juventud en Harvard (1863-1886), su etapa académica en Harvard (1886-1912) y su retiro voluntario de Harvard para escribir y vivir en Europa (1912-1952) décadas estas muy conflictivas tanto política como culturalmente.

Con respecto a su aspecto biográfico debemos destacar que su primera infancia, es decir, sus seis primeros años de vida los pasa en Ávila, España (1863-1869). Estos son anos familiares turbulentos pues primero es abandonado por la madre que se marcha a Boston, Estados Unidos y

luego es abandonado por el padre que lo dejó con la familia adoptiva de su madre. Su padre era abogado y también fue gobernador de Batang en Filipinas (1845). Su madre era hija de diplomáticos españoles en Filipinas y era viuda de un comerciante en Boston con el que tuvo cinco hijos antes de casarse con el padre.

Los primeros años de su vida están marcados por la ausencia y la distancia familiares y según algunos críticos como Manuel Ruiz Zamora (2002) esto explica el marcado distanciamiento que aparecerá como una constante en su escritura filosófica y creativa. Ya en su primer libro de poesía *Sonnets and Other Verses* publicado en 1894 Santayana habla de su condición de exiliado. Así en el segundo soneto, leemos en el último terceto a un yo lírico que describe un profundo sentimiento de nostalgia y melancolía:[1]

I lay down, full of longing, on the steep;

And, haunting still , the lonely way I wended,

Into my dreams the ancient sorrow blended,

And with these holy echoes charmed my sleep.

Su segundo período vital es un mundo ajeno al de su primera infancia en Ávila. Quizás lo más destacado de esta etapa sean sus estudios en Harvard y posteriormente su puesto de profesor de filosofía en la misma universidad. Allí conocería a William James y a otras figuras destacadas. Finalmente en 1912 abandona definitivamente Harvard para vivir en Europa y seguir escribiendo. Esta será su etapa creativa más prolífica. Hay que decir que su rechazo a la vida académica de profesor a partir de este cambio fue absoluto. Después de retirarse de Harvard recibió ofertas de universidades inglesas como Oxford y Cambridge que rechazó sin titubear. En esta tercera etapa también renunció a la ciudadanía estadounidense escogiendo vivir en la Italia de Mussolini. Hay que notar que a pesar de que nunca estuvo mucho tiempo en España, nunca renunció, sin embargo, a su ciudadanía española.

Cabe destacar también que su formación intelectual y creativa cobra distintos giros temáticos e ideológicos a lo largo de su vida que suelen estar marcados por una mezcla de apasionamiento y al mismo tiempo de distanciamiento. En cuanto al carácter apasionado que permea en su obra hay estudiosos como G. Brenan que lo han calificado como el "Ignacio de Loyola de las mentes liberales".[2] A este respecto hay que mencionar que Santayana a lo largo de su vida se ha adherido a diferentes corrientes filosóficas y de pensamiento tales como el epifenomenalismo, el platonismo, la metafísica naturalista, el materialismo dogmático, el ateísmo, el catolicismo estético, la espiritualidad, la filosofía desde un punto de vista literario, adoptando en parte el estilo de la parábola en sus máximas y adoptándose a distintos esquemas de pensamiento en consonancia con su odisea interna y personal, su temperamento y fe existencial cambiante.

Curiosamente uno de los géneros que lo ha hecho más popular son sus consideraciones filosóficas y metafísicas concentradas en una o dos oraciones. Sus famosos aforismos han sido citados en distintas épocas, lugares y contextos y constituyen en sí mismos un género de estudio de particular riqueza. Este género es el más popularmente conocido tanto en inglés como en español a través de las traducciones que se han hecho de su obra.

El hecho de haber trabajado y vivido en EEUU una buena parte de su vida y de haber pensado y escrito su obra en inglés hace que Santayana hay sido una figura estudiada en el mundo anglosajón de modo más sistemático que en el mundo hispano. Sin embargo sus aportaciones literarias y filosóficas entre distintos círculos de artistas a ambos lados del Atlántico es un hecho destacable.

En Estados Unidos Santayana fue una figura clave dentro del círculo de escritores del modernismo anglosajón a principios del siglo XX. Ezra Pound lo cita en sus *Cantos* y T. S. Eliot y Wallace Stevens también lo conocen e interactúan con él. Y en España también fue una figura literaria conocida, aunque a menor escala. Su labor creativa y su conocimiento del inglés hicieron que Jorge Guillén lo conociera en 1951 por motivos de una traducción al inglés del poema "Estatua Ecuestre" de *Cántico*. Obviamente Santayana ha sido mucho más estudiado en Estados Unidos que en su país natal cuyas traducciones al español de sus obras no han sido realmente divulgadas en España hasta los años ochenta. Las primeras traducciones y publicaciones de Santayana en España son de Antonio Marichalar en *Revista de Occidente* (1924) pero para esa época como indica Cayetano (2002) ya Santayana tenía 60 años y era conocido en Estados Unidos por su obra filosófica.[3]

Si bien se ha estudiado mucho su pensamiento filosófico y creativo desde el punto de vista anglosajón, en los últimos años su obra está cobrando vigencia en España como lo demuestran los estudios críticos y comparativos que tratan entre otros temas, la españolidad del autor. Así tenemos, por ejemplo, *Un español en el mundo: Santayana* (2007) de J. M. Alonso Gamo, *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana* (2002) de J. Beltrán, el número monográfico en la *Revista Teorema* XXI (2002) en honor al cincuentenario de la muerte del autor, boletines de estudios sobre Santayana como *Limbo* (2007-) de la universidad de Oviedo y congresos internacionales como el de la universidad de Valencia que convoca el III Congreso Internacional sobre Jorge Santayana (Nov. 2009).

Estas actividades y estudios en español nos permite ver otra dimensión en la obra de Santayana que entra en consonancia con pensadores, poetas y escritores del siglo XX español tan diversos como Ortega y Gassett, María Zambrano, Miguel de Unamuno, Juan Ramón Jiménez, etc. También hay que mencionar estudios previos aislados sobre Santayana como los de Marichalar, Brenan y otros. De todos modos esto no significa que Santayana sea ahora considerado un pensador español en el ámbito americano pero añade una dimensión crítica necesaria a su obra.

El interés reciente en torno a Santayana en España -aunque su obra filosófica o poética no estén incluidas todavía en el currículum de los departamentos universitarios de Filosofía o Filología inglesa o hispánica- hace que deje de ser un autor marginal en su país natal. A pesar de esta incipiente divulgación, nos hallamos ante una figura compleja, contradictoria y difícil de clasificar en las corrientes de pensamiento europeo occidental tanto americano como peninsular y esto confirma su heterodoxia que se escapa a cualquier clasificación homogénea.

Los escritos tanto filosóficos como literarios de Santayana admiten lecturas diferentes y todas ellas válidas de acuerdo a las coordenadas utilizadas. Por una parte, su obra filosófica puede ser estudiada desde una perspectiva diacrónica, metafísica, de pensamiento occidental y por otra parte podemos estudiar a Santayana desde muchos otros acercamientos. Cabe decir que tanto el criterio autobiográfico, como el sicológico y de contexto histórico y literario están interrelacionados.

Con respecto a la época en la que le tocó vivir conviene recordar el comentario de J. L. Abellán de que casi nadie se fija en que Santayana ha sufrido la crisis de fin de siglo española y luego en Europa ha sido testigo cercano de las dos guerras mundiales. Al igual que los escritores noventayochistas Santayana ha vivido de manera intelectual y crítica la pérdida de las últimas colonias a pesar de que por esos años vivía en Estados Unidos. Esto marca también una línea de pensamiento versátil caracterizada por una actitud de distanciamiento con respecto al contexto americano y europeo en el que vive y trabaja. Santayana muestra también una gran intensidad y apasionamiento en torno a temas crítico literarios, de historia de las conjugando conceptos de difícil combinación como son la fe racional, lo poético y lo espiritual que para él tienen un mismo origen y forman un aspecto fundamental del ser.

La íntima relación que ve Santayana entre poesía y espiritualidad, entre fe y razón es una constante temática entre los pensadores y poetas españoles de principios y mediados de siglo como Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset o María Zambrano por ejemplo, para quien "la unidad con que sueña el filósofo solamente se da en la poesía [que lo] es todo" (1939).

Miguel de Unamuno ha trabajado también con el concepto de la fe razonada, la fe racional y la fe socialista (Ereño Altuna 2005) aunque en su obra estas ideas cobran dimensiones o ángulos diferentes a la obra de Santayana. De todos modos no deja de impresionar que estas ideas estén en las raíces del pensamiento dialógico e intelectual español de autores simultáneos a Santayana. En la obra del filósofo exiliado Ramón Xirau (Barcelona 1924-México) también cobra vigor el tema de la fe racional y la vinculación entre filosofía y poesía. Xirau al igual que otros exiliados físicos e intelectuales españoles profundiza en el tema de la fe desde una perspectiva mística, creativa y racional. Esta es una constante peculiar de los escritores y pensadores españoles, constante que no es tan visible entre los círculos de intelectuales anglosajones. Quizás esta atracción conceptual dialógica esté motivada por el contexto de la época y por el sustrato cultural y espiritual del pueblo español, históricamente católico y con una mística particular.

En Santayana el tema del catolicismo es también un tema en sí polémico. Santayana se ha definido a sí mismo como un "católico escéptico" y, sin embargo, habla de una espiritualidad transcendente que está por encima del yo físico, "ese algo en mí que es más mí mismo de lo que soy yo: el espíritu".

Otro rasgo común en la obra de Santayana y los escritores mencionados es la importancia del estilo y la expresión literaria. La forma es un componente esencial de su pensamiento. En este sentido los escritos de Santayana son representativos del pensamiento hispánico de la época.

Otra línea temática que vincula a Santayana con los pensadores españoles mencionados es la figura del filósofo literato. Algunos de sus escritos pueden ser estudiados dentro de la línea místico poética y metafísica de los escritos de Unamuno, de Ortega y Gasset, de María Zambrano y de otras figuras del exilio peninsular como Ramón Xirau, etc.

En todos estos pensadores vemos líneas de interés común y en todos ellos permea una conciencia de estilo literario que va más allá de servir de medio para expresar ciertas ideas y pensamientos. El estilo literario o forma adquiere valor semántico también produciendo, como en un cuadro o en un poema, significados nuevos en contacto con la agencia del lector.

Hijos de una época de cambios políticos y estéticos y experimentando el exilio interior y exterior como parte de su discurrir vital estos escritores y pensadores españoles comparten con

Santayana una gran receptividad con respecto al estilo literario y a la forma que debe ser condensada y metafórica. Estas características formales son moldes de expresión poética que escogen para canalizar su filosofía.

En todos estos pensadores la poesía, la cuestión del estilo, la forma literaria y las palabras no sólo son un medio de transmisión sino también agentes productores de sentido y un fin en sí mismos. De modo análogo a Unamuno con su concepto de "nivola" en el prólogo a *Niebla* (1914) en el que autor, texto y narrador son fuerzas agenciales en la obra de Santayana se proyectan fuerzas agenciales y espirituales que van más allá de sí mismo. En este contexto la conciencia creativa verbal justifica la importancia poética y literaria dentro de la filosofía de pensadores en el exilio (obligatorio y voluntario).

La variada y prolífica obra de Santayana no se puede estudiar sin tener en cuenta las fuerzas que dirigen su destino personal tanto familiar como profesional. En estas circunstancias cobra importancia hablar del concepto del exilio en general y de un exilio de sí mismo, que emplea el autor en sus obras en la forma de un distanciamiento crítico y constructivo independientemente del estilo y género a estudiar. Este exilio o distanciamiento se manifiesta también en su búsqueda de la literatura y la filosofía clásica como modelo y raíz que conforman el espíritu de occidente. Por otra parte, la visión histórica según Santayana explica la razón temporal y circunstancial del hombre y, sin embargo, no es la verdad. La verdad supera las condiciones históricas. La verdad es supratemporal. El presente, el pasado y el futuro, no determinan la esencia de la verdad supratemporal que está por encima de la linealidad y causalidad cronológica. Nuestra epistemología es simbólica no literal. En algunas de sus obras como *En el reino del espíritu* (1940) y *La idea de Cristo en los Evangelios* (1946) Santayana estudia el concepto de espíritu desde una perspectiva platónica pero en su obra total Santayana va más allá de los clásicos grecolatinos haciendo en distintas ocasiones una compleja caracterización del espíritu desde un ángulo epistemológico y desde una vertiente ontológica y en ambos casos este concepto cobra dimensiones e interpretaciones diferentes. Por una parte el autor habla del "espíritu impotente" que en contextos especiales puede ser autónomo. Distintas deliberaciones y estudios críticos se han hecho al respecto de este concepto de espíritu. Véase, por ejemplo, Angus Kerr-Lawson (2005).

Para finalizar esta introducción a una figura clave del pensamiento occidental del siglo XX cabe enfatizar que la obra de Santayana vista a la luz del contexto biográfico, artístico y de pensamiento peninsular abre nuevas líneas de entendimiento tanto de la obra creativa como del pensamiento del autor. Estudios recientes al respecto, tanto individuales como colaborativos, contribuyen a destacar la obra de Santayana más allá del ámbito anglosajón en el que se formó y escribió dándole una dimensión ignorada o ausente por la crítica anglosajona contemporánea al autor.

Bibliografía:

Abellán, José Luis. "Ávila en el modernismo filosófico de Santayana" *Revista de la Universidad Complutense de Madrid* (1996): 387-395.

Abellán, José Luis. *George Santayana, 1863-1956*. Madrid: Del Orto,1996.

Alonso, Gamo J. María. *Un español en el mundo: Santayana*. Editorial AACHE. Guadalajara, 2007.

Altuna, J. A. Ereño. El pensamiento socialista de Unamuno en "La lucha de Clases (1894-1897). Edic. Beta: Michigan, 2005.

Baena, E. *El ser y la ficción: Teorías e imágenes críticas de la literatura*. Anthropos edit, 2004.

Beltrán, J. *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*. Valencia: U. Valencia 2002.

Brenan, G. *The Literature of the Spanish People*. C.U.P., 1965.

Cervera Salinas V., y A. Lastra. (eds.) *Los reinos de Santayana*. Valencia: U. Valencia, 2002.

Kerr-Lawson, Angus. "The Autonomy of Spirit" *Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society* 23 (2005): 33-38

Marichalar. A. "El español inglés George Santayana" *Revista de Occidente* 9 (1924): 340-350

Saatkamp, Herman, "George Santayana", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/santayana/>.

Santayana, G. Platonism and the Spiritual Life. New York: Scribner's; London: Constable, 1927.

--- . *Persons and Places: The Background of My Life*. New York: Scribner's; London: Constable, 1944.

--- . *Sonnets and Other Verses.* Cambridge and Chicago, Stone and Kimbal, 1894.

Sender, Ramón J. *Unamuno, Valle Inclán, Baroja y Santayana*. Mexico: Ed. de Andrea, 1955.

vv.aa. Ted Honderich (ed.) *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Oxford University Press: Tecnos, 2001.

vv.aa. *Teorema. Revista Internacional de Filosofia* 23: 2002 "Cincuentenario de la muerte de Santayana" <http://www.uniovi.es/Teorema/Spanish/Numeros/index.html>.

Woodward, Anthony. "The Spanishness of Santayana" <http://www.math.uwaterloo.ca/~kerrlaws/Santayana/Bulletin/s4_94.htm>.

Zambrano, M. "San Juan de la Cruz: De la 'noche oscura' a la más clara mística" *Sur* (1939): 43-60.

Zamora, Manuel Ruiz. George Santayana. *Personas lugares. Fragmentos de autobiografía.* Trotta, Madrid, 2002.

Notas:

[1] G. Santayana, *Sonnets and Other Verses* (1894): 4.

[2] G. Brenan, *The Literature of the Spanish People* (1965): 418

[3] C. Estébanez E., "La recepción de Santayana en España" en *Los reinos de Santayana.* Cervera Salinas y A. Lastra (eds.) (2002):184.

Santiago Alba Rico e o niilismo capitalista

Carlos Calvo Varela

Universidade de Santiago de Compostela

Resume

Santiago Alba Rico, filósofo tão conhecido nos círculos de esquerda como desconhecido na academia, apresenta algumas das reflexões acerca do capitalismo mais lúcidas que se podem ler nos últimos tempos. Leitor de Günther Anders e de Marx, abandona as explicações monocausais tais como "a desigualdade na distribuição" ou a "luta de classes" para ir ao âmago da questão: o capitalismo como disolvente social.

Palavras chave: Alba Rico, capitalismo, marxismo, Günther Anders, antropologia, desnível prometeico.

1. Trajectória vital

Santiago Alba Rico (Madrid, 1960) é seguramente um dos filósofos espanhóis mais lidos fora da academia e mais desconhecido dentro dela. Formado nos ambientes marxistas da Universidad Complutense de Madrid, uma vez licenciado em filosofia nem sequer prolonga a sua vida académcia com uma tese de doutoramento. Pola contra, em 1984, aproveitando uma grave enfermidade que o obriga a permanecer em casa, começa a escrever guiões para "Los Electroduendes", dentro do famoso programa *La bola de cristal*, substituindo à sua mãe. Deste jeito, e poucos anos depois da morte de Franco, a televisão estatal acolhe num programa infantil uma série de "fábulas de marxismo satírico para crianças", no que pretende explicar o Capítulo XXV do primeiro livro d´*O Capital*: o da acumulação originária. "Esse era o meu propósito: contar Marx às crianças".

Começa assim uma trajectória filosófica mais bem "socrática"; afastada dos circuítos institucionais, e pola contra mui ativa em meios de informação alternativos de Espanha (no portal Rebelion.org, no periódico Diagonal, em Ladimo, na revista Archipiélago), de Cuba (La Calle del Medio), da Galiza (no portal Galizalivre.org, no jornal Novas da Galiza) ou do País Basco (Gara). De 1991 a 1998 mora no Cairo, e desde então em Tunes. O sustento económico obtém-no traduzindo para o espanhol literatura do mundo árabe, como o poeta egípcio Naguib Surur ou o romancista iraquiano Mohammed Jydair.

Em 1995 é finalista do Premio Anagrama de ensaio, com o seu livro *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*, ao qual seguirão outros como *La ciudad intangible (ensayo sobre el fin del neolítico)* ou *Capitalismo y nihilismo*. Antes –na sua época de guionista–, em colaboração com o catedrático de filosofia da UCM, Carlos Fernández Liria, publica um panfleto longo intitulado *Dejar de* pensar, no 1986, ao que seguirá *Volver a pensar* três anos depois. Estes livros de filosofia marxista impactarão na esquerda espanhola da altura, convertendo-se em referência da crítica à política do PSOE que estava a desencantar ao sector socialista da época, chegando até assinar a entrada do Estado espanhol na NATO.

Santiago Alba Rico aposta desde o primeiro momento por uma filosofia "intervencionista", continuando aquela metáfora de Foucault do pensamento como uma "caixa de ferramentas" com o que entender o mundo e mudá-lo. Não forma parte já dessa intelectualidade lida e respeitada em todos os jornais da Europa até antes do 68, nem tampouco é um *homo academicus* dos que cultivam o comentário infinito das obras das autoridades em gabinetes universitários.

2. Dous possíveis eixos da sua filosofia

A obra de Alba Rico, composta, para além dos livros, por numerosos artigos publicados com grande regularidade ou textos de conferências, abrange uma enorme variedade de temas. Dos textos de intervenção mais imediata, sobre questões cotidianas de política internacional ou estatal, até ensaios do que podemos chamar "antropologia do mercado"; passando pola crítica à mobilidade e o turismo, à televisão, à tecnologia, à *pansemia*, etc... Sempre com o pano de fundo da crítica à voracidade capitalista, acentuando não já temas tão manidos como a dessigualdade da distribuição da riqueza, senão o efeito disolvente do social que acarreta o capitalismo. Deixa de lado essa crença do marxismo "desarrolhista" de que é possível a produção crescente sem exploração de classe, e acentua a destruição ontológica dum mundo –onde já tudo é "comestível"– que começa a estar esvaziado de "cousas". A tragédia, sustém, não é como se pode pensar que o capitalismo reifica o mundo tornando tudo "cousas", senão, precisamente, que as faz impossíveis.

Os materiais de leitura com os que Alba Rico elabora o seu pensamento são variados, e vão desde o Marx que critica a mercadoria até os literatos Kafka e Chesterton, passando, sobretudo, por Günther Anders. Os contos populares e mitológicos são outra das suas ferramentas predilectas: "Los cuentos son como ganzúas que abren muchas puertas o como navajas suizas cuya utilidad material se revela, de pronto, en una situación difícil" [1].

3. Günther Anders: não esquecer Auschwitz mas recordar Hiroshima

> Es muy sintomático que Hannah Arendt esté hoy día tan de moda. Los estantes de las librerías están repletos de libros de Arendt, se cita a Arendt en el Parlamento, tenemos a Arendt hasta en la sopa. A todo el mundo le resulta interesantísimo que un pueblo entero, el pueblo alemán, colapsara moralmente en los años treinta del pasado siglo XX. En cambio, se lee muy poco (de hecho, ni siquiera se le traduce demasiado) a Günther Anders, quien fuera, por cierto, su marido. Anders se ocupó más bien de denunciar la *continuidad* de ese colapso moral *entre nosotros*, en la conciencia occidental en general. Lo que le preocupaba era que nos habíamos vuelto analfabetos emocionales y que eso nos abocaba a un abismo moral en el que todos nos hacíamos cómplices de un holocausto cotidiano e ininterrumpido. [2]

Antes de proseguir com o desenvolvimento da crítica de Alba Rico ao capitalismo fai-se imprescindível deter-se na figura de Günther Anders. Este apartado, centra na filosofia de outro autor, pode parecer inapropriada dentro dum monográfico sobre Alba Rico já de por si bastante breve. Porém, creio que é justificável em base a duas razões: a) é um autor absolutamente central na "caixa de ferramentas" de Alba Rico que, em certo sentido, ré-fai a aplica a sua visão a outros temas; e b) a filosofia de Anders permanece de momento no completo desconhecimento no contexto ibérico, não fai parte ainda do acervo comum e não se pode presupor o conhecimento das suas linhas teóricas. Do seu desconhecimento dá uma ideia o facto de que a sua obra mais importante, *Die Antiquierheit des Menschen* (vol. I, 1956; vol. II, 1980) ainda não fosse traduzida nem ao espanhol nem ao português. Na França o primeiro volume foi publicado por Éditions de

l´Encyclopédie des Nuisances em 2001, numa edição e tradão, porém, mui deficiente [3]. A obra em questão, que lhe valeu uma colecção de prémios ao seu autor, foi reeditada sete vezes na Alemanha. Conforma uma espécie de diálogo com o pensamento de Heidegger, polo mundo dos médios e a vida quotidiana, centrando-se na dissociação entre a velocidade da tecnologia e o pensamento individual. De momento contamos com traduções acessíveis das seguintes obras: *Kafka pró e contra*, Perspectiva, São Paulo, 1993; *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Paidós, Barcelona, 2001; *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eathrly y Günther Anders*, Paidós, Barcelona, 2003. Além de traduções de pequenos fragmentos que circulam por Internet. No mundo académico hispano, Jorge Enrique Linares, filósofo da Universidade Nacional de México, dedicou-lhe um par de artigos: "Dos filosofías alemanas de la técnica: Heidegger y Günther Anders" e "Günther Anders y la disolución de la responsabilidad ética".

Como pequena resenha biográfica sinalamos que Günther Anders nasce em 1902, com o nome de Günther Stern em Breslau, atual Wrocalw, em Polonha. Günther Anders foi o psuedónimo que escolheu de jovem quando era o único autor de todos os textos da revista cultural da Bolsa berlinesa nos anos anteriores ao nazismo. O editor aconselhou-lhe que assina-se, para além de com o seu nome, como "outro"; e isso foi o que fez, já que "Anders" significa "outro" em alemão. Judeu de origem, participa na Primeira Guerra Mundial com só 16 anos. Doutora-se em filosofia com Husserl, e foi aluno de Heidegger e Cassirer; companheiro de Hannah Arendt, é o seu marido entre 1929 e 1936. A parelha colaborar com Bertold Brecht, polo que tiveram que abandonar Alemanha em 1933, emigrando aos Estados Unidos de América. A Segunda Guerra Mundial, o holocausto judeu mas também Hiroshima, marcarão profundamente a sua filosofia e compromisso com o movimento anti-nuclear. Perante estas duas grandes tragédias mundiais começa uma investigação ética sobre a responsabilidade. Assim escreverá-se com o filho de Eichmann, um dos principais responsáveis dos *lager* nazis, sem obter nunca resposta. Pola contra, quando contacta com Claude Robert Eatherly, o maior da força aérea norteamericana e responsável da morte de centos de miles de pessoas no Japão sob a catedral de fumo da bomba atómica, encontra uma pessoa colapsada polo seu sentimento de culpa, tanto que chegarão a interná-lo num psiquiátrico como doente por "complexo de culpa" à vez que sentia nojo de ser um herói nacional. Quando lhe tocou o seu turno a Eichmann nos juízos de Norembergue, ele

> Explicaba con naturalidad que su trabajo consistia en aligerar el ritmo de la cadena de exterminio de judíos. Así pues, desde su punto de vista, era un éxito laboral el que, gracias a ciertas mejoras técnicas en la rutina de exterminio, se lograra eliminar 25.000 personas al mes,en lugar de 20.000. Ahora bien, en una ocasión en que unos testigos le acusaron de haber estrangulado a un muchacho judío con sus propias manos, Eichmann perdió los estribos y se puso a gritar desesperado que eso era mentira, "*que él nunca había matado a nadie".* Estrangular a una persona es insoportable para una conciencia moral normal, administrar la muerte de un millón de personas es pura rutina. [4]

Este é um bom exemplo para ilustra um dos conceitos fulcrais de Günther Anders, o do *desnível prometeico*[1]. Com ele Anders refere-se à terrível desproporção entre ações humanas insignificantes (como premir um botão) e as suas consequências terríveis (a desaparição de Hiroshima). Esta desproporção é tão grande que a nossa imaginção, o nosso pensamento, desorienta-se e não pode "sentir", eliminando a empatia (conceito tão importante para Hume) da nossa ética. Podemos sentir a dor imensa da morte dum ser querido, mas um titular num jornal de "20.000 mortos" já pouco nos pode afectar. Os umbrais da percepção humana da dor já ficam totalmente obsoletos para uma desmesura das tragédias da humanidade –da produção industrial de morte, do

[1] Em alemão: *Das prometheische Gefälle*. J. Enrique Linares explica que: "La idea que expresa el término 'Gefälle' implica una connotación negativa, y no es solamente un simple 'desnivel', 'desproporción' o 'discrepancia' entre lo que el hombre es capaz de producir y lo que es capaz de sentir y comprender, sino que también conlleva un sentido de 'declive' o 'decadencia', en suma, un carácter negativo".

extermínio atómico– do mesmo jeito que os ultrasons, "berros imensos", nem são perceptíveis polo nosso sistema auditivo. Anders responsabiliza deste desnível prometeico ao incrível desenvolvimento da técnica e da indústria.

3. 1. A episemia ou pansemia e o desnível prometeico na linguagem

Seguindo uma linha iniciada polo célebro jornalista e escritor Karl Kraus, Alba Rico examina a destruição da linguagem operada nos últimos anos polas potências político-militares. Assim afirma que, paradoxalmente, a primeira vítima da invasão americana no Iraque foi a linguagem, que ficou totalmente obsoleto, deslegitimado: "...o seu mal uso é particularmente grave, particularmente criminal, porque à força de o usarmos mal nom só matamos ou enganamos milhons de pessoas mas –muito pior– acabamos por destruir as condiçons mesmas de toda legitimidade e toda a credibilidade". Assim, o presidente dos EUA George Bush: "nom mentiu perante a ONU para fazer acreditar numha mentira mas para que, depois disso, ninguém pudesse acreditar numha verdade." [5]. É esta destruição da linguagem, só possível na era dos *mass média*, a que aprofunda ainda mais o desnível prometeico entre a realidade e a nossa capacidade para imaginá-lo. Palavras como "genocídio" ou "a tragédia mais grande da história", povoam de tal maneira os nossos jornais a diário que já estám gastadas, que já não nos dizem absolutamente nada. Numa autoentrevista de Günther Anders, este é perguntado acerca dos protestos pacíficos, as *performances* ou *happenings* como forma de protesto. Anders responde ao entrevistador (que era ele próprio), que lhe pareceria fazer um protesto deste tipo diante das portas de Auschwitz nos tempos em que lá se exterminavam judeus. O entrevistador, atónico, responde: "Como pode você comparar o de hoje com o de aquela!". Ao que Anders responde com um projectil tranquilo: "Nom anda você tam trabucado com essa objecçom. Porque o de entom foi, apesar dos sessenta milhons de mortos, apenas o ensaio geral do que nos aguarda, que é incomparável." O nosso analfabetismo emocional, a nossa incapacidade de compreender num mundo globalizado e terrivelmente interconectado as terríveis consequências que pode ter uma ação tão banal como mercar umas sapatilhas de desporto, impede-nos reagir e indignar-nos moralmente quando lemos que a empresa produtora do calçado tem milheiros de trabalhadoras escravizadas em Morocos. "No es fácil saber –diz Carlos Fernández Liria– saber hasta que punto tenemos las manos manchadas de sangre". A função do trabalhador da palabra é, para Alba Rico, conseguir que as palavras volvam a significar, conseguir que "genocídio" volva a atravessar o corpo de quem a ouve com um arrepio frio, tratar que as cifras de 40.000, 400.000 ou 4.000.000 de mortos na guerra do Congo polo coltám (mineral imprescindível para o fabrico de telemóveis e computadores) estejam presentes em nós de forma que quando enviemos um sms de amor com o telefone sintamos as maos manchadas de sangue; luitar para que as palavras sigam sendo, nas palavras de Steiner, "imprestáveis para a verdade e para a poesia".

4. A fim do neolítico: luitar por conservar o mundo

> Só sou um conservador ontológico, em princípio, que trata de que o mundo se conserve para poder modificá-lo.
>
> GÜNTHER ANDERS

Mas Alba Rico não só é um magnífico leitor de Günther Anders e atualizador das suas teorias. No seu primeiro ensaio em solitário, *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*, expom uma teoria antropológica para compreender o carácter totalmente novo do capitalismo; que vai mais lá de ser uma forma nova de exploraçom funcionando como um autêntico disolvente ontológico. A suspensão, sob a forma da mercadoria, da milenária separação de três ordens de cousas: as de

comer, as de usar e as de mirar, apagou todas as fronteiras entre a fame e a mirada, entre o consumo e o conhecimento.

4. a. 1. Cousas de comer

No mundo temos "cousas de comer", aos que chamamos "objectos de consumo", *consumptibilis*, "expedientes puros de la inmanencia". Aquilo que precisamos para reproduzir a vida, daí que lhes chamamos também "víveres".

> No hay que olvidar –indica Alba Rico– que "consumir" quiere decir originalmente "destruir". En este sentido, una "sociedad de consumo", organización sin precedentes en la Historia, sólo podría ser una sociedad regida de arriba abajo por el "hambre" y la "guerra" en la que las cosas, consideradas estrictamente "condiciones de un proceso", resistirían tan poco como las manzanas. [6]

O consumo, a fome, é na mitologia grega um dos castigos dos deuses, como veremos mais adiante, já que o consumo, em tanto que destruição, acaba com o mundo.

4. a. 2. Cousas de usar

Há cousas que podemos usar, o qual, perante a guerra do consumo, marca um parêntese. Os objectos de uso, *fungibilis*, estám entre a infinitude dos comestíveis e a eternidade. As cousas de usar, a diferença das de mirar, esquecemo-las durante o próprio uso, "neutralizamos a sua independência" de jeito que não reverenciamos um martelo: empregamo-lo.

> Una "botas", por ejemplo, sólo podemos mirarlas en el famoso cuadro de Van Gohg; cuando nos las calzamos –y precisamente por eso son "útiles"– ya no las tenemos, las olvidamos, nos hurtan su presencia. Dejan, por así decirlo, de *presentarse*. Desaparecen en nuetros pies –y en ese sentido la molestia de estrenar zapatos se debe sobre todo al hecho de que no se puede caminar a gusto encima de una "cosa de mirar". [7]

4. a. 3. Cousas de mirar

E, por último, até a fim do neolítico os seres humanos reservaram fora dos círculos do consumo e do uso certos objectos privilegiados, as *mirabilia*, cousas de mirar, no ámbito que chamamos por exemplo, o arte, "como medida precisamente de un mundo no dominado por el hombre sino por las *relaciones* entre los hombres y el 'exterior'" [8]. Nelas funda-se a capacidade de "simbolizar", operação à que subjaz no seu significado grego a ideia de "contrato". Estas cousas de mirar que botamos fora da necessidade do mundo, da voracidade e da instrumentalização, são as que nos permitem relacionar-nos, conviver, mas também maravilhar-nos.

Com estas três ordens de cousas, estritamente separadas, conviveu o ser humano durante milénios, sabendo que, para poder mirar as cousas, não as podia comer, sabendo que utilizando-as se esqueceria delas. Permito-me reproduzir integramente um trecho de *La ciudad intangible* que sintetiza bastante o que vinhemos explicando:

> Hemos identificado, en todo caso, tres tipos de cosas: de comer o consumptibilis, de usar o fungibilis y de mirar o "maravillas". El comestible y el fungible, tan diferentes, nos introducen por igual en un universo de latencia mundana, de invisibilidad, donde la Experiencia del presente suprime la concavidad del espacio y sus objetos. Frente a él, las

> “maravillas” abren el espacio común del símbolo y del juicio, en el que los objetos están lo suficientemente lejos como para poder mirarlos –y poder acercarnos a ellos. En todo caso, esta división, con su diferente arrumaje, constituye de alguna manera el mínimo estructural que ha definido a todas las sociedades humanas mientras ha durado el neolítico. Pues bien, desde el punto de vista cultural o antropológico, hay que decir que el capitalismo, en cuanto que relación social de puro intercambio de mercancías, amenaza por primera vez en la historia esta diferencia. Es decir, no distingue entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar. [9]

Duas narrações mitológicas são escolhidas para ilustrar a destruição generalizada do mundo (em sentido ontológico) que supõe o capitalismo: a do Rei Midas e de Ericsitão.

4. b. 1. O Rei Midas

Um dia os criados do rei Midas encontraram a Sileno, o velho deus de patas de cabra, nos jardins do monarca, cometendo atropelias nos seus domínios: comendo flores, perseguindo corços... Levado perante o rei, para receber o pertinente castigo, este reconheceu ao deus, inclinou-se perante ele e agasalhou-no. Sileno, complacido, concede-lhe a Midas um desejo, ao que o rei, cegado pola ambição, lhe responde que quer a faculdade de convertir em ouro quanta cousa tocasse. Aí começa a sua desgraça, quando canso, nos primeiros ensaios, de tornar ouro tudo quanto toca, lhe entra a fome e quer comer. Mas o assado que tem entre as maos endurece-se-lhe entre os dentes, as uvas fam-se incomestíveis, e o vinho petrifica-se em contacto com a sua boca. Chamando polo consolo da sua filha, no abraço encontrado converte-a numa estátua dourada. Entre as suas inumeráveis fortunas, o rei Midas morre de fome.

4. b. 2Erisictão

No livro VII das *Metamorfoses* Ovídio narra a mito de Erisictão, filho do rei de Tessália que comete um ato de sacrilégio. Tala sem piedade o bosque pertencente à deusa da terra Ceres, sem deter-se nem perante a dor das velhas árvores sob as que bailam as Driadas nem perante o pánico dos criados. O castigo de Ceres será terrível: “desgarrá-lo com a peste da fome”. E assim foi que Erisictão caiu num apetite terrível. Pede aos seus criados o que mar a terra e o ar produzam mas “toda a comida é nele causa de comida, e sempre está vazio nele, ao comer, o lugar que recebe os alimentos”. Come tudo quanto colhe por diante, até o ponto de vender à sua filha –dotada do poder de metamorfosear-se– repetidas vezes sob diversas formas para adquirir dinheiro com que saciar a sua fome de alimentos. Até que morre, de jeito inverso a Midas, quando “começou a arrincar-se a mordiscos os seus membros e o infeliz alimentava o seu corpo diminuindo-o”.

As duas narrações servem como alegorias da desgraça do consumismo capitalista, e estas duas formas de *hybris*, a de Midas e a de Erisictão, desembocam em idênticos resultados, polo que: “El deseo satisfecho y el deseo insatisfecho se revelan igualmente mortales” [10]. Estas duas dialéticas da fome, mostram em Midas os efeitos da satisfação decrescente, que se revela quando o hiato entre o desejo e a satisfacção desaparece, sendo substituido por um consumo compulsivo de imagens, alimentos, o que for. Quando se dá conta, no reino de Midas todas as cousas se converteram em “mirabilia”, cousas de ver inservíveis para a alimentação, o mundo imobiliza-se e já não fica nele nada de “natureza”, já que tudo se fai, por assim dizê-lo, objectos culturais. Midas morre “de no comer, sí, pero también de demasiado mirar” [11]. Se a coviça de Midas desnaturalizava o mundo, o apetite de Erisictão acelera-o e renaturaliza-o: o sacrilégio atenta contra a cultura convertindo-o todo ele em “cousas de comer”, desvaloriza os objectos e fai-nos inservíveis para a contemplação, para a olhada, “nada es suficientemente dorado para él”.

> Si a Midas la Naturaleza le "recompensa" con una *hybris* de cultura, a Erisictón, que ha querido poner la cultura por encima de los dioses –la tala, no lo olvidemos, es una práctica de civilización, relacionada con el fuego y con la construcción– se le castiga con una *hybris* de Naturaleza: se le castiga disolviéndolo enteramente en los procesos naturales de la vida, en el circuito angustioso de la reproducción animal, sin concederle jamás ese segundo que hace falta, que la Cultura precisa, para detenerse, levantar la cabeza, fabricar o reconocer un objeto y alejarse luego tanto como sea necesario para poder mirarlo. [12].

A lição, talvez banal, é que algumas cousas são comestíveis e outras não. Banal mas, porém, esquecida na vorágine e velocidade do capitalismo. A mesma velocidade que devora o mundo em Erisictão. O capitalismo, o regime que generaliza a fome em sentido polissémico (liberaliza por uma parte a fome de meio mundo a morrer desnutrido, e pola outra a fome duns poderosos sempre insatisfeitos nos seus consumos crescentes), elimina também pouco a pouco o "mundo", entendido como esse conjunto de objectos que o ser humano pujo fora dos circuitos de natureza e sobrevivência, esse objectos de contemplação que formam a cultura:

> La contemplación de un cuadro o de una estatua, en efecto, presupone la conciencia inmanente de una trascendencia cultura, sólo es posible a partir de un ejercicio implícito de renuncia, de una suerte de "contrato ascético" en virtud del cual *unas uvas* se hacen de pronto visibles precisamente porque hemos renunciado a comérnoslas. [13]

5. Uma proposta ascética

Santiago Alba sinala que o capitalismo, antes do que o regime do "intercambio generalizado" é o da "destruição generalizada"; destruição de recursos naturais, esquilmado de alimentos, de oceanos, de bosques, mas também de objectos culturais tornados objectos de consumo, devorados com a vista. A superação desta situação tem de passar, necessariamente, por certo ascetismo, por certo cuidado. Por uma parte, na manipulação cuidadosa da linguagem, não para tornar possível outra vez a verdade, senão, antes, as suas condições de possibilidade. Uma tarefa na qual, vai ter um papel fulcral, a renovação da linguagem para que esteja à altura da tragédia surda da transformação do mundo (com as suas selvas e crianças) em mercadoria. Fazer que o salto dado no último século, das matanças tribais às matanças a nível mundial, tenham umas palavras à altura, e que consigam transmitir a diferença que vai, de a morte de um ser querido, à de 200.000 pessoas em Hiroshima; conseguir, em fim, que esse desnível prometeico que nos incapacita eticamente num mundo onde comprar uns sapatos pode ter como resultado ser cúmplice da exploração de miles de pessoas, se rebaixe. Citava Alba Rico a César Vallejo em *Poemas humanos*: "Un albañil cae de un techo, muere y ya no almuerza / ¿Innovar, luego, el tropo, la metáfora?".

O primeiro, no mundo da velocidade, é tirar do freo. Renunciar ao consumo massivo de imagens, ao consumo de paisagens em voos baratos, e criar concavidades onde sedimentar experiências fora de discos rígidos de computadores. Recuperar, em fim, um mundo habitável por humanos.

Referencias

[1] Santiago Alba Rico. *Capitalismo y* nihilismo. Madrid: Akal, 2007. pág. 161.

[2] Carlos Fernández Liria. Los diez mandamientos y el siglo XXI. *El Viejo Topo*, nº 251, Dezembro, pp. 49-55. 2008. pág. 52.

[3] Ver Tierry Simonelli, “Günther Anders, *L´obsolescence de l´homme. Sur l´âme à l´époque de la deuxième révolution industrielle* (260 pages, 25 €) Paris, Éditions de l´Encyclopédie des Nuisances, 2001”. Recensão em: *Dogma*.

[4] Fernández Liria, *op. cit.,* p. 52.

[5] Santiago Alba Rico, “Episemia ou pansemia: a contagiosa destruiçom da linguagem”. In: *O país na janela. Três anos de independência informativa*. Lugo: A Fenda editora. 2005.

[6] Santiago Alba Rico. *La Ciudad intangible (ensayo sobre el fin del neolítico).* Hondarribia: Hiru. 2001. p. 27.

[7] Santiago Alba Rico, *op. cit*., p. 30.

[8] Santiago Alba Rico, *op. cit*., p. 33.

[9] Santiago Alba Rico, *op. cit*., pp. 202-203.

[10] Santiago Alba Rico. *Capitalismo y* nihilismo. Madrid: Akal, 2007. pág. 173.

[11] Santiago Alba Rico, *op. cit*., p. 174.

[12] Santiago Alba Rico, *op. cit*., p. 175.

[13] Santiago Alba Rico, *op. cit*., p. 20

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA