

## VI. BARROCO Y CONTRARREFORMA

### Decaimiento de la vida socio-cultural de Aragón

#### 1. CARACTERIZACIÓN DEL BARROCO

En las Historias del arte, de la literatura, de la cultura, se hace coincidir el siglo XVII con el Barroco. Frecuentemente los términos «decadencia» y «crisis» suelen acompañar a las descripciones históricas que se hacen de este siglo, aunque no dejan de ser simplificaciones para caracterizar a un siglo muy complejo en todos los sentidos, según comenta Bartolomé Bennassar<sup>1</sup>.

Las dificultades interpretativas comienzan ya con la palabra «barroco», de incierto origen filológico, a la cual se dio durante los siglos XVIII-XIX un sentido peyorativo en el orden estético. Para Diderot y Rousseau lo «barroco» era sinónimo de confuso y estrambótico, tanto en la música como en la arquitectura. En pleno siglo XX, Benedetto Croce mantenía aún una opinión parecida: «lo que es verdaderamente arte no es nunca barroco y lo que es barroco no es arte»<sup>2</sup>, aun cuando hacía más de setenta años que había comenzado la revisión y recuperación del Barroco, primero con Jacob Burckhardt y después con Heinrich Wölfflin<sup>3</sup>. Este historiador estudió el Barroco desde un punto de vista estructural, formal, contraponiendo sus características a las del arte renacentista: «abierto» frente a «cerrado», arte del «ser» frente al arte del «parecer», etc. Esto permitía considerar el Barroco en un plano metahistórico y convertido en una categoría universal, como hizo también Eugenio d'Ors, quien, recogiendo uno de

---

<sup>1</sup> BENNASSAR, B., *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1883. Durante el Siglo de Oro (1525-1648) de las artes y de las letras españolas se formó el concepto de «decadencia de España, entre los años 1598 y 1621, reinando Felipe III». CASTRO, A., *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1976.

<sup>2</sup> CROCE, B., *Storia dell' Età barroca in Italia*, 1922.

<sup>3</sup> WÖLFFLIN, H., *Renacimiento y Barroco*, 1888: ID., *Conceptos fundamentales de historia del arte*, 1915.

los aspectos más interesantes del pensamiento de Wölfflin, la ley formal, y los ciclos culturales de Nietzsche, encuentra veintidós momentos a lo largo de la Historia del arte susceptibles de ser calificados con el «eón» Barroco. Esta idea ha sido desechada, y únicamente se considera Barroco el tiempo correspondiente al siglo XVII aproximadamente. También han sido desechados los intentos nacionalistas que abogaban por un arte original francés, español, italiano, durante este periodo de siglo, porque el Barroco fue un fenómeno europeo. Así, mientras los franceses aplicaban a su arte del siglo XVII el término «clásico», la perfecta antítesis del Barroco, en España don José Camón Aznar definía como «estilo trentino» el arte que arranca del siglo XVI, y Fernando Chueca hace extensible la originalidad hispánica del Barroco al arte hispanoamericano. Con ello se estaba insinuando la inseparabilidad entre Barroco y Catolicismo contrarreformista, aunque también exista un Barroco protestante. Hoy nadie duda de la existencia de unos puntos de referencias comunes al arte europeo del siglo XVII, como: la espiritualidad contrarreformista<sup>4</sup> o la creación de un estado de opinión favorable por parte del poder establecido<sup>5</sup>. Helmuth Hatzfeld destaca el significado común que el Barroco tiene en todas las literaturas europeas<sup>6</sup>.

Donde no hay tanta unidad es en lo que respecta al trazado cronológico de las fronteras del Barroco. Emilio Orozco ha estudiado los límites tan borrosos entre el Manierismo y el Barroco<sup>7</sup>. Otro tanto cabe decir respecto del final del Barroco, es decir, entre Barroco y Rococó, pues en cada país las manifestaciones artísticas siguen una cronología distinta. En música, el compositor Monteverdi (1567-1643) inicia la música barroca, pero ésta alcanza su cima con Juan Sebastián Bach, muerto en 1750. En España, por el contrario, Calderón del Barca es el último gran escritor barroco, y muere en 1681.

Además de estas cuestiones de orden cronológico y evolutivo del arte barroco, está la gran cuestión: ¿qué valor social, religioso y filosófico encierran las manifestaciones del arte barroco? En el orden lingüístico el lenguaje sufre una notable transformación, la cual es expresión de un estado anímico característico de esta época. Otro tanto cabe decir de la pintura, de la arquitectura y de la escultura. Esta transformación del lenguaje suele ser calificada de «deformación». Pero, si a continuación no se añade respecto de qué es deformación, nos quedamos sin aclarar nada. Se entiende, pues, que es deformación respecto del Renacimiento, de su forma equilibrada de expresar la realidad humana y física. Esto significa que el

---

<sup>4</sup> WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la*, 1921; LAFUENTE FERRARI, E., *El Barroco arte de la. Ensayo preliminar de Werner Weisbach*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.

<sup>5</sup> MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, Madrid, 1975.

<sup>6</sup> HATZFELD, H., *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, Gredos, 1966.

<sup>7</sup> OROZCO, E., *Manierismo y Barroco*, Madrid, Cátedra, 1975.

hombre del Barroco vive una tensión interior que se traduce en una búsqueda angustiada de nuevas formas que expresen su sensibilidad respecto a Dios, al mundo y a sí mismo. El individualismo es otra característica del hombre barroco: ve las cosas no desde Dios (hombre medieval) sino desde sí mismo. Este es el drama interno del Barroco —el idealismo subjetivo—, comparado con el cual resulta un juego de niños el idealismo renacentista<sup>8</sup>.

El hombre vuelve a vivir una tensión pre-renacentista o medieval cristiana: la tensión entre todo y nada, finito e infinito, cuerpo y alma, mundo y cielo. Pero ahora vive estas tensiones o problemas sin la ingenuidad del hombre medieval, porque el hombre del Barroco es capaz de ver las cosas desde dentro de ellas mismas, conoce su funcionamiento. Aquí estaría la explicación de esa deformación del lenguaje: como quiera que de lo único que el hombre se siente artífice y señor es del lenguaje, y no de la realidad, a la que ve con ojos pesimistas, el escritor pone todo su empeño en hacer del lenguaje un sustituto de la realidad, presentándola como el escritor desea que fuera. Pero el lenguaje no es sólo un sustituto de la realidad, también es un modo de conocer la realidad. Los «juegos» lingüísticos no son «divertimenti», ingeniosidades, sino exploraciones cognoscitivas de la realidad. La expresión barroca es la forma exterior de algo que le ocurre internamente al escritor: la vivencia de una crisis de valores y la necesidad de afirmar otros nuevos.

En el orden filosófico, los filósofos de esta época (Descartes, Leibniz, Espinosa, Malebranche, etc.) presentan también características comunes, siendo la principal el «racionalismo». Pero, ¿cómo se compagina la evasión, la complicación, la inestabilidad, el dinamismo, propios de la expresión artística barroca, con la estructura acabada, metódica, que implica el racionalismo? La respuesta es que el Barroco es un «desorden ordenado». Se entendería mal el racionalismo, cuyas manifestaciones son en ese siglo el deseo de método para todos los saberes, incluidos los teológicos y los filosóficos, si sólo viéramos en él una especie de encadenamiento férreo de nuestra mente y de la vida humana a la exigencias de la ley de la Naturaleza, olvidando que es el hombre quien descubre esas leyes, las formula y decide someterse a ellas. Así como el arte barroco aparenta complicación, inestabilidad, movimiento, cambio, y sin embargo oculta un orden interno racional, de igual modo en la filosofía del Barroco sobresale el orden y el método, pero éste se sustenta en una creencia antropológica: la voluntad del hombre que decide ver el mundo de esa forma, pero sin renunciar a la posibilidad de verlo también de otras maneras. Así, Baltasar Gracián representa la cumbre hispana de la escritura barroca, pero filosóficamente no es racionalista, porque ha decidido ver el mundo y el hombre con otro método. En ambos casos es el hombre el que decide. El hombre lo es todo; esto

---

<sup>8</sup> PIÑERA, H., *El pensamiento español de los siglos XVI y XVII*, New York, 1970, p. 159.

es lo importante, pues el hombre del Barroco no ha pasado en balde por el Renacimiento y se ha instalado en el individualismo.

El hombre es un «ser pensante», como dice Descartes; está sujeto a la Naturaleza, pero, a la vez, puede liberarse de ella por el pensamiento. Este privilegio hace del hombre un ser desconfiado y por ello mismo evasivo, pues al tener que salir constantemente de sí mismo hacia el mundo, ha de hacerlo empleando infinitos circunloquios y rodeos (complicación). En general, la filosofía del Barroco prefirió seguir la vía racionalista inaugurada por Descartes, abriendo camino al idealismo subjetivo y objetivo de los siglos siguientes. En España, este modelo tuvo imitadores en el siglo XVII, especialmente entre hombres de ciencia: Juan Caramuel, Sebastián Izquierdo e Isaac Cardoso. La excepción a la tendencia racionalista de la filosofía la puso Baltasar Gracián, un pensador muy racional, pero no racionalista, pues tuvo el acierto de englobar bajo el concepto de pensamiento algunas dimensiones cognoscitivas del hombre que el racionalismo desechaba como poco fiables: sentimiento, fantasía, ingenio, gusto. Frente al pensamiento según el modelo matemático de Descartes, Baltasar Gracián desarrolla varios modos de pensamiento, cada uno de los cuales representa una forma de acceder al conocimiento de la verdad, la que él iba buscando: la verdad de la vida o verdad moral.

## 2. ESPLENDOR Y ECLIPSE DE LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA

Hemos visto en apartados anteriores cómo la renovación de la filosofía llegó a las Universidades españolas a principios del XVI a través de los propios españoles que habían estudiado o enseñado en París. La introducción del nominalismo originó un conflicto, creemos que positivo, en las Universidades que habían adoptado aquella filosofía, porque obligaba a mantener cátedras paralelas de dos o tres «opiniones» distintas (*Secundum triplicem viam beati Thomae, Scoti et nominalium*). Esto ayudó a superar el sentido de escuela como grupo de presión, y a buscar la verdad por encima de todo<sup>9</sup>. La introducción del nominalismo coincidió en España con el desarrollo de la lógica humanista en el resto de Europa, por lo que, cuando en España se quiso sustituir el nominalismo por esta lógica, ya se estaba a las puertas del Barroco. Por esta razón, ni el nominalismo ni la lógica humanista enraizaron en la enseñanza universitaria española. Fue muy breve el periodo de renovación de la filosofía y de la teología.

Si la universidad de Alcalá se había significado por la introducción del «modus parisiensis» en la enseñanza de la filosofía, la universidad de Salamanca fue pionera de la renovación teológica por iniciativa de Francisco

---

<sup>9</sup> ANDRÉS MARTÍN, M., *Pensamiento teológico y cultura*, Madrid, Atenas, 1989, p. 140.

de Vitoria (1483-1646). Este dominico burgalés se había formado intelectualmente en los colegios parisinos de «Saint Jacques» y de «Monteagu». Sus profesores fueron el dominico flamenco Crockaert, apodado el bruselese (1470-1614), y John Mair, nominalista moderado. El primero orientó a Vitoria hacia Santo Tomás, prescindiendo de otros programas más novedosos y seductores en aquel momento, como eran el pensamiento erasmista y la lógica humanística. Cuando Vitoria comience a impartir las clases en Salamanca (1526), revolucionará el sistema académico sustituyendo el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologica* de Santo Tomás, y dando permiso a los alumnos para que puedan tomar apuntes de las explicaciones del profesor. Así comenzaba Vitoria la renovación de la teología y ponía en marcha la «primera escuela de teología de Salamanca», de la que fueron artífices, junto a Vitoria, Domingo Soto, Martín de Azpilcueta, Juan de Medina y Melchor Cano. Fue, sobre todo, Francisco de Vitoria quien infundió a esta escuela su impronta humanística, metódica y moral.

En París había respirado Vitoria los aires del humanismo religioso, moral y jurídico de Lefèvre d'Étaples. Del nominalismo había aprendido también la atención al hombre singular, concreto, evitando perderse en las esencias universales, como venía haciendo la tradición medieval. Por otra parte, los tres años que pasó en Valladolid (1523-26) antes de incorporarse a la universidad de Salamanca, le sirvieron para entrar en contacto con la realidad jurídico-teológica de la colonización de América, puesto que esa ciudad castellana era sede, en aquellos momentos, de la Cancillería Real. A juicio de Vitoria, la *Suma Teológica* de Santo Tomás, o algunas partes de la misma, contienen principios con los que se pueden afrontar los problemas concretos: negocios económicos, contratos, comercio, bancos, cambios, guerras, descubrimientos, autoridad política y religiosa, etc. Las partes de la Suma que comenta Vitoria abarcan desde la *Prima Secundae* a la *Secunda Secundae*, cuyo contenido es esencialmente práctico y jurídico. Además de las *Lecturas* o explicaciones en el aula, estaban las *Relectiones* o lecciones extraordinarias que se daban en contadas ocasiones a lo largo del año, y que son de gran interés práctico. Objeto de éstas son la *potestas* (*De potestate civili*) y el *dominium* (*De Indis*), en las que el gran internacionalista analiza las relaciones entre los pueblos (*ius gentium*). Ésta última cuestión suponía un gran desafío para nuestros teólogos, pues hacía pocos años que los navegantes españoles habían dado la vuelta al mundo (1522)<sup>10</sup>.

La primera «escuela tomista de Salamanca» duró hasta 1570. Pocos años antes había concluido el Concilio de Trento (1545-63), del que surgió el llamado movimiento «contrarreformista», con el que estuvo muy ligado el Barroco español<sup>11</sup>. La política de Felipe II, rey de España desde el

---

<sup>10</sup> LAMACCHIA, A., *La filosofía nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Bari, 1995.

<sup>11</sup> WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la*, Madrid, Espasa, 1942.

año 1556, tendía en lo ideológico a la «tibetización» de España. Las cuestiones teológicas que adquieren importancia en ese momento no están ya relacionadas con la empresa de España en América, sino con problemas intraeclesiales, al menos aparentemente, porque aquellas controversias escondían planteamientos metafísicos. La cuestión teológica que enfrentará a dominios y jesuitas se refiere a cómo se armonizan la gracia divina y la libertad humana. Luis de Molina (1536-1600), al frente de los jesuitas, y Domingo Báñez (1528-1604), al frente de los dominicos, consumen sus energías especulativas durante treinta años (1580-1610) en resolver esta cuestión. Mientras los segundos derivan hacia un tomismo estrecho, de escuela, los jesuitas se declaran seguidores de santo Tomás, pues así lo había ordenado el Concilio, pero con un espíritu más abierto, más humanista, como se ve en la defensa que hacen de la libertad humana. Para los dominicos, la primacía corresponde siempre a Dios, y nuestra libertad está subordinada a Él; los jesuitas, en cambio, defienden el «concordismo» entre Dios y la libertad humana a fin de salvar el protagonismo del hombre<sup>12</sup>.

En el fondo de esta cuestión latían dos visiones del hombre: la de los dominicos, más agustiniana, más medieval, y la de los jesuitas, más humanista, más moderna. Desde San Agustín existía en la Iglesia una tendencia pesimista sobre la naturaleza del hombre a causa del pecado, acentuada en los tiempos modernos por Miguel Bayo y Calvino. Los jesuitas fueron los paladines de la defensa de la naturaleza humana, haciendo al hombre responsable de sus actos, buenos o malos, de sus méritos y deméritos<sup>13</sup>.

Del problema teológico se pasó pronto al problema moral, y dominicos y jesuitas quedaron enfrentados en «rigoristas» y «laxistas», respectivamente. Los primeros eran «tucioristas» (obligación de seguir en moral la opinión más segura), los segundos eran «probabilistas» (libertad para seguir la opinión que uno juzga racional, mientras no esté condenada expresamente por la Iglesia). El «casuismo», un género creado por los jesuitas, trata de proteger al hombre de la ley, valorando cada caso de conciencia en sí mismo y en sus circunstancias desde la ley natural y positiva.

Al cabo de cuatro siglos, aquellas cuestiones teológicas y morales pueden parecernos un tanto bizantinas, pero no lo eran porque se estaban debatiendo dos visiones antropológicas. De hecho, los grandes filósofos de la época participaron en las mismas, como fue el caso de Pascal. Aquellas controversias marcan, por tanto, un hito en la historia de la teología y de

---

<sup>12</sup> Luis de MOLINA titula su obra: *Sobre la concordia del libre albedrío con los dones de la gracia*, 1585. Domingo BÁÑEZ respondió con otro libro: *Apología de los hermanos predicadores contra los asertos de cierto doctor Luis de Molina*, 1595.

<sup>13</sup> Esta controversia llegó a tal extremo que el Papa creó expresamente en 1598 la Congregación «de auxiliis divinae gratiae» para resolver el problema. La Congregación se disolvió en 1607, y en 1611 el Papa prohibió que se escribiera sobre esa materia.

la filosofía españolas. Fruto de ese alto nivel especulativo desplegado por ambas órdenes religiosas es el florecimiento en nuestra patria de las primeras sistematizaciones de metafísica. La primera metafísica sistemática se publica en Valencia el año 1587, obra de Diego Mas, y el año 1597 Francisco Suárez publica sus *Disputaciones Metafísicas*. A éstas siguió la metafísica del agustino salmantino Diego de Zúñiga (Diego Rodríguez Arévalo)<sup>14</sup>. De las tres metafísicas, la de Francisco Suárez ha pasado a la historia de la filosofía como la más completa y acabada, marcando las pautas por las que discurrió la escolástica posterior tanto en filosofía como en teología. A imitación de las *Disputaciones Metafísicas* comenzaron a proliferar los *Cursos* filosóficos y teológicos como sustitución de los habituales Comentarios, propios de la Edad Media<sup>15</sup>.

Las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez son un tratado completo de filosofía especulativa, no solo de metafísica. La metafísica de Aristóteles también había sido estructurada como un estudio orgánico de toda la filosofía, a excepción de la lógica, que tenía carácter propedéutico. La gran diferencia con la metafísica de Aristóteles radica en el carácter autónomo, pero «auxiliar», respecto de la teología que tiene la metafísica de Suárez. Este es un teólogo y necesita apoyar sus doctrinas teológicas en sólidos principios filosóficos. Por eso, su metafísica tiene carácter de servicio a la teología, pero no es su «sierva».

La metafísica de Diego de Zúñiga, publicada el mismo año que la de Suárez, encierra algunos matices que han pasado a la historia de la filosofía posterior. La metafísica es Filosofía primera, cuyo objeto lo constituyen todos aquellos principios y verdades universalísimos comunes a todas las cosas y que afectan a todas las ciencias. No trata, por tanto, del ente bajo éste o aquel aspecto, sino del ente bajo el aspecto de verdad. Por eso tiene la metafísica carácter propedéutico respecto de la filosofía, incluida la dialéctica, porque abarca y se extiende a todas las ciencias. Este planteamiento de Zúñiga es «rupturista» respecto de la tradición escolástico-cristiana y de la filosofía árabe, que habían puesto el tratado del ser como la culminación del saber. Lo mismo hay que decir respecto de la escisión que establece Zúñiga entre Metafísica (ontología) y Teología natural (tratado de Dios), doctrina que después generalizó Christian Wolff.

---

<sup>14</sup> Diego MAS, *Metaphysica Disputatio de Ente et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus*, Valencia, 1587; Francisco Suárez, *Metaphysicorum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, Salamanca, 1597; Diego DE ZÚÑIGA, *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rethorica et Physica declarantur*, Toledo 1597. Cfr. GALLEGU, J., «La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)», en *Escritos del Vedat*, III (1973), pp. 91-162.

<sup>15</sup> Se hicieron famosos estos Cinco Cursos: «*Salmanticensis*» de dogma, en 12 tomos y 14 vols. (1631-1704); *Curso Salmanticense de moral*, 7 vols.; *Curso Complutense* (1624-28), 4 vols., de los Carmelitas de Alcalá; *Curso Conimbricense*, en 10 vols. (1592-1604), Universidad de Coimbra.

### 3. LA VIDA UNIVERSITARIA DE ARAGÓN

#### a) La universidad de Huesca

Del Estudio General de Huesca se conservan los Estatutos, a través de los cuales se puede recomponer la vida intelectual de esa Universidad. Ésta comenzó a funcionar con las cinco Facultades: Artes Liberales, Teología, Derecho Canónico y Civil, Medicina y Filosofía. Las *Artes Liberales* comprendían tres cursos comunes y eran obligatorios para poder ingresar en las demás Facultades. Se ingresaba en la Escuela de Artes (llamada también Escuelas Menores) tras un examen de gramática. Los tres cursos de Artes se dedican al estudio de la gramática y del latín, y estaban divididos en Mayores, Medianos y Menores. La *filosofía* se estudiaba a lo largo de los tres cursos de Artes; básicamente se trataba de lógica (*ars vetus et nova*) y de física aristotélica (filosofía natural y metafísica). Para obtener el grado de Bachiller en Artes se exigía aprobar las prácticas sobre Conclusiones (ejercicios dialécticos sobre alguna materia de filosofía). Para obtener la Licenciatura, se exigía estar en posesión del grado de Bachiller y haber dictado lecciones de filosofía en la propia Universidad o en algún centro privado, con permiso del rector. Además, debía examinarse de las siguientes obras de Aristóteles: los ocho libros de los Físicos y los seis de Metafísica, más un libro de la Lógica Vieja y Nueva. La Ética no se estudiaba entonces en Filosofía sino unida a la Teología. Por último, el licenciando debía defender Conclusiones y Corolarios de filosofía y de lógica, con preguntas y respuestas, durante un día entero.

Este esquema permaneció inamovible durante tres siglos<sup>16</sup>, excepto en puntos concretos. Así, los Estatutos de 1579 insisten en que los profesores no dicten apuntes ni «lean en lógica ni filosofía autor nuevo alguno, sino el texto de Aristóteles literalmente, declarándolo por sus intérpretes latinos y griegos sobre el texto» (p. 88). En los Estatutos de 1583 se lee que: «El Canciller le conferirá el grado después de haber hecho el bachillerando la profesión de fe del Concilio Tridentino» (p. 117). En los Estatutos de 1599, fruto de la visita delegada del obispo de Barbastro, don Carlos Muñoz, se lee que los alumnos de Artes: «carecen de aulas para las Artes y Philosophia, por la inquietud que causan los desta profesión con sus ejercicios y disputas a las demás facultades» (p. 137). Además se especifican los autores de lógica que deben ser estudiados en esta Facultad:

«introducción de Fonseca recopilada o el compendio de Gascón o las Súmmulas de Soto, Toledo o Villalpando, teniendo por más seguro seguir semejantes autores, pues es de creer que lo que con tanto cuidado y trabajo

---

<sup>16</sup> Cfr. «Compilación de los Estatutos de la Universidad de Huesca (1473-1516)», en DURÁN GUDIOL A., *Estatutos de la Universidad de Huesca*, pp. 39 y ss. Se recogen los Estatutos primitivos (1486-1490). Después vinieron adiciones y reformas (1516 y 1563-79, 1583-94 y 1599-1601).



han sacado a la luz, será lo más acertado y apurado que lo que cada uno, fiado de su ingenio, inventando nuevas trazas querrá leer y enseñar...<sup>17.</sup>»

A esta lista de autores se añaden los Cursos de Coimbra o de Oña y de Bañez, siempre como ayuda para explicar a Aristóteles. Por último, se añade:

«No tomen opiniones peregrinas, sigan las comunes y las de los autores que leyeren, trabajando que los discípulos entiendan sobre todo el texto de Aristóteles y no sólo la letra, mas muy de raíz las cuestiones que propone y resuelve<sup>18.</sup>»

Llama la atención lo concerniente a la Metafísica:

«Aunque hay Cátedra de Metafísica en la Universidad, son tan pocos los que la oyen que es como si no la hubiese, siendo tan necesaria. Por lo cual ordenamos y mandamos que estén obligados todos los del tercer año de cursar en esta lección, de tal modo que el que no la trajese aprobada como las demás, no pueda graduarse de bachiller, ni el rector y maestros lo admitan al grado<sup>19.</sup>»

Los propios Estatutos dan a la Metafísica un valor secundario, al mandar que: «Léase esta lección a la tarde, acabadas las lecciones de los regentes».

El análisis de los Estatutos no es suficiente para juzgar sobre el nivel filosófico desarrollado en la universidad de Huesca desde su inicio hasta la época barroca. Para ello hacen falta otros elementos de juicio, como el conocimiento de los títulos de las publicaciones salidas de esa Universidad y el catálogo de libros de la biblioteca de la Universidad, a través del cual podremos saber qué clase de libros leían los profesores y los estudiantes.

Los Estatutos de los siglos XIV-XV son semejantes a los de cualquiera otra universidad medieval. Los Estatutos del siglo XVI, en especial los de 1599, reflejan las innovaciones introducidas en las universidades de Alcalá (fundada en 1499) y de Salamanca, así como las disposiciones del Concilio de Trento. Es bien sabido que el cardenal Cisneros quiso que la universidad de Alcalá fuera fundada con criterios renacentistas, pero poniendo por modelo a la de París<sup>20</sup>. El ilustre cardenal olvidaba que el modelo parisino (*modus parisiensis*) era bueno como método de enseñanza pero no en cuanto a las materias filosóficas, que permanecían aún excesivamente pegadas al verbosismo medieval<sup>21</sup>. De ahí que la Universidad alcalaína fue-

---

<sup>17</sup> DURÁN GUDIOL, A., *Estatutos de la Universidad de Huesca, Siglos XV y XVI*, Huesca, Ayuntamiento, 1989, pp. 125-23; GRACIA GUILLÉN, J. A., *El marco de actuación de la Universidad de Huesca*, Zaragoza, DGA, 1994.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>20</sup> URRIZA, J., *La preclara Facultad de Arte y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro*, Madrid, 1941.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 348-354.

ra una universidad avanzada en cuanto a los estudios filológicos, como lo prueba la publicación de la *Biblia Políglota Complutense*, pero relativamente retardada en cuanto a la filosofía. Los Maestros de filosofía que ocuparon la primeras cátedras, algunos de ellos venidos directamente de París, representaban el final de lo que había sido el gran movimiento de la lógica medieval, con sus defectos y con sus virtudes, seguramente con más virtudes que defectos, como se está reconociendo actualmente. Claro que la introducción de las nuevas corrientes filosóficas venidas de París representaban para las universidades españolas un importante avance; pero estas *novedades* (el nominalismo) iban ya a contracorriente del movimiento renacentista. Por tanto, las innovaciones de las universidades de Alcalá y de Salamanca recogidas en los Estatutos oscenses de 1599 reflejan la situación de esas universidades castellanas a mediados del siglo XVI, una vez que superaron la etapa nominalista y volvieron a la escolástica de la reacción tomista. Los dominicos y los jesuitas se constituyeron en los paladines de esa renovación o vuelta a Santo Tomás.

Los autores que se recomiendan en los Estatutos oscenses, no dejan lugar a duda. En Lógica no se nombra para nada las *Súmulas* de Pedro Hispano, pero, en cambio, se mencionan autores que habían superado las «novedades» nominalistas, como Domingo Soto (1495-1560). Este dominico, antiguo alumno de las universidades de Alcalá y de París, había sustituido el aprendizaje de las *Súmulas* de Pedro Hispano por el estudio directo de la lógica de Aristóteles. Fue un restaurador del auténtico aristotelismo<sup>22</sup>. Villalpando (Gaspar Cardillo de, 1527-81), antiguo estudiante de Alcalá y reformador de la lógica junto con Francisco Toledo y Domingo Báñez, fueron quienes redujeron considerablemente el estudio de las *Súmulas* de Pedro Hispano<sup>23</sup>. Villalpando escribió un tratado de lógica (*Summa Summularum*, 1557) que alcanzó gran éxito en toda España, hasta el punto de que Cervantes puso en boca del canónigo la siguiente frase: «En verdad, hermano, que sé más de libros de caballerías que de las *Súmulas* de Villalpando<sup>24</sup>».

Otros autores recomendados son Domingo Báñez (1528-1604), significado tomista salmantino; Francisco Toledo (1533-96), jesuita, restaurador del verdadero aristotelismo; Pedro Fonseca (1528-99), jesuita, llamado el Aristóteles portugués, a quien se debe la preparación del gran Curso Filosófico titulado *Commentarii Collegii Conimbricensis, S. J.* (los Coninbricenses) y Pedro de Oña (1560-1626), mercedario, gran comentador de la lógica de Aristóteles. También aparece el nombre de un profesor de la propia

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>23</sup> Juan Urriza llama a Villalpando lumbrera de la Universidad de Alcalá. Cfr. *o.c.*, pp. 156-62, 298-328 y 365-374.

<sup>24</sup> CERVANTES, M., *Don Quijote*, I, c. 47.

universidad oscense, D. Juan Gascón, autor del libro *In logicam sive Dialecticam Aristotelis commentaria*, Huesca (1562).

A los profesores de Teología se les recomienda expresamente el seguimiento de Santo Tomás: «El autor a quien han de tomar por guía los cate-dráticos es santo Tomás, cuya doctrina deben seguir ordinariamente como más segura. Repártanse los cuatro tomos de sus partes entre los cuatro catedráticos, dando orden que al cabo de los cuatro años de los cursos tengan leídas las principales materias y más provechosas que hay en ellas...». (p. 154).

Así pues, la renovación estatutaria llevada a cabo por el obispo Carlos Muñoz estaba dentro de la línea de renovación de la escolástica salmantina, capitaneada por los dominicos de San Esteban y por los jesuitas, y de las ordenanzas señaladas por el Concilio de Trento. Es una escolástica que ha asumido algunos aspectos del Humanismo renacentista, como se aprecia en la sustitución de los libros de texto anticuados, prolijos y muy dados a las cuestiones verbales, por otros más simples y prácticos. Incluso se nota una dedicación mayor al estudio de las Humanidades clásicas. Pero, el tomismo que se iba imponiendo no era ya el de Francisco Vitoria, abierto a las grandes cuestiones que planteaba la sociedad española, sino el tomismo rígido, a la defensiva, incompatible con las otras corrientes, como el escotismo y el nominalismo. El dominico Báñez y sus compañeros eran los promotores de este nuevo tomismo<sup>25</sup>.

Así, pues, los Estatutos oscenses refuerzan el estudio de las lenguas clásicas, que había sido descuidado en años anteriores; nada se dice, en cambio, sobre la necesidad de modernizar el estudio de la filosofía o de la teología:

«De ninguna cosa se tiene más experiencia que de ver lo poco que aprovechan en sus estudios los que están cortos en latinidad y tratan de pasarlos adelante, oyendo alguna de las facultades que se leen esta Universidad...

Mas porque en ésta ha habido mucha remisión y descuido con notable daño de los estudiantes, sin atender a lo que importa no estar con pie cojo en las demás ciencias...

Los autores que se podrán leer y son más a propósito para menores, fuera del Arte: Coloquios de Vives, Dísticos de Catón, Miguel Verino, las Selectas de Cicerón, Fábulas de Isopo; para los medianos: los Oficios de Julio con los demás tratados que juntamente van impresos, sus Epístolas, Terencio expurgado; para los mayores: las Oraciones del mismo Julio y las

---

<sup>25</sup> Vicente Muñoz Delgado escribe acerca de las *Institutiones Dialecticarum Tractatus* de Martín CAJOL, profesor de la Universidad de Huesca: «es un caso de equilibrio entre el formalismo de lógica anterior al Renacimiento y la nueva tendencia a subordinarla a la filosofía. Es un manual que expone con brevedad y precisión lo esencial de esta materia», en *Estudios*, 27 (1971), pp. 207-275.

Jorge M. Ayala

Epístolas más graves, poetas Virgilio, Horacio y Marcial, historiadores Salustio, César, Livio y Cornelio Tácito<sup>26</sup>.»

b) *La universidad de Zaragoza*

La vida intelectual del Estudio de Artes de Zaragoza es poco conocida hasta el siglo XVI, en que aparecen algunas figuras filosóficas de cierto relieve, como Gaspar Lax, Pedro Núñez, Pedro Malón de Chaide, Pedro Simón Abril y Juan Lorenzo Palmireno. Al ser sólo un Estudio particular, sus actividades escolares se centraban en la enseñanza del Trivium, que servía de preparación para el ingreso en las Facultades Mayores.

Una vez fue convertido el Estudio General en Universidad, ésta comenzó su andadura cuando la «primera escuela tomista de Salamanca» tocaba su fin. De nuevo se entraba en uno de esos momentos en que se confunde «pensar» con «recapitular» o repetir. Debido a la tardanza en entrar en funcionamiento, la universidad de Zaragoza no pudo tomar parte en los grandes debates filosófico-teológicos que vivieron otras Universidades españolas<sup>27</sup>. Ni el nominalismo, ni la filosofía humanista, ni el tomismo abierto de Francisco de Vitoria pudieron dejar huella en la universidad de Zaragoza. Aquí se impuso desde el principio el espíritu de la Contrarreforma, al frente de la cual estuvieron los dominicos y los jesuitas, con sus respectivas escuelas: la tomista y la suareciana.

La Facultad de Artes era la más numerosa, dado que servía de ingreso a las demás Facultades, y porque una gran parte del bajo clero acudía a sus aulas para recibir una instrucción general. Después venía la Facultad de Teología, a la que acudían los religiosos de los numerosos conventos existentes en la ciudad. Las enseñanzas que se impartían en ambas Facultades eran las tradicionales: gramática y latinidad en Artes<sup>28</sup>, y teología

---

<sup>26</sup> Cfr. *o.c.*, pp. 149-51.

<sup>27</sup> La causa de que se retardara tanto la puesta en marcha la Universidad desde que Carlos I creara el marco legal para el funcionamiento de la misma (10 de septiembre de 1542) no se debió sólo a la falta de medios económicos, sino también a la oposición de algunas personas de la propia ciudad de Zaragoza. «Mas, ¿podrá creerse que, a pesar de lo laudable de la empresa, de su incontestable antigüedad, de los privilegios reales y bulas pontificias que la autorizan, del desvelo de las corporaciones populares y de la espléndida generosidad y elevada categoría de Cerbuna, todavía la Universidad tuvo enemigos tales y tan fuertes que acobardaron hasta cierto punto a todos sus favorecedores?». Cfr. BORAJO, J., *Historia de la Universidad de Zaragoza* (reimpresión), 1987, pp. 76-77.

<sup>28</sup> El arzobispo Pedro de APAOLAZA dotó tres cátedras de Artes (1642), y Don Diego Chueca, obispo de Teruel, pretendió dotar otras tres cátedras de Artes para los dominicos. Esta iniciativa no prosperó por los conflictos entre las distintas órdenes. Tampoco prosperó la iniciativa de Don Diego Antonio FRANCÉS DE URRITIGOITI de fundar una cátedra de filosofía (1645). En cambio, sí prosperó la iniciativa del canónigo Jerónimo Ipenza de aumentar a sus expensas los salarios de las cátedras de Teología (1645). Cfr. DOMINGO PÉREZ, T., y GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, V., *Pedro Apaolaza, Zaragoza*, DGA, 1992.

dogmática y positiva en la de Teología. Ésta estaba organizada en torno a cinco cátedras: de Prima, de Vísperas, de Escritura, de Durando y de Santo Tomás, «dominadas por las órdenes religiosas, que usaron de su posición para dirimir sus contiendas de escuela»<sup>29</sup>.

Las cátedras de Filosofía eran tres: Lógica (Súmulas), Filosofía natural y Metafísica. Esta última se instituyó el año 1601. Acerca de esta asignatura Diego Fraylla puntualiza en su *Lucidario* algo parecido a lo que decían los Estatutos oscenses de 1599:

«El año 1601 instituyeron una cátedra de *Metafísica*, de salario 50 libras. No le pagan los estudiantes. Tuvola el doctor Delgado. Vacó por la muerte del dicho y después se ha quitado, y así no la hay, que pareció no era necesaria.» (p. 93).

Suponemos, por tanto, que la filosofía que se enseñaba en la universidad de Zaragoza estaba centrada aún en la lógica (disputas de lógica) y en la física aristotélica, basada en el conocimiento de las «esencias» de las cosas. Así parece desprenderse de la poca importancia que se daba al Cuadrivium en la universidad zaragozana: «Un maestro de Artes debía ser perfecto en éstas y acaso el bachiller de artes era examinado de las tres primeras ciencias del trivio: el de la lógica, en ésta además de aquéllas, y el de filosofía, en las partes de ella que mandaba el estatuto explicasen los catedráticos. Porque no es de creer que fuesen examinados en música, astrología, geometría ni aritmética los bachilleres de artes, en una universidad en que ningún maestro o catedrático tuvo obligación de enseñar esas artes»<sup>30</sup>.

El primer catedrático de Teología de la nueva Universidad fue un dominico, Jerónimo Xavierre, a quien encargó Cerbuna la lección inaugural, que consistió en un comentario sobre el misterio de la Encarnación. El cronista Diego Fraylla escribe que entre 1597 y 1603 hubo cátedras de Teología de Prima, Vísperas, Escritura, Durando y santo Tomás, más una cátedra supernumeraria de Escoto. En la Facultad de Filosofía había solamente tres cátedras, de las cuales una era «indiferente». Como ésta no estaban asignada ni a los dominicos ni a los franciscanos, cualquiera podía opositar a la misma con tal que explicase según esa escuela. Desde luego, tres cátedras era poco para satisfacer las aspiraciones de todas las órdenes religiosas (dominicos, agustinos, franciscanos, carmelitas, mercedarios, jesuitas), que querían asegurar, a ser posible en propiedad, alguna de esas cátedras para sus respectiva escuela. El arzobispo Pedro de Apaolaza mejoró notablemente en 1642 la retribución de las tres cátedras de filosofía con el fin de que los alumnos no tuvieran que

---

<sup>29</sup> MARTÍNEZ, E. M.<sup>3</sup>, *o.c.*, p. 136.

<sup>30</sup> Anotación de don Inocencio de Camón Tramullas en *Plan que presenta el estado actual de la Universidad Literaria de Zaragoza...*, 1768. Citado por Encarna María MARTÍNEZ, *o.c.*, p. 136; VELASCO DE LA PEÑA, E., *Impresores y librerías en Zaragoza, 1600-1650*, Zaragoza, 1998.

pagar a los profesores<sup>31</sup>. En 1645, el Cabildo Metropolitano se negó a dar posesión a los religiosos que habían opositado a las tres cátedras de filosofía subvencionadas por Apaolaza; señal de que los canónigos no estaban de acuerdo con las luchas intestinas que mantenían los religiosos por la provisión de las cátedras<sup>32</sup>.

En 1654, el obispo de Teruel, don Diego Chueca, quiso crear y dotar a sus expensas tres nuevas cátedras de filosofía y dos de teología para la escuela tomista, con la condición de que fueran ocupadas por dominicos. Fue tal el alboroto que ocasionó esta iniciativa, que las autoridades se vieron en la obligación de desestimarla porque rompía el equilibrio de fuerzas entre las tres escuelas: tomista, suareciana y escotista. Una vez resuelto este problema, la lucha continuó centrada en torno a la cátedra «indiferente». Parece ser que los tomistas tenían asegurada en propiedad un cátedra de filosofía para su escuela, y que los jesuitas regentaban la segunda cátedra, aunque no en propiedad. Tomistas y jesuitas querían para su escuela la tercera cátedra, pero chocaban con las aspiraciones de los franciscanos, que creían justo que la cátedra «indiferente» fuera asignada a la escuela escotista, tal como sucedía en la Facultad de Teología, donde estaban representadas las tres escuelas además de la cátedra de Durando. Cada uno daba sus razones: los tomistas alegaban que «la suya era la única doctrina fija y que las otras eran solamente un género de contradicción», por lo que pedían que las otras dos cátedras fueran declaradas indiferentes. Los jesuitas, «más ambiciosos por naturaleza y más desenfadados por costumbre, aunque a veces con toda la apariencia de la más cortés abnegación, pidieron para sí las tres cátedras, alegando que ya tenían dos y fundadas esperanzas de la tercera, sobre estar casi enseñoreados de las de teología, y probando que la doctrina del eximio Suárez era compatible y aun conforme con la tomista y que permitía más variedad en la disputa»<sup>33</sup>.

La solución llegó en 1682, con la promulgación de un Estatuto particular aprobado por el rey, en el que se establecían tres cátedras: tomista, suareciana y la indiferente para quien la ocupase mediante concurso. Los escotistas no aceptaron con agrado esta solución y siguieron reivindicando para sí la cátedra indiferente. Los miembros de las otras escuelas tampoco aceptaron las nuevas disposiciones sobre la forma de celebrar los concursos, en los que contaban los votos de los alumnos. Entre acusaciones mutuas y constantes quebrantamientos del Estatuto, se llegó a 1721 en

---

<sup>31</sup> Existe cierta confusión acerca de si Apaolaza creó tres nuevas cátedras o bien mejoró económicamente las tres existentes. Cfr. DOMINGO, T., y GONZÁLEZ, V., *Pedro de Apaolaza, Zaragoza*, DGA, 1992. «Aquellas nueve mil Libras Jaquesas estaban destinadas a pagar el salario anual de ciento cincuenta Libras Jaquesas, a cada uno de los tres catedráticos de Artes que entonces impartían o en el futuro dictaran enseñanzas en la Universidad...», p. 178.

<sup>32</sup>

<sup>33</sup> BORAO, J., *Historia de la Universidad de Zaragoza, o.c.*, p. 94.

que, por fin, la cátedra indiferente quedaba reservada para los escotistas. «Los jesuitas tomaron tan a mal esta victoria, que en 1730 hubo de prohibirse a los suaristas la entrada en el aula escotista, en donde impedían la material audición de las explicaciones»<sup>34</sup>. Un dato sintomático de las luchas intestinas entre las dos escuelas lo tenemos en que los seguidores de la filosofía de Suárez no recibían el nombre de suarecianos sino de «antitomistas».

Tanto Jerónimo Borao como Jiménez Catalán comentan con tristeza estos hechos que empañaron la vida universitaria y desvirtuaron su verdadera razón de ser. En el mismo sentido se expresa la profesora Aurora Egidio: a falta de ideas filosóficas y teológicas sobre las que discutir, se diría que toda la imaginación y creatividad la concentraron los profesores en la composición de obras poéticas y en la organización de festejos<sup>35</sup>.

La Medicina fue la institución universitaria que alcanzó el nivel más alto. José Lucas Casalet tomó posesión en 1677 y fue el alma de la renovación de los estudios de Medicina. El ambiente venía preparado por la presencia en Zaragoza de Juan Bautista Juanini. Sabemos que en 1676 dio a conocer entre los médicos de Don Juan José de Austria la obra del iatroquímico francés François Bayle. Juanini tuvo gran amistad con Casalet y en el anfiteatro anatómico del hospital desarrolló varias experiencias demostrativas de la circulación de la sangre, hecho verdaderamente revolucionario para la medicina del momento por lo que tuvo de reivindicativo de un método notativo e inductivo en la investigación y cuya aceptación o rechazo aglutinó a *novatores* por una parte y conservadores por otra. En 1686 se publicó en Zaragoza la «primera topografía médica moderna» de España, un estudio sobre las enfermedades endémicas de Zaragoza. Su autor era Nicolás Francisco San Juan y Domingo. El movimiento de los *novatores* de finales del XVII y principio del XVIII encontró entre los médicos zaragozanos los más fieles aliados de cara a la renovación del saber en España.

En los primeros años de funcionamiento de esta Universidad formaron parte de la comunidad universitaria como profesores Pedro Simón Abril,

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>35</sup> «Certámenes poéticos y arte efímero en la Universidad de Zaragoza (siglos XVI y XVII)», en *Cinco Estudios Humanísticos para la Universidad de Zaragoza en su IV Centenario*, Zaragoza, CAI, 1983. Algunas celebraciones: Certamen en la muerte de Pedro Cerbuna (1597). En las exequias de Felipe II (1599). Corona poética en honor de Jerónimo Javierre, nombrado cardenal de la Iglesia (1607). Versos y jeroglíficos en la muerte de Margarita de Austria (1611). Mascarada quijotesca universitaria en la beatificación de Santa Teresa (1614). Fiestas para celebrar el nombramiento de Inquisidor General del dominico zaragozano fray Luis de Aliaga (1618). En honor de Pedro de Apaolaza (1643). Contienda en la muerte del Príncipe Baltasar Carlos, fallecido en Zaragoza (1646). Cartel poético en el nacimiento del Príncipe Carlos (1611). Cfr. CAMPOS FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., «Religiosidad barroca: Fiestas celebradas en España por la canonización de Santo Tomás de Villanueva», en *Revista Agustiniana*, XXXV, n.º 107 (1994), pp. 613-660, con referencias a Zaragoza.

Jerónimo Xavierre y Pedro Malón de Chaide; y como alumnos los hermanos Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola. Del primero hemos hablado al referirnos al Humanismo pedagógico en Aragón. Es justo, por tanto, que nos ocupemos también de los restantes, porque todos ellos figuran en la historia de la teología, de la ascética o de la literatura<sup>36</sup>.

#### JERÓNIMO XAVIERRE (1546-1608)

Jerónimo Xavierre es una figura inseparable de la historia de la universidad de Zaragoza. Si Pedro Cerbuna puso sus bienes particulares a disposición de la Universidad, gracias a Xavierre la Universidad pudo superar las gravísimas dificultades jurídicas que interpusieron los contrarios al establecimiento de una Universidad en Zaragoza. Xavierre había nacido en el corazón mismo de la ciudad de Zaragoza (30-XII-1546), el barrio de San Pablo, creado a raíz de la conquista de la ciudad por los cristianos. A la edad de 16 años ingresó en el convento de la Orden de Predicadores de Zaragoza. La peste de 1564 obligó a sus superiores a enviarlo al Colegio y Estudio General de Tortosa para acabar los estudios de teología. El año 1575 aparece de nuevo en Zaragoza. Sus biógrafos destacan en él las cualidades humanas que más le caracterizaban: ingenio claro y sutil, entereza y dotes para el gobierno. El padre Murillo, que lo trató, escribe que notó en él mucha sal en cuanto decía. Fue varón de gran entereza y celo; tuvo un ingenio en materia de letras clarísimo y profundísimo. Fue grandemente aficionado a su patria, y muy ansioso en favorecer a los hijos de ella<sup>37</sup>.

La vida de Xavierre en Zaragoza tuvo dos vertientes: la intelectual y la organizativa. Xavierre fue alcanzando todos los títulos internos de la Orden referidos al estudio: Presentado en sagrada teología (1579), Regente de Estudios y Maestro en Sagrada Teología (1582-83). Sus cualidades humanas para el gobierno quedaron patentes en los cargos que desempeñó: prior de Predicadores por tres veces (1582, 1593, 1599), Provincial de los dominicos de la Corona de Aragón (1600) y Maestro General de la Orden (1601). Durante su mandato como prior fundó el Colegio de San Vicente Ferrer, que fue convertido posteriormente en universidad para toda la Orden de Predicadores.

---

<sup>36</sup> Aunque sólo tenga carácter anecdótico, hay que reseñar el fallecimiento en tierras aragonesas del gran tomista dominico JUAN DE SANTO TOMÁS, acaecida en la ciudad de Fraga (Huesca) el 17 de junio de 1644, a la edad de 55 años. Juan de Santo Tomás, hijo de padre francés, Pierre Poinsoy, y de madre portuguesa, María Garcez, había nacido en Lisboa en junio de 1589. Estudió filosofía en Coimbra y teología en Lovaina bajo la dirección del dominico español Tomás Torres. Felipe IV le nombró confesor suyo, y por este motivo le acompañó en la expedición de 1644 contra la guerra secesionista de Cataluña. Durante el sitio de Lérida cogió una fiebre maligna que le llevaron a la muerte. Juan de Santo Tomás era un místico, además de filósofo. En Zaragoza editó una obra en castellano con fines catequéticos: *Explicación de la doctrina cristiana, y práctica y consideración para ayudar a bien morir* (1945).

<sup>37</sup> GALMES MAS, L., *El Cardenal Xavierre (1543-1608)*, Zaragoza, Colegio Cardenal Xavierre, 1993.



El nombre de Xavierre está unido fundamentalmente a las vicisitudes por las que pasó la universidad de Zaragoza a finales del XVI. El Consejo Universitario de Huesca se opuso (1574) a la concesión de los privilegios reales al Estudio General de Zaragoza concedidos por los papas Julio III y Pablo V (1555) a petición de Carlos V. El Virrey de Aragón, Conde de Sástago, actuó en contra de los intereses de Zaragoza al considerar a la Universidad como una obra de peligrosidad social. En medio de la refriega surgió la figura providencial de Pedro Cerbuna, quien invirtió unos cuantos miles de ducados en acondicionar el edificio y dotar las primeras Cátedras. La Universidad comenzaba su andadura con la firma del notario Miguel Español (20 de mayo de 1883).

Avisado Felipe II del acto celebrado, no aceptó la Universidad con todas sus consecuencias y en plenitud de derechos. Como se sabe, a este Rey no le caían bien los fueros de Aragón, pero no se oponía abiertamente a que hubiera Universidad en Zaragoza; sólo quería que esperasen hasta que él fuera a aquellos reinos y pudiera oír a ambas partes. Mientras, la universidad de Huesca acude al antiguo concepto de *greuge*, o agravio grave, que requería la intervención personal del rey y un tribunal especial para dirimir la cuestión. La intervención de Xavierre, a quien el Rey apreciaba —Xavierre era su confesor—, hizo que la balanza comenzase a inclinarse a favor de Zaragoza. Sin embargo, en las Cortes de Monzón (1585) Felipe II nombró un juez especial y comisarios para resolver el *greuge* presentado por Huesca contra Zaragoza. La Comisión falló en contra de Zaragoza. Por esta razón, Xavierre hubo de pasar largas temporadas en la Corte tratando de que no se llevara a efecto la resolución. Entre tanto, Cerbuna murió (1597) y también Felipe II (1598). La visita de Felipe III a Zaragoza, del cual era consejero apreciadísimo Xavierre, dio por zanjado el pleito a favor de Zaragoza.

Pedro Cerbuna nombró a Xavierre primer catedrático de Teología de la nueva Universidad. Durante los trece años que ocupó la cátedra, Xavierre estuvo haciendo de intermediario ante Rey, y desempeñando otras actividades, como la de Visitador de casas y abadías de los monjes benedictinos del reino de Aragón, por expreso deseo de Felipe II (1597). No tuvo, pues, tiempo para dedicarse al estudio, y menos aún después de ser nombrado Provincial, Maestro General de la Orden, Cardenal de la Iglesia y confesor del Rey (1608).

Desde el punto de vista cultural, es importante resaltar la intervención de Xavierre en la famosa discusión teológica «De Auxiliis» (1598-1607), sobre el conflicto entre jesuitas y dominicos a propósito de la libertad humana y la gracia de Dios. Habiendo sido requerida la autoridad del papa Clemente VIII para resolver el conflicto, quiso éste antes oír a los Generales de las dos Ordenes religiosas. La etapa en que intervino Xavierre duró tres años (1602-1605), y en varias ocasiones intervino como teólogo y como General de la Orden. El fondo teológico filosófico de la cuestión era el distinto concepto de libertad humana que tenían los jesuitas y

los dominicos, enturbiadas con cuestiones extra teológicas. El papa Paulo V declaró las tesis de unos y de otros como meras opiniones teológicas de escuela, dejando en libertad para que cada uno siguiera la opinión que juzgara mejor. No consiguieron, pues, lo que tanto buscaban: que el Papa sancionase con su magisterio la verdad de una de las dos escuelas.

Como General de la Orden de Predicadores, Xavierre consolidó la proyección misionera de la Orden en las Indias Occidentales (América hispana) y en las Indias Orientales, desafiando graves conflictos. En América los conflictos provenían del pluralismo racial: españoles, europeos, indios negros y criollos. Los dominicos criollos comenzaban a predominar en los conventos, creando problemas de convivencia. Respecto a Oriente, eran frecuentes las matanzas de religiosos por parte de los nativos. En Holanda e Inglaterra los dominicos se vieron en vuellos en las persecuciones contra los católicos por parte de Isabel I y Jacobo I.

Xavierre murió inesperadamente en Valladolid el 2 de septiembre de 1608, a los 62 años de edad. Su cuerpo fue trasladado al convento de Predicadores de Zaragoza<sup>38</sup>.

#### PEDRO MALÓN DE CHAIDE (1530-1589)

Pedro Malón de Chaide (o de Echaide, según algunos), era natural de la vecina ciudad navarra de Cascante. Perteneció a la Orden de San Agustín, fue prior del convento de Zaragoza durante los años 1575-77, y del de Huesca el año 1578. En la Universidad de esta ciudad obtuvo la Licencia y el Doctorado en Teología. En otoño de 1583 fue nombrado catedrático de la nueva universidad de Zaragoza. En 1586 se trasladó a Barcelona, ciudad en la que publicó la obra que le ha hecho famoso: *La Conversión de la Magdalena* (1588). Según todos los indicios, esta obra la había redactado durante su estancia en Huesca: «¿Quién hizo a nuestro bravo y cortés español San Laurencio, en cuya vigilia y en cuya ciudad yo escribo ahora estas palabras?»<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> El cuerpo fue depositado en un bello sepulcro del convento de la Orden de Predicadores. La desamortización de 1835 desbarató a los 60 religiosos que habitaba el convento, y éste fue convertido en presidio, y después fue abandonado y saqueado. Habiendo sido restaurada la iglesia por el arzobispo de Zaragoza, don Manuel García y Gil (1866), al poco tiempo (1868) los miembros del Ayuntamiento Revolucionario de Zaragoza mandaron demoler el templo “para dar trabajo a los obreros”. Los despojos de Xavierre fueron recogidos por miembros de la Real Academia de San Luis y por el rector don Jerónimo Borao, y depositados en la antigua Universidad. Por fin, en 1915 fueron trasladados a la parroquia de Santiago, iglesia del antiguo convento dominicano de San Ildefonso.

<sup>39</sup> *La Conversión de la Magdalena*, ed. de Félix García, III, Madrid, Clásicos castellanos, 1959, p. 99. Existe otra edición de Justo García Morales, Madrid, Ed. Aguilar, 1963. Sobre la vida y la obra de Malón de Chaide, véase: CLEMENTE HERNÁNDEZ, J., *Vida y obra de Pedro Malón*, Tudela, Centro Cultural Castel Ruiz, 1995.

Malón de Chaide fue discípulo de Fray Luis de León, pertenecientes ambos a la orden de los agustinos. En este caso, la sombra del maestro ha eclipsado un tanto la personalidad del discípulo, pero en absoluto empequeñece los valores ascético-místicos y literarios que encierra la obra del agustino navarro. Menéndez Pelayo describe la *Conversión de la Magdalena* como «el libro más brillante, compuesto y arreado, el más alegre y pintoresco de nuestra literatura devota; libro que es todo colores vivos y pompas orientales, halago perdurable para los ojos»<sup>40</sup>. El escritor santanderino destaca de esta obra la digresión filosófica sobre el amor y el neoplatonismo. La *Conversión de la Magdalena* como historia de amor divino es un «sustituto de las historias de amor profano de las novelas pastoriles»<sup>41</sup>. Esta sustitución de la heroína por la pecadora en la literatura responde a la recomendación del Concilio de Trento de imbuir la literatura de valores religiosos y morales. Si el humanismo erasmista había combatido los libros de caballería y de fantasía con una literatura realista y satírica (el *Lazarillo*), ahora se postula una literatura imbuida de sentido cristiano y de responsabilidad moral, basada en los problemas reales de la vida y en el conocimiento de la propia fragilidad humana. Pedro Malón convierte a la Magdalena, una prostituta arrepentida, en la nueva heroína del amor. Su condición de pecadora la convierte en paradigma de la realidad de la experiencia humana mejor que ninguna heroína de los libros de fantasía. Bataillon escribe que «en la literatura española hay, por tanto, un alejamiento de los valores humanos y un acercamiento al reconocimiento de la debilidad fundamental de la naturaleza humana que tiene que ser disciplinada y conquistada para poder alcanzar cualquier ideal. La heroína de la literatura es ahora una pecadora»<sup>42</sup>.

La obra de este agustino encierra un contenido filosófico que no ha pasado desapercibido a sus estudiosos. Valbuena Prat y Miguel Allué Salvador presentan a Malón como neoplatónico<sup>43</sup>. Por su parte, Joseph Vinci cree que el neoplatonismo de Malón es postizo, porque en el fondo es un escolástico como la mayoría de los agustinos de su tiempo, que comenzaron a estudiar a santo Tomás antes de que el Concilio de Trento lo ordenara.<sup>44</sup> Javier Clemente Hernández ve en Malón de Chaide una tendencia sincrética, consistente en un buen uso de autores diversos: Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Marsilio Ficino y Juan Pico de la Mirandola. «Malón

---

<sup>40</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de las ideas estéticas en España*, I, Madrid, CSIC, p. 574.

<sup>41</sup> BATAILLON, M.-PARKER, A., «Fundamentos ideológicos de la Picaresca», en *Historia y crítica de la literatura española*, por RICO, F. y WARDROPPER, B. W., Barcelona, Ed. Crítica, 3, 1983, p. 474.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 479.

<sup>43</sup> VALBUENA PRAT, A., *Historia de la Literatura Española*, Barcelona, 1957, p. 626. ALLUÉ SALVADOR, M., «Fray Pedro Malón de Chaide y su obra "La Conversión de la Magdalena"», en *Universidad*, Zaragoza, VII (1930), pp. 1005-1068.

<sup>44</sup> VINCI, J., «Vida y obras de Pedro Malón de Chaide», en *Religión y Cultura*, II, N<sup>o</sup> 39-40 (1957), pp. 262-282.

es un buscador de la verdad en la senda del sincretismo sin prejuicios»<sup>45</sup>. Malón no acepta sin reparos todo lo que Ficino escribe sobre el amor, sino sólo aquello que encaja con la concepción cristiana. De Pico tomó el espíritu ecuménico o deseo de concordia entre la religión y la filosofía, y entre las diversas religiones. El título de la obra de Pico: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, inspira a Pedro Malón la idea de que el amor consuma la máxima aspiración humana al permitir el acercamiento a Dios. Pedro Malón no escribió un tratado de filosofía, pero en el libro que comentamos dejó sus respuestas a las cuestiones fundamentales que se plantean los humanos: Dios, el hombre y el mundo.

a) Dios

El hombre dispone de dos vías de acceso a Dios: el conocimiento racional-especulativo y la Revelación. Por ninguno de los dos caminos queda saciada la curiosidad del hombre. Por esto debe comenzar el hombre aceptando su limitación para el conocimiento de lo trascendente. Malón emplea la imagen renacentista del círculo para aproximarse a la idea racional de Dios:

«Habemos dicho de Dios que es la suma bondad y que es hermosura. Es, pues, hora de saber que los filósofos antiguos pintaban un círculo, y en el centro o punto del medio, que es indivisible, ponían la bondad; y en la circunferencia, que es el círculo, pusieron la hermosura. El centro es un punto estable, fijo, que no se muda y es indivisible... ¡Oh..., si fuese nuestro Señor servido que yo acertase ahora a decir una doctrina admirable que de aquí sale! Toda la rueda da vueltas y se mueve, sólo el centro está quedo... los cielos, la tierra, los elementos y cuanto está hecho de ellos, se envejecen y mudan; sólo el Hacedor Universal de toda ella, no sabe qué cosa es mudanza»<sup>46</sup>.

La idea de centro es uno de los símbolos más característicos de la mística: Dios es el centro de los centros, y el hombre es un ser descentrado. La ascesis tiene por objeto centrar al hombre, ayudarle a encontrar un punto de apoyo, un punto de partida y su lugar natural. Así como el sol es el centro del universo, así también Dios es el centro de la vida del hombre. Ahora bien, el sol divino lo lleva el propio hombre en su interior. Nada mejor, por tanto, para expresar al hombre interior que el símbolo del centro.

b) El hombre

Malón compara al hombre con el ángel para mostrar la naturaleza de aquel. De las dos facultades que el hombre comparte con el ángel, entendimiento y voluntad, señala a la voluntad como la facultad que nos une

---

<sup>45</sup> CLEMENTE HERNÁNDEZ, J., «Pensamiento especulativo en “La Conversión de la Magdalena” de Pedro Malón», en *Revista Agustiniiana*, XXXV, 107 (1994), pp. 613-660.

<sup>46</sup> *La conversión de la Magdalena*, III, p. 107.

con Dios, porque hace uno al amante con el amado, cosa que el entendimiento no puede lograr, ya que no trasciende al otro sujeto.

Otro aspecto esencial de la naturaleza humana es la libertad. Porque el hombre es libre, puede pecar y arrepentirse. La libertad no está coaccionada por la presciencia divina ni por la predestinación en sentido negativo (reprobación); pero sí estamos predestinados en sentido positivo: el hombre cuenta siempre con la ayuda de Dios si la pide. Este fue el caso de la Magdalena, que se hizo merecedora de la bondad de Dios. En este sentido, se puede decir que la Magdalena fue elegida eternamente por Dios.

La elección de Magdalena para mostrar de qué es capaz la naturaleza humana cuando vive en diálogo con Dios, es una explícita exaltación de los valores femeninos, en una época tan proclive a la misoginia. El propio Malón no se libra de ciertas expresiones antifeministas, por lo menos un antifeminismo cultural, porque muy otro era el sentido de su intención:

«Ni mujer ni hombre gozan de perfección, pero ni uno ni otro la acen-túan por su condición masculina o femenina<sup>47</sup>.»

El mal lo introduce Eva en el mundo (*Génesis*), pero lo soportan todos los humanos por igual. La imperfección forma parte de la condición humana, seamos hombres o mujeres. Las posibilidades de redención, por lo mismo, son en ambos igualmente posibles.

### *c) El mundo*

El hombre tiene una dimensión corporal/terrena al mismo tiempo que espiritual. No hay preexistencia y reminiscencia de las almas, como quiere Platón, sino creación. Malón sigue fiel al creacionismo bíblico y a la teoría hilemórfica de Aristóteles. «Esta opinión (la de Platón) deshace Aristóteles, y mucho mejor nuestra fe nos enseña»<sup>48</sup>. En efecto, la fe cristiana no casa con el emanatismo plotiniano (el mundo de las realidades superiores está constituido de modo jerárquico por el Uno, el Logos y el Alma del mundo) ni con el platonismo de Filón (Dios se coloca por encima del mundo ideal platónico relegando las Ideas a segundo término). Para el creyente cristiano, Dios es único pero formado por tres personas: el Verbo es consustancial al Padre y en él existen eternamente todas las ideas o arquetipos de las cosas.

Malón de Chaide incluye en su libro dos aspectos relacionados con la ciencia: la correcta explicación de la formación del arco iris y su idea acerca de las especies que desaparecieron de nuestro planeta<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, III, 9.

<sup>48</sup> *Ibid.*, II, 46.

<sup>49</sup> «El arco que llamamos iris, se hace en las nubes de la refracción y quebrantamiento de los rayos del sol, que hieren la nube de la parte contraria, y como esta está mojada y espesa,

d) *Malón de Chaide, escritor*

Malón de Chaide fue un predicador entusiasta, lo cual se nota en su estilo literario, ribeteado de retórica. Malón desprecia los libros de caballería, las novelas y poesías pastoriles, porque distraen al cristiano de sus obligaciones:

«Porque, ¿qué otra cosa son los libros de amores y las Dianas y Boscanes y Garcilasos, y los monstruosos libros y silvas de fabulosos cuentos y mentiras de los Amadises, Floriseles y Don Beleanis... sino cichillo en poder del hombre furioso... Así son estos libros de tales materias que sin sentir cuándo os hicieron el daño, os halláis herido y perdido... ¿Qué ha de hacer la doncellita que apenas sabe andar, y ya trae una Diana en la faldriquera<sup>50</sup>?»

En cuanto a su forma de escribir, Hatzfeld destaca la tendencia afectiva-pleonástica en la enumeración múltiple, el uso del diminutivo irónico, el uso de las exageraciones superlativas, una fraseología proverbial popular, y la puntuación de la paranomasia por la repetición afectiva<sup>51</sup>.

Es de sumo interés el Prólogo de Malón de Chaide a *La conversión de la Magdalena*, proque en él exalta con brillantez los valores de la lengua castellana:

«... y Platón, Aristóteles y Pitágoras y los filósofos escribieron su filosofía en su castellano, porque lo digamos así, de suerte que la moza de cántaro y el cocinero, sin estudiar más que los términos que oyeron y aprendieron de sus madres, los entendían y hablaban de ello, y ahora les parece a estos tales que es poca gravedad escribir cosa buena en nuestra lengua, de suerte que quieren más hablar bárbaramente la ajena y con mil impropiedades, y solecismos, e idiotismos, que en la natural y materna con propiedad y pureza, dando en esto que reír, y burlar, y mofar a los extranjeros que ven nuestro desatino<sup>52</sup>.»

#### 4. LITERATURA MORAL Y POLÍTICA

##### LOS HERMANOS LUPERCIO Y BARTOLOMÉ LEONARDO ARGENSOLA

Nacidos ambos en la ciudad de Barbastro (Huesca), Lupercio el año 1559, y Bartolomé el año 1562<sup>53</sup>, se trasladaron con sus padres a vivir a

---

rómpense allí los rayos y quebrántanse y multiplícanse aquellas varias y hermosas colores» (189/I, 178). «¿Pues quién os dará noticia de ella?... Que si preguntamos a aquellos monstruos gigantes, potentísimos guerreros, que vivieron en los primeros siglos del mundo...» (III, p. 37).

<sup>50</sup> *La Conversión de la Magdalena*, I, pp. 24-25.

<sup>51</sup> HATZFELD, H., «El estilo de Malón de Chaide» en *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, Gredos, 1964,

<sup>52</sup> Cfr. Ed. Félix García, I, p. 36.

<sup>53</sup> Una fotocopia del acta de bautismo de los dos hermanos puede verse en el opúsculo de FERRER DUESO, J., *La estética literaria de los hermanos Argensola*, Barbastro, 1981, pp. 7-8.

Zaragoza el año 1580, donde asistieron a las clases de la recién fundada Universidad. ¿Estudiaron antes en la universidad de Huesca, de la que su padre había sido Consiliario en 1574? Existen datos que parecen confirmar esta hipótesis; pero también existen otros que hacen difícil su credibilidad, como el Registro de la universidad de Salamanca, en el que aparece Bartolomé, bachiller por Zaragoza, entre los estudiantes de Derecho Canónico en los cursos 1581-84<sup>54</sup>. Otis H. Green cree que Bartolomé volvió al Estudio de Zaragoza, convertido ya en Universidad, para graduarse como licenciado y, algunos años más tarde, se graduaría como doctor. En cuanto a Lupercio, estudiaría Artes en el Estudio General con el profesor belga Andrés Scoto y con Pedro Simón Abril. Durante su estancia en Salamanca Bartolomé pudo tratar a Fray Luis de León y a Francisco de las Brozas (el Brocense).

La presencia de estos dos poetas entre los pensadores aragoneses de los siglos XVI-XVII está justificada por la dimensión moral que ambos poetas imprimieron a sus versos, poniendo la poesía al servicio de la filosofía moral. Sus ideas estéticas son inseparables de sus ideas morales, razón por la cual los incluimos entre los pensadores aragoneses<sup>55</sup>.

Aurora Egido escribe sobre los hermanos Argensola: «junto con Marcial y Prudencio constituyen lo mejor de la poesía aragonesa». Lupercio y Bartolomé pertenecen por edad a la generación poética de 1560, en la que están incluidos Góngora y Lope de Vega. Sin embargo, los dos poetas barbastrenses permanecieron fieles a los cánones estéticos renacentistas. Los dos hermanos fueron educados en la tradición poética clásica: Horacio y Juvenal, de los que adquirieron el gusto por la sobriedad, la medida y la propensión al didactismo filosófico, moral y religioso. «El estilo de Lupercio responde mejor a los ideales del Renacimiento que a los de su generación. Es un estilo lleno de naturalidad y corrección, sin violencias

---

<sup>54</sup> Así lo afirman Andrés de Uztároz y Sanz de Larrea. Lupercio tiene un soneto dedicado al profesor de filosofía de la Universidad de Huesca, fray Jaime de Torres (1579). Joaquín Ferrer opina que no.

<sup>55</sup> La trayectoria vital de los dos hermanos discurrió por cauces paralelos en cuanto a las aficiones literarias y filosóficas. El año 1584, los dos hermanos entraron a formar parte del servicio del Duque de Villahermosa, don Fernando de Aragón, Lupercio como secretario y Bartolomé como cura y rector de la parroquia de Villahermosa. Al morir el Duque en 1592, pasaron al servicio de la emperatriz María de Austria, viviendo en la corte hasta la muerte de ésta (1603). Fueron once años fecundos y felices, dentro de los cuales Lupercio escribió al Padre Mariana sobre la patria de Prudencio y se carteó con Justo Lipsius. Lupercio pasó algún tiempo en Monzalbarba (Zaragoza), animando el ambiente académico de las Academias literarias zaragozanas (1603). En 1608, al ser nombrado el conde de Lemos, don Pedro Fernández de Castro, virrey de Nápoles, los dos hermanos acompañaron al conde, Lupercio como secretario de Estado y Bartolomé como secretario de cartas latinas. Lupercio murió el año 1613 y Bartolomé volvió a Zaragoza para sustituir a su hermano en el cargo de Cronista mayor del reino de Aragón (1516) y para hacerse cargo de una canongía en la Seo metropolitana. Falleció en Zaragoza el año 1631.

sin-tácticas y sin metáforas o comparaciones inusitadas»<sup>56</sup>. Ante el fenómeno de moda del culteranismo y del conceptismo, ni se opusieron a él ni se dejaron seducir; continuaron con su propio estilo.

Dentro del gusto clasicista, Bartolomé es más brioso y personal que su hermano Lupercio, y sin caer en la ampulosidad gongorina, da a sus versos brillantez, calor y color. Incluso, a pesar de su condición eclesiástica, es más sensible a la belleza femenina que su hermano Lupercio. Bartolomé es un poeta clásico pero sin la rigidez que impone el seguimiento de las normas, porque en nada se ofende más al arte que en seguirlo en demasía: «la naturaleza se ayude del arte, pero no se sujete a ella»<sup>57</sup>.

Los dos hermanos coinciden en que la poesía debe tener una dimensión moral: «La verdadera y legítima poesía, escribe Lupercio, abrió camino a la filosofía moral para que introdujera sus preceptos en el mundo». Esta veta moral proviene de su formación horaciana y senequista, que en España cuajó en el llamado neoestoicismo o cristianización del estoicismo senequista<sup>58</sup>. Temas como: la huida del tiempo, las ruinas del mundo, la vida y la muerte, la *áurea mediocritas*, la rectitud moral, la Fortuna y la Providencia, pertenecen al neoestoicismo.

Los Argensola no predicán en sus versos la resignación al Fatum y la construcción de un baluarte interior inexpugnable frente a la adversidad (estoicismo), sino el reconocimiento de la condición o naturaleza humana (desengaño) y la práctica de la virtud cristiana como signo de una esperanza futura. El estoicismo enseña una moral autónoma apoyada exclusivamente en el criterio de la Razón (puro racionalismo). En cambio, la moral del neoestoicismo es una moral racional, pero acorde con la enseñanza cristiana. La virtud no tiene el fin en sí misma (estoicismo), sino que es un medio de perfeccionamiento. Además de la formación clasicista, los Argensola también habían sido formados en la filosofía escolástica.

Los dos hermanos han dejado para la posteridad composiciones poéticas cargadas de sentido moral. Lupercio alaba la *áurea mediocritas* horaciana en la *Epístola a don Juan de Albión*, y Bartolomé alcanza la perfección poética en este soneto lleno de honda sensibilidad religiosa y moral, fiel reflejo al mismo tiempo de su raíz senequista:

---

<sup>56</sup> BLECUA, J. M., Los Argensola: el lugar poético de Lupercio y la sátira de Bartolomé Leonardo», en *Historia y crítica de la literatura española*, Vol. 3, p. 706.

<sup>57</sup> ALBORG, J. L., *Historia de la Literatura Española*, II, Gredos, Madrid, 1980, p. 584. EGIDO, A., «La obra poética de Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola», en *Enciclopedia Temática Aragonesa*, 7, Zaragoza, 1988, pp. 161-174.

<sup>58</sup> BLÜHER, K. A., *Séneca en España*, Madrid, Gredos, 1983. Acerca de Justus Lipsius, con el que se carteo Lupercio, pp. 368 ss.



«Dime, Padre común, pues eres justo,  
¿por qué ha de permitir tu providencia,  
que, arrastrando prisiones la inocencia,  
suba la fraude a tribunal augusto?  
¿Quién da fuerzas al brazo, que robusto  
hace a tus leyes firme resistencia,  
y que el cielo, que más la reverencia  
gima a los pies del vencedor injusto?  
Vemos que bibran victoriosas palmas  
manos inicuas, la virtud gimiendo  
del triunfo en el injusto regocijo».  
Esto decía yo, cuando, riendo,  
celestial ninfa apareció, y me dijo:  
«¡Ciego!, ¿es la tierra el centro de las almas?»»

La sátira, otra forma de moralizar, también fue cultivada por los hermanos Argensola. Decimos «cultivada» porque la sátira fue un género muy empleado por los humanistas (recuérdese el *Elogio de la locura* de Erasmo) con sentido constructivo: se critican los vicios pero sin personalizarlos en ésta o aquella persona. Ejemplos antiguos de sátira son los que ofrecen Marcial, Persio y Juvenal. Bartolomé Leonardo escribía al conde de Lemos:

«Ha cobrado tanta autoridad la sátira, que por ser represión de costumbres es la poesía que más provecho puede hacer en la república. Y así Horacio... a una gran parte de las suyas las llamó 'sermones', que es lo mismo que si dijera razonamientos sesudos y graves.»

Bartolomé creía en la función social de la sátira, habiendo dejado prueba de ello en sonetos, tercetos, poemas, diálogos satíricos (*Menipo*, *Demócrito*, *Dédalo*) y epístolas. Entre las últimas destaca la dirigida a don Nuño de Mendoza sobre los vicios de la corte.

No podemos dejar de referirnos a la relación de los hermanos Argensola con Galileo Galilei. En varias ocasiones pretendió éste vender a la Corona de España sus *Pianeti Medicei* para determinar la longitud en el mar. En carta de 23 de octubre de 1616, escrita en Roma, dice Galileo: «El rector de Villahermosa, secretario de su excelencia el conde de Lemos, por cuyo mandato vino a verme, está aquí. Entre otras cosas, hablamos de mi invento... Dentro de seis días se vuelve a Nápoles y desde allí pasará enseguida a España, donde supongo que habrá que volver a entablar de nuevo el juego...»<sup>59</sup>. Ese rector era Bartolomé Leonardo. El 16 de mayo del siguiente año escribió Galileo a Bartolomé agradeciéndole la amabili-

---

<sup>59</sup> GREEN, O. H., *España y la tradición occidental*, II, Madrid, Gredos, 1969, p. 62.

dad y prometiéndole ponerle al corriente de sus conversaciones con el Gran Duque de Toscana, cuyo embajador en Madrid arreglaría los papeles para visitar España.

Algunos han visto cierta relación entre la nueva ciencia de Galileo y el final del conocido soneto «*Yo os quiero confesar, don Juan, primero*».

«Mas, ¿qué mucho que yo perdido ande  
por un engaño tal, pues que sabemos  
que nos engaña así la Naturaleza?  
Porque ese cielo azul que todos vemos  
ni es cielo ni azul. ¡Lástima grande  
que no fuera verdad tanta belleza!»

¿Estamos ante una afirmación filosófico-científica revolucionaria? Lo sería si Bartolomé hubiera tenido intención de expresar en estos versos su creencia en la imposibilidad del conocimiento humano de llegar a la verdad (escepticismo), o si hubiera querido indicar que ante el engaño que sufren los sentidos, la ciencia es la única fuente de certeza<sup>60</sup>. Seguramente los controvertidos versos del menor de los Argensola están más cerca del «desengaño» barroco que del «escepticismo» renacentista. Además, como apunta Otis H. Green, la idea de que los ojos engañan es un tópico derivado de la filosofía griega que la literatura venía repitiendo desde antiguo. «Podemos concluir que el soneto de Argensola es un juego literario, un alarde español de «agudeza y arte de ingenio»... lo que Gracián llamó un «concepto», que produce emocionalmente el mismo efecto que la disonancia»<sup>61</sup>.

BALTASAR GRACIÁN

a) *Biografía*

Baltasar Gracián está presente en la memoria histórica de los aragoneses como uno de los escritores y pensadores más característico de su tierra. Los escritos de este genial escritor continúan siendo reeditados y traducidos a otros idiomas, señal inequívoca del interés que aún encierran para los literatos, los historiadores y los estudiosos de las ideas<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Durante el Renacimiento se desarrolló una corriente ascética con distintas intensidades. Ejemplos: Montaigne, Pedro Charrón y Francisco Sánchez. Menéndez Pidal descubre en Bartolomé Leonardo una veta de este escepticismo. Cfr. GREEN, O. H., *o.c.*, p. 78.

<sup>61</sup> GREEN, O. H., *o.c.*, p. 88.

<sup>62</sup> Baltasar Gracián nació en Belmonte de Calatayud, hoy de Gracián, el día 8 de Enero de 1601. Hijo de Francisco Gracián, médico, natural de Saviñán (Zaragoza), y de Ángela Morales, de Calatayud. Murió en Tarazona el 6 de Diciembre de 1658.

No resulta fácil clasificar globalmente los escritos de Gracián, debido a la amplitud de temas que abarca: literatura, estética, moral, filosofía, política, historia. Tanta riqueza temática ha dado lugar a visiones fragmentadas de Gracián y carentes de unidad. Se habla de un Gracián culterano, conceptista, maquiavélico, casuista, retórico, moralista, filósofo, etc. En realidad, no es fácil reducir una obra tan polifacética a una o a varias facetas dominantes, como tampoco es posible a una sola persona abarcar toda la complejidad lingüística y temática que encierra la obra de Gracián. El estudioso de la obra de Gracián necesita poseer un alto grado de especialización lingüística, histórica, política, moral y filosófica. Hay que saber, por ejemplo, que Gracián oculta sus fuentes de inspiración, porque ello formaba parte de su estrategia educativa; que Gracián está plenamente imbuido de la mentalidad barroca, y que su «rebeldía» no se dirige contra la Compañía, sino contra quienes se oponían a la introducción en ella de las «novedades» que exigían los tiempos. La obra de Gracián se asienta sobre un conjunto de ideas básicas que traducen su sentir sobre España y su Monarquía (Filosofía de la historia), sobre el Hombre (Antropología) y sobre la Libertad (Moral). No es un pensamiento sistemático al estilo de las grandes filosofías, pero el conjunto de la obra presenta una clara unidad.

Gracián pasó la mayor parte de su vida dentro del ámbito geográfico de la Corona de Aragón, excepto el poco tiempo que pasó de niño en Toledo con su tío sacerdote, y algunas cortas estancias en Pamplona y Madrid. Sobre la infancia y adolescencia de Gracián se tenían escasas y no bien documentadas noticias. Gracias a los trabajos de la profesora Belén Boloqui, que ha mostrado documentalmente estos aspectos, hoy sabemos con certeza que Gracián pasó la infancia en el vecino pueblo de Ateca (Zaragoza), en el que su padre ejercía la medicina. Igualmente, Belén Boloqui ha encontrado el árbol genealógico de la familia Gracián, cuya casa solariega puede verse aún en Saviñán (Zaragoza). El resultado no ha podido ser más interesante: el hermano de Gracián, Lorenzo, cuyo nombre era tenido como un seudónimo que usaba Gracián para ocultar la autoría de sus obras, es un hermano real de Gracián y estaba emparentado con la familia de san Pedro de Arbués<sup>63</sup>.

A partir de su ingreso en el noviciado de la Compañía de Jesús (Tarragona, 30 de mayo de 1619), existen documentos que ayudan a seguir los pasos de Gracián como estudiante, profesor, confesor, predicador y escritor. El jesuita Miguel Batllori ha estudiado lo concerniente a la vida de Gracián dentro de la Compañía, aportando los informes de los Superiores sobre el carácter y el aprovechamiento intelectual del joven Gracián, sobre las dos estancias de Gracián en el colegio de Calatayud como profesor,

---

<sup>63</sup> BOLOQUI, B., «Niñez y adolescencia de Baltasar Gracián», en *Baltasar Gracián, Suplementos Anthropos*, 37 (1993), pp. 5-62.

sobre sus estudios en Gandía y los problemas que tuvo con los jesuitas de Valencia por cuestiones regionalistas, sobre la relación de Gracián con don Vincencio Lastanosa, sobre la participación de Gracián en el asedio de Lérida por las tropas francesas, sobre las dificultades que algunos jesuitas le crearon a raíz de la publicación de *El Criticón*, etc. La obra de Batllori resulta imprescindible para centrar la imagen un tanto distorsionada que transmitieron algunos estudiosos de Gracián a principios de este siglo: A. Coster, V. Bouiller, A. Rouveyre, A. Farinelli, A. Morel-Fatio, E. Méle, los cuales incidieron de forma exagerada en el conflicto entre Gracián y la Compañía de Jesús.

La recepción de la obra de Gracián en los países europeos ha sido desigual. A los franceses les ha interesado el Gracián moral y político, y los filósofos alemanes han visto en Gracián a un metafísico pesimista y voluntarista<sup>64</sup>. Los escritores españoles de principios de siglo se ocuparon de Gracián movidos un poco por el ideal regeneracionista. De ahí proviene la admiración de Azorín por Gracián, descubierto a través de Nietzsche. Gracián era visto como nuestro gran escaparate ante Europa. Schopenhauer y Nietzsche han sido para muchos españoles el camino que les ha llevado a interesarse por Gracián. A partir de 1940, coincidiendo con la publicación de la edición crítica de *El Criticón* por Romera-Navarro, y de las Obras Completas de Gracián por Correa Calderón y Arturo del Hoyo, se advierte en España un interés creciente por el aspecto literario y político de Baltasar Gracián. En este contexto se enmarca la importante obra de Ángel Ferrari, titulada *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*. En el año 1958 se celebró el tercer centenario de la muerte de Gracián, y ello dio lugar a la publicación de un estudio colectivo en Zaragoza, titulado *Homenaje a Gracián*. Algunos años más tarde apareció la obra de Miguel Batllori y Ceferino Peralta *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras* (1969), que se ha convertido en una guía segura para la comprensión de la vida y la obra de Gracián. «El gracianismo —y el neogracianismo— es ya una categoría en la Historia de la Cultura», escribe Ceferino Peralta, y los «gracianistas» son cada vez más numerosos en España, en Europa y en Estados Unidos<sup>65</sup>.

b) *Obras de Baltasar Gracián*<sup>66</sup>

*El Héroe* (1637). No se conserva la primera edición (1637), dedicada a Felipe IV, pero sí la edición de 1639, dedicada a don Vincencio Juan de

<sup>64</sup> NEUMEISTER, S., «Gracián en Alemania», en *Baltasar Gracián*, Ibi., pp. 121-124.

<sup>65</sup> AYALA, J., *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Madrid, Cincel, 1987. «Prólogo» de Ceferino Peralta.

<sup>66</sup> Para una bibliografía actualizada, ver el artículo de Elena CANTARINO «Bibliografía de y sobre Baltasar Gracián» y «Panorama del gracianismo: situación y actualidad», en *Baltasar Gracián. Selección de estudios, investigación actual y documentación. Suplementos Anthropos*, 37 (1993), pp. 199-223; y *Baltasar Gracián, El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*. Documentos «A». Genealogía científica de la Cultura. *Anthropos*, 5 (1993). Obras de

Lastanosa. Ambas dedicatorias son muy interesantes porque destacan la preocupación moral y político-social que no abandonará a lo largo de su vida. La obra está dividida en veinte Primores (cualidad humana primera en todos los aspectos), a través de los cuales presenta Gracián el contenido de la «moderna heroicidad». La heroicidad es para Gracián la categoría última desde la cual todo arquetipo se cualifica; es el conjunto de facultades y conocimientos que hacen a un hombre sobresaliente en todo y vencedor de la ocasión.

*El Héroe* entraña una doble lectura: a) Tipológica (bosquejo de la figura del Héroe y de las reglas para llegar a serlo): «Emprendo formar... un varón gigante..., sacar un varón máximo, bosquejarle héroe y universalmente prodigio. Una razón de Estado de cada uno, una brújula de marear a la excelencia, y un arte de ser ínclito con pocas reglas» (Al lector). b) Política (las reglas de vida expuestas por Gracián guardan relación directa con la vida española): «¡Qué singular te deseo! Y, ya que no por su naturaleza, rey por sus prendas, que es ventaja» (Al lector).

Se adivina entre líneas que era al Rey Felipe IV a quien incumbe encarnar las virtudes del «hombre completo». En la dedicatoria al Rey le dice con retórica y estudiada humildad: «Este juguete de grandeza, este melindre de discreción llega a los reales pies de V.M.... Colora su atrevimiento con que, siendo de grandeza, acude a examinarse con su original. Afecta el patrocinio de quien recibió el ser y quiere deberse a V.M. como a idea y como a centro». En cambio, en la dedicatoria a Lastanosa deja entrever el mal concepto que tiene del Rey, al señalar que no hace falta ya ser rey por naturaleza para ser héroe, porque se puede llegar a ser por mérito propio.

En conjunto, *El Héroe* no es una obra panegírica, ni retórica, ni totalmente política, sino que encierra un claro contenido humanístico. Gracián ofrece un modelo de hombre distinto de *El cortesano* de Castiglione o del *Príncipe* de Maquiavelo. Un modelo más en consonancia con los tiempos, una síntesis de prendas naturales, de Fortuna y de esfuerzo propio. No es un modelo fijo y acabado porque está constituido de Primores universales que lo convierten en objeto de constante aspiración: «Sacar un varón máximo, esto es milagro de perfección» (Al lector). *El Héroe* no sólo ostenta la primacía cronológica entre las obras de Gracián, sino también la conceptual, porque el Héroe se irá especificando en forma de Político,

---

interés general sobre Gracián: *Homenaje a Gracián*, Zaragoza, IFC, 1958; *El Mundo de Gracián*. Actas del Coloquio Internacional. Sebastián NEUMEISTER y Dietrich BRIESEMEISTER (eds.), Berlin, Colloquium Verlag, 1988; *Gracián y su época*. Actas de la I Reunión de Filólogos Aragoneses, Zaragoza, IFC, 1986; EGIDO, A., *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, Madrid, Alianza, 1996; HIDALGO-SERNA, E., *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993; ANDREU CELMA, J. M., *Gracián y el arte de vivir*, Zaragoza, IFC, 1998. Existen varias ediciones de las Obras Completas de Gracián, entre las que destaca la edición de Arturo del HOYO, Madrid, Aguilar, 1960.

de Discreto, de Prudente, de Agudo, de Juicioso y de Hombre justo o bueno, como veremos a continuación.

«*El Político*» don Fernando (1640). Entre *El Héroe* y *El Político* existe continuidad: si el primero es un Héroe moral-político de carácter abstracto, el segundo es un Héroe político-moral concretado en la persona de don Fernando de Aragón. Del conjunto de cualidades máximas que constituyen la heroicidad, Gracián ha entresacado la cualidad de político (razón de Estado) y la ha aplicado al rey Don Fernando de Aragón. Así se forma la figura del Héroe político.

Desde el punto de vista estructural, el libro es un artificio extremoso. Su contenido es sentencioso y apotegmático, y el estilo es rítmico y conceptual. El género expresivo es el biográfico-político, entre la biografía panegerizante y la obra de historia. La técnica del género biográfico consiste en construir una biografía valorativa y apriorística de Don Fernando en la cual se defiende una tesis de acuerdo con un esquema intelectual racional previamente concebido. Gracián poseía ya el esquema teórico de *El Héroe*, al cual dota ahora de contenido histórico. De esta forma el libro queda estructurado en un triple esquema quintuple, puesto que cada uno de los tres esquemas se subdivide, a su vez, en cinco partes. Ángel Ferrari ha estudiado detenidamente esta obra y señala que Gracián estructura *El Político* según un esquema valorativo de la personalidad política como sujeto de virtudes unívocas (fe, prudencia, justicia, fortaleza y templanza), de dones eficientes (continuidad en el empeño, conocimiento de sí mismo, disimulo, etc.), de dotes generales, de facultades específicas y de caracteres singulares. En total son cinco virtudes con las que construye, siguiendo el uso de la época, la doctrina de la ideal personalidad histórica.

Sobre las cinco virtudes señaladas organizó Gracián artificioosamente el cuerpo de su obra en cinco partes, correspondientes a las cinco partes del cuerpo que mejor podían distinguirse (rostro), beneficiarle (brazos), dotarle (tronco), eternizarle (sexo) y sublimarle (cabeza). Pero, teniendo en cuenta que la cabeza consta de cabeza y rostro; que los brazos son dos; que el sexo es uno, y que los pies son dos, nos encontramos con otra división secundaria de diez partes, todas ellas informadas de la quintuplicidad aretológica para convertir en perfecciones políticas las diversas cualidades que pueden asignarse a esos diez elementos. En total son cincuenta cualidades las que son necesarias en el desarrollo de la idea y teoría de *El Político*. Ceferino Peralta destaca que este esquema debe tomarse con «cierta flexibilidad», y Aurora Egido asegura que Gracián acomodó su escrito a las exigencias materiales de la imprenta, ajustándose al espacio de catorce pliegos impresos, distribuidos en párrafos semejantes<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> FERRARI, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa, 1945; EGIDO, A., *El Político don Fernando el Católico. Introducción*. Zaragoza, IFC, 1985.

*El Discreto* (1646)<sup>68</sup>. Cuando Gracián redacta *El Discreto*, es ya una persona experimentada. Los censores de la obra notaron que Gracián había cambiado su estilo de escribir. «El estilo es tan lacónico y tan divinizado, que a fuer de lo más sacro, tiene hasta en la puntuación misterios», escribe Salinas. En efecto, cada uno de los veinticinco *Realces* o cualidades supremas es fruto de una elaboración estilística extremada. Se trata de una obra eminentemente retórica, de acuerdo con el objetivo graciano de proponer a los aspirantes a la discreción ejemplos elocuentes y didácticos. En *El Discreto* propone Gracián un nuevo paradigma: el Hombre Discreto. Un paradigma difícil de aprehender por lo sutil de los conceptos que lo configuran y por la heterogeneidad de las formas con las que lo expresa. El Hombre Discreto no es ya el Héroe («¡Qué singular te deseo!»), sino un caballero completo, de buenos modales, de clara inteligencia, hombre de mundo, prudente. Un hombre que ha cambiado la Corte por el Salón (Ilustración) y necesita saber moverse ahí con soltura. Lo importante es que todos los hombres pueden ser aspirantes a la discreción. Como escribe Salinas: «(*El Discreto*) enseña a un hombre a ser perfecto en todo; por eso nos enseña a todos».

Los veinticinco realces son necesarios para conseguir la discreción, que es la cualidad preeminente de la persona. Entre los realces existe perfecta cohesión: unos realces aumentan las excelencias de la persona, y otros las hacen resaltar. De su perfecta fusión surge el Hombre Discreto, bellamente diseñado en el último realce: «Culta repartición de la vida de un discreto». Los realces no son advertencias o reglas, sino conceptos intelectuales que necesitan una buena dosis de entendimiento en el lector para saber diferenciarlos y relacionarlos. Tampoco están escritos para su inmediata aplicación a la vida, sino para su comprensión, porque encierran el germen de la filosofía de la vida que desarrollará en *El Criticón*.

*El Oráculo Manual y arte de prudencia* (1647)<sup>69</sup>. Esta obra está dirigida a todo aquel que desea aprender el arte de prudencia o la ciencia del «saber vivir». El estilo de esta obra es conciso y sustancial, tal como corresponde a la visión de la realidad social, reducida por Gracián a verdades esenciales. Gracián adopta en esta obra el estilo aforístico por considerarlo más apropiado para encerrar el sentido de sus descubrimientos sobre la vida en sociedad. La obra se compone de trescientos aforismos amplificados, es decir, acompañados de explicación. Estos aforismos pueden ser relacionados pero no sistematizados. Los aforismos reproducen la casualidad caótica y siempre abierta de la pura existencia. Si el *Discreto* va dirigido al entendimiento («arte para entendidos»), el *Oráculo Manual* se dirige al comportamiento del hombre en sociedad; por eso tiene esta obra un claro sentido normativo, aunque en Gracián lo normativo nunca es separable de lo

---

<sup>68</sup> *El Discreto*. Edición de Aurora EGIDO, Madrid, Alianza, 1997.

<sup>69</sup> *Oráculo manual y arte de prudencia*. Edición de Emilio BLANCO, Madrid, Cátedra, 1995.

moral y filosófico. El hombre no puede alcanzar en el orden moral la suprema perfección, consistente en «ser persona», sin la prudencia, que es una virtud intelectual y práctica. De ahí arranca el carácter de «arte» que tiene también el *Oráculo Manual*; de arte para vivir con el suficiente dominio de las circunstancias que nos permita «vivir bien». En este sentido, juzgamos exagerada la interpretación que hace José Luis Aranguren de esta obra de Gracián, de la que dice que es una deformación de la virtud de la prudencia, porque con esas reglas se busca más el éxito (interés técnico-pragmático) que el bien (moral). Es cierto que Gracián separa los dos órdenes de la vida: el humano y el religioso o celestial, pero lo hace sin enfrentarlos ni excluirlos. «La capacidad de grandeza se han de medir por la virtud, no por la fortuna» (OM 300). Gracián es consciente de las exigencias de autonomía humana que tiene el hombre moderno; por eso recuerda al hombre creyente que: «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos» (OM 251). La frase no es más que una «aguda treta» para que desarrollemos todos los medios humanos a nuestro alcance, dentro de los límites de la moral. El *Oráculo Manual* ha sido y sigue siendo la obra de Gracián que tiene más aceptación entre los filósofos morales.

*Agudeza y arte de ingenio* (1648)<sup>70</sup>. Estamos ante la obra menos apreciada en vida de Gracián, pero la que más curiosidad despierta en nuestros días. Gracián rehizo esta obra, cuyo título era *Arte de ingenio, tratado de la agudeza* (1642), poniéndole el título de *Agudeza y arte de ingenio* (1648). Si en la primera edición, «arte de ingenio» equivalía a «tratado de la agudeza», en la segunda edición, la «agudeza» equivale a «arte de ingenio». Es decir, no sólo se describen los procedimientos que permiten poner en marcha la agudeza del ingenio para formar conceptos, sino que, además, señala el nombre de ese arte de ingenio que él cree haber elevado a la categoría de nueva disciplina.

La *Agudeza y arte de ingenio* no pretende ser, como suele decirse, una mera preceptiva estilística, retórica o poética, sino un tratado de la agudeza, suprema cualidad del entendimiento humano, admirada y cultivada en España, pero que no había llegado a convertirse en objeto de arte, es decir, en objeto de estudio sistemático. Esta obra es fundamental para entender las demás obras de Gracián. Por debajo de su aparente carácter antológico, esta obra encierra un claro sentido teórico en torno a los conceptos vertebradores de toda la obra graciana: genio-ingenio, naturaleza-arte, agudeza-concepto, la diversidad de estilos, etc. Todas las obras de Gracián están escritas siguiendo uno o varios géneros expresivos codificados en la *Agudeza y arte de ingenio*.

---

<sup>70</sup> *Agudeza y arte de ingenio*. Edición de Evaristo CORREA CALDERÓN, Madrid, Castalia, 1969. *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*. Edición de Emilio BLANCO, Madrid, Cátedra, 1998.



*El Criticón* (1651-57)<sup>71</sup>. Según escribe Lázaro Carreter, *El Criticón* es «una obra total sobre el hombre total». Tras haber descrito distintos modelos de hombre para su tiempo (el Héroe, el Político, el Discreto, el Prudente, el Agudo, el Justo) Gracián emprende el proyecto de trazar el ideal de Hombre Juicioso (*El Criticón*). A diferencia de los modelos anteriores, que ejemplificaban lo humano a partir de una virtud, el nuevo modelo de *El Criticón* abarca al hombre total; por eso no recibe un nombre específico. *El Criticón* es, pues, un juicio último y total sobre los modelos anteriores y sobre la vida humana en general.

Gracián elige el género alegórico («un género de inventar que permite transformar las intangibilidades de los conceptos en tangibles imágenes») para escribir su magna obra. De los muchos modelos de alegoría que tenía a su alcance, Gracián se inspira en *El Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, porque la vida del protagonista puede servir de atalaya para ver desde ella a los hombre como en un espejo. Gracián busca un género apropiado para escribir una trama continuada de la vida humana, y encuentra en la epopeya («agudeza compuesta fingida») la forma alegórica apropiada para pintar los acontecimientos humanos.

*El Criticón* presenta una estructura externa muy definida: las dos primeras partes (de la niñez a la juventud y de ésta a la edad varonil) tienen trece *crisis* o capítulos cada una, mientras que la tercera parte sólo tiene doce. El texto total revela un complejo sistema interno que se pone en evidencia al desentrañar la organización temporal y espacial del material narrativo. La descripción de ese material narrativo funciona de acuerdo con una cronología que sigue el proceso de las edades del hombre, asociadas a las estaciones del año; un «topos» muy conocido desde la antigüedad. La cronología de los hechos progresa de modo lineal, en un encadenamiento lógico, pero con numerosas suspensiones y digresiones. Por el contrario, la organización temporal es circular: comienza en la isla de Santa Elena, desde donde Andrenio y Critilo pasan a Europa, peregrinan por España, Francia, Alemania e Italia. Cruzan nuevamente el mar para terminar su viaje en la Isla de la Inmortalidad. Así se cumple el ciclo: isla-mar-isla.

Desde el punto de vista temático, la obra gira en torno al conflicto entre ilusión y realidad, engaño y desengaño. La búsqueda de Felisinda simboliza la verdadera intención moral de Gracián: el desengaño que sufren Andrenio y Critilo al enterarse de la imposibilidad de alcanzar a Felisinda en esta vida es el inicio de la madurez psicológica y moral de Andrenio, es decir, del paso del hombre a persona. El camino hacia la feli-

---

<sup>71</sup> *El Criticón*. Edición crítica y comentada por Miguel ROMERA-NAVARRO, Philadelphia, U. of P.P., 1971. Otras ediciones a cargo de: Evaristo CORREA CALDERÓN, Espasa-Calpe, 1971; de Santos ALONSO, Cátedra, 1984; de Antonio PRIETO, Planeta, 1985.

cidad pasa por Roma, centro del cristianismo y guardiana de los mejores saberes humanos y cristianos.

El estilo literario forma parte inseparable del pensamiento de Gracián. Para él no existe separación entre forma y contenido, entre lenguaje y concepción del mundo. El uso continuado de paralelismos, antítesis, quiasmos, dilogías, paranomasias y ritmo binario de las frases, son algo más que un mero recurso lingüístico-literario. Las «alternancias», dice Batllori, informan la concepción filosófica de Gracián. Alternancias en la forma de vivir y contraposiciones en la forma de escribir. En ambos casos, el lenguaje de las oposiciones no hace sino reflejar la realidad de las oposiciones. «Gracián es el prosista que lleva con más fidelidad a su estilo una ideología» (José M. Blecua). En el proyecto inicial de Gracián, *El Criticón* estaría dividido en dos partes: «He dividido la obra en dos partes» (1.<sup>a</sup> parte. *A quien leyere*), pero después añadió la tercera parte para resaltar el equilibrio generado a través de la tensión niñez-madurez. En la filosofía de Gracián los dualismos y la tensión de contrarios no son absolutos sino que dan lugar a un equilibrio, que puede ser considerado como un tercer estadio, el perfecto. En este sentido, el desengaño o prudencia que consiguen algunos hombres en su vejez es un estado humano perfecto, un equilibrio entre las fuerzas vitales y las racionales.

Los dos protagonistas de *El Criticón*, Andrenio y Critilo, son reflejo vivo de las dualidades verbales y semánticas. A pesar de presentarse como personajes independientes, ambos forman una unidad no sólo simbólica, sino que se extiende al concepto que uno tiene del otro. En varias ocasiones se refiere Critilo a Andrenio llamándole «mi otro yo», y lo mismo hace Andrenio. Pero, al mismo tiempo, esta dualidad se manifiesta de forma antitética. Andrenio y Critilo son la imagen del hombre en sus aspectos instintivo y racional, y, por eso mismo, antagónicos. A pesar del protagonismo que Andrenio y Critilo tienen en *El Criticón*, el verdadero soporte argumental de esta obra no son Andrenio y Critilo sino la vida humana. Andrenio y Critilo sólo son «dos personajes de la vida», o dos puntos de vista sobre la vida humana. Frecuentemente aparecen Andrenio y Critilo acompañados de «guías», generalmente monstruos, que les orientan o desvían del camino. A los engaños de estos monstruos responden ambos, unas veces unitariamente, como un Hombre, y, otras veces, independientemente, como razón (Critilo) y como instinto (Andrenio). El Hombre es la unidad de los dos contrarios (inteligencia-instinto, espíritu-cuerpo), y cada uno de ellos obedece a los dos principios o fuerzas opuestas (bien-mal). Así pues, el personaje principal, el Hombre, está sostenido en constante balance de fuerzas antagónicas, externas e internas que pueden lógicamente reducirse a dualidades. No es extraño, por tanto, que los dos juzguen la misma realidad desde puntos de vista diametralmente opuestos: lo que para uno es bueno, para el otro es insoportable; si para Critilo la verdad es dulce y hermosa, para Andrenio es amarga y fea. Todo este juego de dualidades es simbólico y moral, porque no son fruto de tesis metafísicas, sino expresión del carácter cambiante y compuesto con que aparecen todas las cosas en la vida. Las cosas se presentan como Jano, con dos caras.

Andrenio va entrando en razón a golpes de experiencia y desengaños, puesto que llegó al mundo trayendo consigo solamente el deseo de saber. Una vez consumada la experiencia natural, necesitará otra ayuda para entrar en ese otro orden de verdades que supera a las meramente naturales<sup>72</sup>.

*El Comulgatorio (1655)*<sup>73</sup>. Es la última obra escrita por Gracián y tiene carácter religioso. Hasta hace poco tiempo, esta obra ha estado desatendida por la crítica literaria y por la literatura espiritual española, a pesar de la popularidad que tuvo este devocionario entre la gente piadosa. Aquel sector de los estudiosos de Gracián que han visto en el belomontano a un jesuita «rebelde», era normal que consideraran esta obra como una forma de encubrir cínicamente la falta de espíritu religioso y jesuítico de su autor. Pero la realidad es bien distinta; *El Comulgatorio* es la obra más sincera y jesuítica de Gracián. Está escrita con «el estilo que pide el tiempo» («Al lector»), es decir, está dirigida más al afecto que al ingenio. Por eso creen algunos que esta obra es una colección de sermones de Gracián. Desde luego, la obra es eminentemente ignaciana, basada en las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Cada una de las cincuenta meditaciones está dividida en tres o cuatro puntos que desarrollan la parte discursiva o preparación para la comunión, y la parte afectiva dirigida a la voluntad. La memoria establece la «composición de lugar», en la que la capacidad de Gracián para crear pictóricamente la escena es decisiva para mover la voluntad del lector. Gracián domina maravillosamente la técnica de visualización de los hechos salvíficos. El entendimiento se encarga de hacer consideraciones sobre las verdades que propone la memoria, aplicándolas a las necesidades del alma. Finalmente, interviene la voluntad expresando sus afectos y aplicando a la vida los buenos propósitos. El modelo de hombre que Gracián presenta en *El Comulgatorio* es el Hombre Justo.

c) *Baltasar Gracián, filósofo moral*

Entre los estudiosos de Gracián ha predominado la tendencia a considerarlo únicamente como un escritor literario, como el máximo exponente de la literatura barroca. No acertaban a conjugar las dos facetas de Gracián, la de literato y la de filósofo moral, en parte porque la palabra «moralista» no ha tenido en España el sentido positivo que ha tenido entre los franceses o los ingleses. La originalidad de Gracián está precisamente en haber hecho inseparables las facetas de literato y de filósofo. Así, *El Criticón* es una obra poético-filosófica: la forma es inseparable del contenido, incluso lo sugiere.

---

<sup>72</sup> AA.VV., *Gracián y su época. Actas de la I reunión de filólogos aragoneses*, Zaragoza, IFC, 1986; EGIDO, A., *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, Madrid, Alianza, 1996.

<sup>73</sup> *El Comulgatorio*. Edición de Evaristo CORREA CALDERÓN, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

Varios siglos antes de que Ortega y Gasset, Zubiri o M.<sup>a</sup> Zambrano elevaran el español a lengua filosófica, ya lo había hecho Gracián, aunque la filosofía que él inició no cuajó en España y, consiguientemente, se malogró lo que podría haber sido una tradición filosófica española. La novedad y la anticipación de Gracián se puede resumir diciendo que tuvo «conciencia lingüística». Las imágenes lingüísticas son muy empleadas por Gracián. Por ejemplo, describe la vida como «discurso»: en el aspecto temporal la vida discurre imparabile como el agua del río, pero en el aspecto social funciona según las reglas del discurso «retórico». En síntesis, Gracián señala que nosotros percibimos el mundo a través de los sentidos, pero, sobre todo, a través de la experiencia lingüística. Con el idioma recibimos el mundo en que vivimos, y a través del idioma podemos redescubrir aspectos nuevos, inéditos de nuestro mundo. El conceptismo, típico de la literatura barroca, no es un juego ingeniosos de palabras, sino un camino nuevo para el conocimiento de la realidad mediante el establecimiento de relaciones ingeniosas entre palabras. La expresión (literatura) y el conocimiento (filosofía) van unidos en Gracián.

Decimos que Gracián es un filósofo moral; sin embargo, el lector no encontrará en su obra una exposición de los conceptos filosóficos de su moral. Gracián es un filósofo moral porque su discurso se centra en el objetivo específico de este saber: la vida humana en su relación con el bien-felicidad, con el deseo de hacer buena la vida. Gracián no teoriza sobre qué es el hombre o qué es la vida humana, objeto de la metafísica, sino cómo lograr que nuestro vivir sea un vivir plenamente humano. El metafísico busca los principios primeros de la realidad, los cuales no se deducen de la experiencia, sino de la razón; el filósofo moral, en cambio, investiga la vida humana en su diario discurrir, en su misma contingencia, para abstraer el logos de la vida humana en lo concerniente al comportamiento. El saber metafísico es universal y completo; el saber moral o ético es inseguro, porque el vivir es cambiante, pero, en cambio, es un saber práctico: nos dice cómo hay que actuar en cada caso.

Así pues, la filosofía moral se ocupa del comportamiento humano, de regular las acciones libres. Las personas, además de la capacidad de hacer cosas (*facere*), tenemos la capacidad de hacernos a nosotros mismos, de realizarnos de una u otra manera. De este hacer (*agere*) trata la moral. Los «*agibilia*» son las acciones libres que, al realizarlas, repercuten directamente sobre lo que somos. Este hacer (*agere*) recibe también el nombre de «praxis», por oposición al hacer cosas materiales, que es la «*techne*».

No se ha de pensar que los moralistas son los creadores de la moral, porque antes que la moral «docens» (la de los libros) está la moral «utens», la de la vida. El hombre es un ser estructuralmente moral (Zubiri), porque es libre y porque no puede dejar de buscar la felicidad que convierte en buena a su vida. El sentido del bien es un aspecto inseparable de la vida humana; por eso vemos que todas las culturas han tenido y tienen su moral o forma de realizar la vida, la cual suele estar sintetizada en códigos o reglas de conducta.

El fondo filosófico de la moral de Gracián es aristotélico-tomista. Pero, de todo el tratado moral de estos dos autores, Gracián da preferencia a un aspecto, al más importante: a la virtud de la prudencia o hábito de obrar con acierto en los casos concretos (*recta ratio agibilium*). El acierto no consiste en el éxito, porque éste se regula por otros principios o medios que pertenecen al ámbito de la *techne*, sino en que la acción esté bien hecha desde el punto de vista del bien moral de la persona (*praxis*). De la misma manera que un cuchillo puede estar bien, regular o mal hecho desde el punto de vista de su función, que es el cortar, igualmente una acción, en cuanto tal acción humana, puede estar bien, regular o mal realizada. Un signo para conocer que hemos obrado bien es la rectitud con que obramos, aunque esto no asegura que la acción haya sido bien hecha. Una acción puede no ser mala desde el punto de vista de la intención, y al mismo tiempo ser incorrecta desde el punto de vista moral. «Porque la prudencia dirige las acciones que no pasan a la materia exterior y se quedan en el agente como perfección suya; de ahí que se diga que la prudencia es la recta razón de las acciones (*agibilium*); pero el arte rige en las operaciones que inciden sobre la materia exterior, como edificar y cortar, por lo que se dice que el arte es la recta razón de todo lo factible (*factibilium*)»<sup>74</sup>.

La filosofía moral es llamada también filosofía práctica, porque es un saber o teoría (episteme), pero de algo práctico: la vida y para la vida. No busca el saber, sino el saber vivir (*fronesis*). «Su fin no es conocimiento sino la praxis»<sup>75</sup>. Gracián insiste de forma machacona en que su filosofía es un saber o arte de vivir. Algunos comentaristas suyos han interpretado la palabra «arte» en el sentido de «techne», como una tecnificación de la moral (reglas para triunfar en la vida), lo cual desvirtúa totalmente el sentido de la misma.

En el contexto cristiano en que se movía Gracián, la moral era equivalente a moral cristiana. Esta es una moral de «máximos», por estar fundada en los consejos evangélicos. En el siglo XVII la sociedad española era sociológicamente cristiana, pero no todos los individuos vivían cristianamente, y muchos de ellos encontraban dificultad para compaginar las exigencias de la vida moderna en economía, política, etc., con la interpretación rigurosa que se hacía de los Evangelios. El «casuismo» fue la fórmula empleada por los moralistas para tranquilizar las conciencias: se buscaban razones que eximieran a las personas del cumplimiento de una regla general.

Aunque durante algún tiempo Baltasar Gracián fue profesor de teología moral y de «casos», sin embargo su planteamiento de la moral es fundamentalmente aristotélico, propio de una filosofía moral natural, válida

---

<sup>74</sup> Tomás DE AQUINO, *In Metaphysicam*, I, 1, 981 b 25-27, lect. 1, n. 34.

<sup>75</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1. En otro lugar dice: «Lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo», en VI, 3, 1103 a 32-33.

para todos. Por eso, Gracián no habla del hombre cristiano, excepto en *El Comulgatorio*, sino de la naturaleza humana («moral anatomía del hombre», C I, 9). Tampoco habla de revelación, sino de la «recta razón».

Los principios de esta filosofía moral no son religiosos, pero tampoco son apriorístico-rationales. Son inductivos, sacados de la aguda observación de la psicología y del comportamiento humano. Gracián no es filósofo racionalista, sino un empirista en el buen sentido de la palabra: qué es la vida humana lo vamos sabiendo a partir del vivir. Porque al ser el hombre un ser estructuralmente moral, las personas dan a sus actos un sentido moral. El filósofo moral busca este sentido moral, natural. En este punto Gracián ha demostrado ser un gran observador de la naturaleza humana y un profundo pensador por su capacidad para apresar en «conceptos» (poético-filosóficos) la lógica del vivir humano. El conocimiento de esta lógica ayuda a vivir, a obrar con acierto.

La filosofía moral de Gracián comienza describiendo al hombre como un ser natural, el cual saca sus conocimientos de la Naturaleza, excepto la idea intuitiva de Dios. El descubrimiento de la Naturaleza y de la propia naturaleza es el principio del saber filosófico. «Son los ojos puertas fieles por donde entra la verdad» (C II, 9). Sin embargo, el conocimiento de la naturaleza humana es muchísimo más difícil que el conocimiento de la naturaleza física, porque el hombre es libertad y esconde su intención.

En el *Oráculo manual* expone Gracián en «conceptos» la lógica del vivir en sociedad. La maestría con que Gracián aprehende la lógica de los movimientos de la vida en sociedad, ha convertido esta obra en objeto de admiración permanente por parte de políticos, sociólogos y moralistas. En *El Criticón* despliega Gracián su concepción antropológica: la naturaleza humana es buena en sí misma, pero es incompleta. El hombre nace con el imperativo de completarla, de realizarla, de llevarla a plenitud («el hombre en su punto», D XVII). A medida que el hombre va creciendo físicamente, se despiertan sus pasiones o tendencias, las cuales buscan por la vía rápida la satisfacción del deseo absoluto de felicidad («¿Qué pasión hay que no ciegue?», C I, 4). Para ello se sirven de todas las estrategias a fin de influir sobre el entendimiento y la voluntad. En cada etapa de la vida suele predominar una pasión. La imaginación, dominada por la pasión, nos hace ver las cosas como nos gustan, no como son (el engaño). Cuando cansados de tantos tropiezos (desengañados) nos decidimos a entrar en razón, muchas veces ya es tarde. El hombre prudente es un hombre escarmentado a tiempo.

*El Criticón* simboliza la vida humana en su dimensión individual y colectiva. Es una buena radiografía de la España del siglo XVII: de políticos, eclesiásticos, funcionarios, nobles, etc. No es una obra pesimista, sino realista. Nos descubre los fondos recónditos, irracionales, de nuestra naturaleza, para que reaccionemos a tiempo. En cambio, Gracián es pesimista respecto de la situación política de España, cuyo declinar (decadencia) y

disminución territorial (separatismo portugués y catalán) le sume en una gran amargura. Su pensamiento parece ser éste: puesto que en lo político no se ve solución, salvémonos como personas individuales. Esto sí es posible, y a este fin dirige su filosofía moral. Por este camino Gracián abre una puerta a la esperanza y a la utopía, y quién sabe si a una hipotética regeneración de España.

*El Criticón* es la suma o síntesis de todo Gracián: en esta obra volcó Gracián lo mejor que llevaba dentro como escritor, psicólogo y pensador de la vida. Todas las ideas y recursos estilísticos encuentran en *El Criticón* su puesto. Por eso es tan rico y variado el temario de esta obra: metáforas, símbolos, alegorías, apólogos, bestiario, emblemas, geografía, erudición, agudezas, pintura, caracteriología, filosofía, humanismo, crítica social, etc.

Por lo que respecta a la filosofía de *El Criticón*, tiene más trascendencia histórica el planteamiento filosófico de los problemas que los problemas mismos. La modernidad filosófica de Gracián hay que rastrearla siguiendo este camino. «La aportación graciana a la moral es de carácter epistémico. Propone un modo de conocer complejo y coherente que combina el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad, la simulación, el sentido de la oportunidad, la reflexión y la sabiduría adquirida a lo largo de la vida. Gracián nos enseña un modo de pensar en su grado mínimo de abstracción y generalidad, adecuado para captar el logos diario. Su filosofía es una «filosofía casera». Lo que dice y el cómo tiene carácter de sugerencia»<sup>76</sup>.

En plena época del racionalismo (la filosofía escolástica era racionalista, Descartes había elevado la matemática a método del filosofar y Galileo había creado la ciencia nueva) Gracián propone un nuevo modelo para el conocimiento de la vida humana. Allá donde Descartes (1596-1650) se siente fracasado al proponer una «moral provisional» porque cree que la naturaleza humana no es cognoscible con seguridad y, por tanto, no sabemos cómo hay que vivir decentemente, y allá donde Espinosa (1632-1677) tiene que anular la vida afectiva de la persona porque no encaja con su fe intelectual, Gracián reconoce la autonomía de la naturaleza humana en todas sus dimensiones, la racional y la psicológica. El hombre no es sólo razón, sino también es emoción, pasión. Si no integramos todo nuestro mundo anímico reconociendo su valor, no podremos emprender la tarea de hacer buena nuestra vida.

La aproximación del entendimiento a esta realidad tan compleja como es la naturaleza humana, no puede hacerse desde una consideración racionalista, sino ingeniosa. En esta palabra engloba Gracián multitud de formas o modelos cognoscitivos que en nuestro siglo reciben el nombre de

---

<sup>76</sup> ANDREU CELMA, J. M.<sup>3</sup>, «Una aportación aragonesa a las reflexiones éticas: Baltasar Gracián. Actualidad de sus sugerencias», en *Teología y tiempo actual*, Zaragoza, CRETA, 1995, p.274.

hermenéutica, pensamiento simbólico, pensamiento irónico, lúdico, etc. Cualquiera de estos modelos epistemológicos conlleva una modificación del concepto de verdad. La matemática, la física y la teología tienen su modelo de verdad más o menos teórico o puro, y un criterio de verificación. En cambio, la verdad moral, que es inseparable del vivir, es una verdad escurridiza, como todo lo humano. «La verdad raras veces llega en su elemento puro, y menos cuando viene de lejos. Siempre trae algo de mixta, de los afectos por donde pasa; tiñe de sus colores la pasión cuanto toca, ya odiosa, ya favorable» (OM 80). No se accede a ella directamente, sino por rodeo, y su posesión nunca es total. La verdad anda de parto, comenta Gracián en *El Criticón*: «La verdad está preñada del Tiempo pues las verdades son de casta de las azarolas, que las podridas son las maduras y más suaves, y las crudas las coloridas» (C III, 3). José M.<sup>a</sup> Andreu, que ha dedicado varios trabajos a este tema, lo resume así: «El concepto graciano no es producto de un proceso de abstracción, inevitablemente alejado de la experiencia vital sino un intento de aproximación a la verdad compleja e ilógica de la vida. Más que señalar bordes o perfiles precisos muestra las relaciones de unas cosas con otras. Su pensar no es de tipo lógico-deductivo. Cuando se penetra en su óptica nos encontramos no una verdad fuerte y sistemática, entendida como adecuación o expresión de esencias, sino con una verdad confusa y oscura como la silueta de la vida misma»<sup>77</sup>.

d) *El «buen gusto»*

Hemos señalado que la filosofía moral es un saber teórico-práctico o filosofía práctica. Es un saber (filosofía) que no se busca a sí mismo, sino un saber de la praxis y para la praxis (práctica). Su objeto son las acciones humanas libres, el vivir, con objeto de realizarlas como acciones humanas, es decir, perfeccionadoras del hombre que las realiza. Este saber está encaminado a crear en el hombre el hábito de la prudencia (*recta ratio agibilium*): la «recta razón» significa que el hombre ha adquirido la virtud de saber lo que hay que hacer o evitar, teniendo en cuenta las múltiples circunstancias que se han de sopesar (deliberación) antes de actuar (decisión). El juicio de la prudencia (juicio práctico) tiene como fondo el fin último y universal del hombre. Mientras el arte o técnica considera cada acción en particular, sin comprometer toda la vida, la prudencia tiene en cuenta el fin del hombre. Con todo, hay filósofos morales que inciden tanto en el carácter práctico de la moral, que la reducen a una simple técnica de la acción. Esto sucede, en parte, a Aristóteles<sup>78</sup>, y a Gracián en el *Oráculo manual*. Si desligamos esta obra del conjunto de la filosofía de Gracián, se queda en un conjunto de reglas tácticas para vivir con éxito (arte de prudencia).

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, c.2, 1103 b 34 1104 a 10; IX, c. 2, 1164 b 27 y ss.



Gracián ha simbolizado la virtud de la prudencia en *El Criticón* como una reina rodeada por las demás virtudes. La imagen es netamente tomista, pero Gracián no reproduce la filosofía ética de santo Tomás, sino que ha ampliado el ámbito de la prudencia de acuerdo con su concepto de hombre, el cual, además de racional es ingenioso<sup>79</sup>. Según Aristóteles y santo Tomás, los actos que acompañan a la prudencia son la deliberación o consejo, el juicio práctico y la decisión o intimación. Pues bien, a estos tres actos Gracián añade: ingenio, profundidad y gusto. «Tres cosas hacen un prodigio y son el don máximo de la Suma Liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo» (OM 298). La conjunción de ingenio, juicio y gusto convierten al hombre que los posee en el «hombre en su punto»: «El hombre en su punto es el que ha llegado al deseado complemento de la sindéresis, a la sazón del gusto. En la mayor edad son ya mayores y más levantados los pensamientos; realzase el gusto, purifícase el ingenio, sazónase el juicio, defécase la voluntad» (D 17).

Ingenio, Juicio y Gusto desempeñan respectivamente una función específica en la esfera cognoscitiva y práctica del hombre. El ingenio agudiza al máximo nuestra capacidad de conocer lo singular, pues no sólo conoce, sino que, al mismo tiempo, observa, admira, percibe, descifra, etc. Tras un conocimiento exhaustivo de la realidad singular («agudeza de concepto»), el juicio pondera y determina qué es lo prudente hacer en tal caso concreto. Naturalmente, falta aún lo más difícil, la acción, para acertar en la cual hay que elegir los medios adecuados. «No bastan ni el estudio ni el ingenio donde falta la elección. Hombres de ingenio sutil, de juicio acre, estudiosos y noticiosos también, en llegando a la elección se pierden» (D 10). Dado lo difícil que es elegir los medios para que la acción resulte eficaz y, al mismo tiempo, sea moral, Gracián hace intervenir el gusto o buen gusto, un «plus» añadido al ingenio y al juicio. El «hombre de gusto» hace «una adecuada comprensión de todas las circunstancias que se requieren para el acierto individual. Su primera atención es a la ocasión, que es la primera regla del acertar» (D 10).

El gusto tiene alcance estético y moral, según sea la materia de que se trate. El gusto es subjetivo; es una especie de facultad estimativa moral que ayuda a quien la posee a discernir entre las circunstancias que acompañan a la acción. El buen gusto remata la obra o la acción dándole ese aire de perfección que, cuando está presente, hace que la obra o acción guste, y cuando falta, da lugar a la insatisfacción<sup>80</sup>. Gracián está entre los filósofos que consideran a la ética como la parte más importante de la filosofía.

---

<sup>79</sup> «Auriga virtutum», en *S. Th.*, 2-2ae. q. 47. a. 5 ad.

<sup>80</sup> HIDALGO-SERNA, E., «De la agudeza de concepto a la agudeza de acción. La moral ingeniosa de Gracián», en *Anthropos, Documentos A 5* (1993), pp. 165-172; Id., *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993; VICENTE ARREGUI, J., «Sobre el gusto y la verdad práctica», en *Anuario Filosófico*, XXXIII/I-1990, pp. 163-176.

Aristóteles lo insinúa al principio de la *Ética a Nicómaco* (I, c. 2), y lo repite Gracián: «¿De qué sirve el saber si no es plático? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber» (OM 232). Gracián no escatima palabras para elogiar a los grandes moralistas y para recomendar la utilidad de la filosofía moral: «No todo sea especulación, haya también acción» (*Ibid.*). Como se trata de un saber vivo, mejor que en los libros se aprende en el trato con las personas de reconocida vida moral: «Un modo de ciencia es éste que no lo enseñan los libros, ni se aprende en las escuelas; cúrsase en los teatros del buen gusto y en general, tan singular, de la discreción» (D V).

Por otra parte, la elevación de la ética a reina de las ciencias filosóficas es una característica del humanismo renacentista. La primacía que ha adquirido el hombre en esa cultura se traduce en el encumbramiento de la ciencia específica del hombre, la ética, que englobaba también a lo que hoy llamamos antropología filosófica. Los modelos intelectuales de Gracián eran Erasmo, Huarte de San Juan y Juan Luis Vives, todos ellos estudiosos de la psicología experimental. La preferencia hacia estos filósofos humanistas es debida a la atención que prestan al hombre concreto. «Más importa conocer los géneros y las propiedades de las personas, que las yerbas y las piedras» (OM 291). A los filósofos escolásticos, en cambio, los considera Gracián inmovilistas y abstractos: «No hacen otra cosa que trasladar y volver a repetir lo que ya estaba dicho... Tejen lo que ha mil años se estampó» (C III, 8). «Algunos escritores modernos presentan grandes cuerpos pero sin alma: insufribles fárragos escritos no con tinta fina, sino aguachirle y así todo es broma cuanto dicen» (C III, 12).

Gracián añade a la antropología de los humanistas una concepción dinámica y táctica de la existencia, la consideración de la vida humana como vida en sociedad, vida urbana o red de juegos posicionales donde lo importante es la posición que se ocupa. En la vida social, el parecer es tan importante como el ser, pero no lo sustituye. La fórmula orteguiana de la vida y sus circunstancias recoge bien el sentido de la filosofía moral de Gracián. Las circunstancias forman parte de la esencia del vivir. Consciente Gracián del gran cambio que había sufrido la sociedad de su tiempo, ve la necesidad de adecuar la prudencia a la nueva situación social. «Es pues, destreza no común inventar nueva senda para la excelencia, descubrir moderno rumbo para la celebridad» (H VII). Primeramente, hay que comenzar conociendo bien al hombre de su siglo, su psicología, sus deseos, sus gustos; en segundo lugar, hay que adecuar la moral a la imagen real, concreta de hombre que tiene delante. El hombre de su siglo tiende a la autoafirmación y a la autonomía. La moral, por tanto, ha de responder a esta aspiración del hombre a la libertad y a la autocreación de sí mismo. Por eso, escribe Gracián: «No se nace hecho; vase cada día perfeccionando en la persona, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas y de eminencias» (OM 6). El buen gusto de una persona señala el nivel de madurez intelectual, estético y moral que aquella ha alcanzado. No todos adquieren este realce, pues hay personas en las que predomina el poco gusto, incluso el mal gusto. El buen gusto es sinónimo de «hombre en su punto».

Gracián tuvo la intención de escribir un «arte del buen gusto», al estilo del *Oráculo manual y arte de prudencia*, dedicado al juicio profundo, y de la *Agudeza y arte de ingenio*, dedicada al ingenio fecundo. Pensaba titularlo: *El Galante* (OM. Al lector). Pero desistió, seguramente porque el gusto es una dimensión más difícil de aprehender que el ingenio. «El gusto no se puede definir, porque no se sabe en qué consiste» (D XII). Es ese «no sé qué» al que frecuentemente acuden los escritores cuando no saben expresar algo. El gusto es algo subjetivo, por lo que no hay reglas, sino que en cada caso las crea el propio individuo. Sin embargo, a la vez que es algo subjetivo, contiene alguna objetividad, pues de lo contrario no tendría sentido hablar del mal gusto. Por lo mismo, el gusto es también un conocimiento. «El mal gusto nace ordinariamente de la ignorancia» (OM 270).

Por su propia naturaleza el gusto es plural: «tantas son las gentes como los rostros y tan varios. La mitad del mundo se está riendo de la otra mitad, con necedad de todos» (OM 101), y personal: «la naturaleza pudo unir las sangres pero no los juicios; herédase, tal vez, el gesto pero nunca el gusto» (P). Las personas se distinguen entre sí por sus gustos: «Visto un hombre no está visto sino uno y mal conocido; cada uno tiene su gesto y su gusto» (C I, 10), y el gusto de una persona es su más representativa carta de identidad: «(los hombres se distinguen) por lo realzado del gusto, por lo purificado del ingenio, por lo maduro del juicio y lo defecado de la voluntad» (OM 6).

El gusto es una cualidad natural del hombre, gratuita desde el punto de vista de su origen, puesto que es «uno de los dones máximos de arriba» (OM 51). Como todo lo natural, necesita ser cultivado para que se convierta en algo personal. «Hay cultura del gusto así como del ingenio» (H V). El trato con las personas de buen gusto ayuda a suplir la falta de gusto: «Tratar con quien se puede aprender. Sea el amigable trato escuela de erudición; y la conversación, enseñanza culta: un hacer de los amigos, maestros, penetrando el útil del aprender con el gusto del conversar» (OM 11).

Gracián recomienda vigilar los propios gustos porque éstos no son algo intemporal, antes bien el gusto tiene un aspecto que le hace estar en constante flotación respecto de la oportunidad de lo que conviene saber en cada momento, cómo expresar lo sabido y cómo actuar con corrección. «hasta el saber ha de ser al uso. El gusto de las cabezas hace voto en cada orden de cosas; ese se ha de seguir por entonces, y adelantar a la eminencia» (OM 120). Una de las cosas que más nos cuesta conocer es nuestro propio gusto; por eso «fueran muchos muy personas si no les faltara algo» (OM 238).

La antítesis del hombre de buen gusto es el hombre vulgar, encarnación del hombre de mal gusto. Gracián suele emplear la imagen del corral para referirse a esta clase de hombres. Es propio del hombre vulgar, como

del hombre-masa, querer imponer a los demás su mal gusto o su vulgaridad: «Los enfermos de gusto, o por ignorancia o por capricho lisiados de juicio... pretenden que su paradojo voto sea norma de los otros» (D X). El hombre de buen gusto ha de rehuir el trato y el halago de esta clase de personas: «Un discreto considera como malo el que sus cosas agraden a muchos pues lo muy bueno es de pocos. Los sabios no pueden someterse a la censura del vulgo tan desatinado, no pueden arriesgar su reputación a un juicio tan sin él» (C II, 5).

Debido a su naturaleza espiritual, la perfectibilidad del hombre no tiene límite, a diferencia de lo que ocurre a las cosas puramente naturales. «Lo realzado del gusto» (OM 6) indica que se está en camino de conseguir la perfección. Este realce o primor no hay que considerarlo separadamente de las demás cualidades. Así como el hombre prudente posee en acto todas las virtudes necesarias para obrar equilibradamente, así también el hombre de buen gusto unifica a todas sus facultades y las ayuda para que actúen de acuerdo con su función. El equilibrio da lugar a ese «no sé qué» o «encanto» que desprenden los hombres de buen gusto (D XVII). El buen gusto pone ese punto objetivo-subjetivo que hace que una acción resulte galante, perfecta desde el punto de vista estético y moral.

Bajo la unidad del buen gusto brillan en el hombre como un todo la verdad, la belleza y el bien. El gusto de una persona no se considera bueno si andan separados estos tres transcendentales. «Hay algunos que parece que les calzó la naturaleza el gusto y el ingenio al revés, y lo afectan por no seguir el corriente. Exóticos en discurrir, paradojos en el gustar y anómalos en todo, que la mayor figurería es sin duda la del entendimiento» (D XVI). Vemos aquí cómo Gracián ha desarrollado una idea que apenas insinuó Aristóteles, pero que no la culminó: la unidad ético-estética. Aristóteles enseñó que la verdad de la razón práctica no está predeterminada, como sucede en la razón teórica, sino que la verdad acontece en el momento mismo del obrar. La aplicación mecánica de sabias reglas de obrar no asegura automáticamente la verdad de la acción si falta la «habilidad» del hombre de gusto. La habilidad implica experiencia, ingenio, juicio y gusto, pero no en tres momentos sucesivos, sino como un juicio ingenioso. Por eso, la aplicación mecánica de los «aciertos del vivir», como llama Gracián a su *Oráculo manual (Al lector)*, se convertirán en desaciertos si falla la habilidad o gusto a la hora de su aplicación.

La gran cuestión que nos plantea a los humanos el vivir es acertar en nuestras acciones. Ello requiere gran *capacidad intelectual*: «hay entendimientos que arrojan de sí luz, como los ojos del lince, y en la mayor oscuridad discurren más» (OM 298); *entendimiento práctico*: «haylos de ocasión, que siempre topan con lo más a propósito; felicísima fecundidad» (*ibíd.*) y *gusto*: «un buen gusto sazona toda una vida» (*ibíd.*)

Conclusión. En su «moral filosofía», de claro origen aristotélico-tomista, Baltasar Gracián ha incidido en algunos aspectos epistemológicos que le convierten en un autor moderno y contemporáneo. Gracián acierta al pensar al hombre viviendo en situación, con sus circunstancias. El hombre es un ser histórico, temporal. La vida humana tiene en cada época y en cada circunstancia sus propias exigencias y responsabilidades. Ahora bien, el hombre tiene que obrar, pero no sabe a ciencia cierta cómo, por lo menos en el plano moral o del bien. Tampoco le sirven del todo las recetas de tiempos pasados. A dar respuesta a este problema viene la prudencia, la virtud de lo agible o de las acciones libres del hombre. Para Gracián este saber es el más útil: «Sea el varón sabio hombre de lo agible: que, aunque no es lo superior, es lo más preciso del vivir» (OM 232). La prudencia, virtud teórico-práctica, es el sentido de la realidad y de la oportunidad, de cómo hay que obrar en cada caso de acuerdo con el fin último del hombre.

En pleno siglo de la filosofía racionalista Baltasar Gracián se atrevió a plantear una forma de filosofar no racionalista para pensar la vida humana, sustituyendo los conceptos filosóficos por imágenes y símbolos de gran fuerza expresiva. Llevando este planteamiento al plano de la moral, vemos cómo Gracián renuncia a aprehender la verdad por vía ontológica o metafísica, y se atiene a la experiencia. El hombre es pensado como un ser en devenir, perfectible, situado históricamente, autorrealizándose con las circunstancias. El ideal que guía este proceso de autorrealización consiste en llegar a vivir como persona en un mundo cambiante. Esto significa que la verdad moral no es absoluta, ni puede serlo, porque el hombre vive permanentemente en situación. Pero, no es una moral de situación lo que insinúa aquí Gracián, sino que la verdad moral es una verdad circunstanciada, personalizada por el propio talante anímico e intelectual de la persona que busca obrar bien. Nuestro grado de acierto en la acción, o de verdad moral, depende de todas las circunstancias personales (razón, corazón, sentimiento, sensibilidad, etc.). Como explica José M.<sup>a</sup> Andreu, hay aquí un cambio de mentalidad respecto de la idea tradicional de conocimiento, de verdad y hasta de conciencia.

Se deben dar por superados los tópicos que durante tanto tiempo han encorsetado la interpretación de Gracián, presentándolo bajo la figura de rebelde, casuista, hombre de doble moral, maquiavélico, etc., así como las interpretaciones que actualmente tratan de modernizarlo inscribiéndolo en las preocupaciones teóricas del llamado «neo-barroco». Por el contrario, a Gracián hay que estudiarlo en su época. Es ahí donde hay que buscar la originalidad de su pensamiento, contrastándolo con el de los pensadores de su generación, tanto españoles como europeos. Esa original forma de filosofar encierra un aspecto importante de modernidad, porque anticipa lo que en nuestro siglo se ha llamado la versatilidad de la razón para acceder a la realidad.

## 5. MÍSTICOS, FUNDADORES DE ÓRDENES RELIGIOSAS Y MISIONEROS

### SAN JOSÉ DE CALASANZ

Las órdenes religiosas nacidas a raíz del Concilio de Trento (1545-64) recogían en sus Constituciones el espíritu del humanismo pedagógico, centrado en la mejora y la extensión de la enseñanza a todas las clases sociales. San Ignacio de Loyola ordena en las Reglas de la Compañía de Jesús la gratuidad en sus escuelas. La *pietas litterata* erasmiana se traducía en la conjunción «virtud y letras».

El sacerdote aragonés José de Calasanz Gastón fundó una Orden con un único objetivo: la enseñanza, preferentemente en los barrios más pobres<sup>81</sup>. Aunque José de Calasanz no sea un teórico de la educación, creador de un sistema teórico, debido a la trascendencia educativa que ha tenido en muchos países la Orden por él fundada, merece un lugar en esta historia del pensamiento.

Sus ideas sobre educación las expuso en las *Constituciones* de la Orden (1619), en multitud de cartas y en pequeños escritos, como: *Breve relación del método empleado en las Escuelas Pías para enseñar a los alumnos pobres no sólo las letras sino también el santo temor de Dios*. Más que un teórico, José de Calasanz fue un impulsor de obras educativas. El lema de la Orden es: *Piedad y Letras*, la educación moral e intelectual. La *pietas* calasanciana entraña la compasión y la misericordia. Si la *pietas litterata* de Erasmo y de Vives es elitista, la de José de Calasanz es social y democrática. La Escuela Pía no significa escuela piadosa, sino escuela gratuita. Además de la gratuidad, el pedagogo aragonés divulgó la idea de la obligatoriedad de la educación, una idea revolucionaria en aquel momento porque eran muchos los que se oponían a la escolarización de los niños pobres por temor a que faltasen trabajadores.

José de Calasanz no dejó escrito ni mandó aplicar ningún método ni procedimiento didáctico al que tuvieran que atenerse los escolapios, pero sí transmitió una dinámica basada en la oportunidad, alejándose de las utopías renacentistas (Moro, Campanella, Bacon) y del excesivo apego a la metodología didáctica. Sus tres recomendaciones son: 1.<sup>a</sup> La política educativa la elaboran los teóricos de la educación. 2.<sup>a</sup> El método es

---

<sup>81</sup> José de Calasanz nació en Peralta de la Sal (Huesca) en septiembre de 1557. Estudió en el colegio de los frailes trinitarios de Estadilla (Huesca) y en las universidades de Lérida, Valencia y Alcalá de Henares. Ejerció el ministerio sacerdotal en varios pueblos de la provincia de Huesca. El año 1591 marchó a Roma por cuestiones administrativas. Aquí entró en contacto con Asociaciones dedicadas a socorrer a los pobres. Pronto surgió en él la idea de crear escuelas gratuitas para los niños necesitados, idea que cuajó después en la fundación de la orden de las Escuelas Pías (Escolapios). Murió en Roma el 25 de agosto de 1648.

necesario para la eficacia de la educación. 3.<sup>a</sup> La praxis revalida la bondad de la teoría<sup>82</sup>.

La presencia de las Escuelas Pías en muchos pueblos de las tres provincias de Aragón ha perdurado hasta casi nuestros días. Por lo que respecta a la filosofía, el colegio de Daroca (1729-1970) ha sido el de más solera, por ser centro de estudios de filosofía de la Orden en Aragón. Contaba con una gran biblioteca. De sus fondos hemos rescatado un discurso en lengua latina titulado: *De antiqua Aragoniensium gloria in litteris vindicanda* (1787), del padre Pío Cañizar (1748-1808). Se trata de un discurso para ser leído en alguna Academia de Bellas Letras que funcionaba en aquel colegio.

«Si, pues, vosotros amáis verdaderamente las Letras, si grandemente os deleita su estudio, tensad, por favor, vuestros nervios hacia ellas con tanta agudeza mental, siguiendo el ejemplo de vuestros mayores, de vuestros abuelos, que la Literatura y todos los estudios científicos se jacten de haber recuperado por mediación vuestra el esplendor antiguo y la gloria<sup>83</sup>.»

MIGUEL DE MOLINOS (1628-1696)

Las controversias intraeclesiales que tuvieron lugar sobre la libertad y la gracia, entre finales y XVI y principios del XVII, encerraban un trasfondo metafísico que debe ser tenido en cuenta para no desenfocar el sentido de las mismas. Se asiste a un proceso de humanización de la teología que alcanza su cima más alta con Francisco de Vitoria y los grandes maestros dominicos y jesuitas. El punto clave es la libertad, ya se trate de la libertad de todo hombre frente al poder civil y eclesiástico (Francisco Vitoria), de la libertad de la conciencia individual frente a la ley (casuismo), o de la libertad interior frente a los sentidos y potencias (recogimiento interior). Por otra parte, estas controversias no fueron exclusivas de España, aunque aquí adquirieron un eco especial debido a la talla intelectual de nuestros teólogos. Miguel Bayo, Calvino, Jansenio y Pascal negaban la libertad del hombre para obrar y tenían seguidores por el resto de Europa.

El aragonés Miguel de Molinos está íntimamente relacionado con el final de estas controversias sobre la libertad y la gracia. El «quietismo», junto con el «bayismo» (1565-67), la «disputa de auxiliis» (1590-1610) y el «jansenismo» (1638 y ss) configuran las cuatro grandes controversias intraeclesiales del siglo XVII. Por esta razón está incluido Miguel de Molinos en la historia de la espiritualidad de la Iglesia católica, y es considerado crea-

---

<sup>82</sup> CUEVA, D., *250 años. Provincia escolapia de Aragón*, Zaragoza, 1994; Id., «San José de Calasanz: una revolución de la enseñanza», en *Aragón en el mundo*, Zaragoza, CAI, 1988, pp. 228-240; FAUBELL, V., «San José de Calasanz y los escolapios», en *Historia de la educación en España y América*, II, Madrid, SM-Morata, 1993, pp. 439-457.

<sup>83</sup> Final del discurso. Cfr. La traducción de Francisco Barquero Lomba, Zaragoza, 1995.

dor de una corriente espiritual, dentro del «quietismo», denominada «molinosismo». Este sacerdote aragonés no es, como tantas veces lo presentan, un ser aislado de su entorno, personalísimo e inconexo, descubridor de no sé qué misteriosas y revolucionarias doctrinas, sino un director espiritual y un escritor de temas ascético-místicos que tuvo la desgracia de verse envuelto en una polémica que seguramente él no buscó sino que se la buscaron<sup>84</sup>.

Miguel de Molinos nació en Muniesa (Teruel) en los últimos días del mes de junio de 1628, siendo bautizado el día 29 de ese mismo mes. Sus padres se llamaban Pedro Molinos y María Zuxia. En 1646 aparece su nombre entre los beneficiados de la iglesia de San Andrés de Valencia<sup>85</sup>. Estudió para sacerdote en el colegio jesuítico de San Pablo de esa ciudad. Entre 1649 y 1652 recibió las órdenes sagradas. Opositó en dos ocasiones para el cargo de penitenciario del Colegio del Corpus Christi de Valencia, fundado por san Juan de Ribera. En Valencia permaneció 16 años, pero escasean las noticias sobre su actuación en la ciudad del Turia. Al parecer, Molinos perteneció a la Cofradía llamada *Escuela de Cristo*, para el fomento de la espiritualidad. En 1663 la Diputación del Reino de Valencia le nombró postulador para agilizar en Roma la causa de beatificación del sacerdote Francisco Jerónimo Simó (m. 1612), que había sido beneficiado de la parroquia de San Andrés, de la que él también era desde el 11 de julio de 1646. Al mismo tiempo, el arzobispo de la ciudad le encargó que cumpliera en su nombre la obligada visita «ad limina». Avalado por el Capítulo de la catedral, partió el mes de noviembre y llegó a la Ciudad Eterna a finales de ese año. Molinos desarrolló a la perfección el último encargo, pero no el primero, el de la beatificación de Jerónimo Simó, porque se hallaba obstaculizado por la Inquisición. Molinos no volvió nunca a España.

Poco a poco el aragonés entró en contacto con los círculos espirituales de Roma y con personas relevantes, como el general de los jesuitas, padre Paolo Oliva (m. 1681), a través de la Escuela de Cristo, cuyo funcionamiento había conocido en Valencia. También se cartegó con la reina Cristina de Suecia. Pronto se ganó la fama de buen director espiritual, lo cual le

---

<sup>84</sup> Escribe José Ignacio TELLECHEA que «en alguna revista lo vi exaltado hasta convertirlo en paradigma de «un modo aragonés de ser hereje». Se le quiere convertir en hombre esotérico, en un teósofo *ante tempus*, o al menos en filósofo. Sobre todo, se le presenta como un ser aislado de su entorno, personalísimo e inconexo, descubridor de no sé qué misteriosas y revolucionarias doctrinas». Cfr. IDEM, *Léxico de la Guía espiritual de Miguel Molinos*, Madrid, FUE, Madrid, p. XI; IDEM, *Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*, Madrid, FUE, 1987. Cfr. Paola ZITO, *Il veleno della quiete. Mistica ereticale e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos*, ESI, Napoli, 1997. Aporta nuevas fuentes documentales y traza los aspectos y las implicaciones paradigmáticas de un clima herido por profundos conflictos ideológicos y de intereses.

<sup>85</sup> Álvaro HUERGA, «Las raíces valencianas de Molinos», en *Historia de los alumbrados*, V, Madrid, FUE, 1994, pp. 342-347.



abrió las puertas para relacionarse con las personas eclesiásticas y civiles más influyentes de Roma, incluido el Papa Inocencio XI. En 1675 publicó la *Guía espiritual*, acuciado, tal vez, por los rumores que circulaban contra su persona. Las críticas arreciaron, especialmente por parte de los jesuitas G. Bell'Uomo y Segneri. Como Molinos contaba con el apoyo de la Curia Romana, las acusaciones de estos jesuitas fueron incluidas en el *Índice de libros prohibidos* (1681).

Sin embargo, el movimiento quietista preocupaba cada vez más a las altas esferas vaticanas. Esto contribuyó a que todo se volviera contra Molinos, el cual fue arrestado el 18 de julio de 1685 y confinado por orden del Santo Oficio. A los dos años se celebró el juicio y llegó la pena de reclusión mayor, con la obligación de retractarse públicamente a cambio de no incurrir en excomunión perpetua. Este acto se llevó a cabo en la iglesia de Santa María *sopra* Minerva el 13 de septiembre de 1687. Molinos pasó nueve años en la prisión y murió el 28-29 de diciembre de 1696<sup>86</sup>.

#### a) *Literatura mística*

Miguel de Molinos fue un sacerdote entregado a la dirección espiritual de las personas que buscaban vivir con cierta intensidad la vida cristiana. Realizó esta labor oralmente y por escrito. Se cuenta que escribió unas veinte mil cartas, de las que sólo se han conservado unas pocas debido a que las Actas y demás papeles del juicio desaparecieron, al cabo de los años, de los Archivos Vaticanos<sup>87</sup>.

¿Fue Molinos un místico? Molinos se sitúa en el ámbito de la mística cristiana. Sólo desde ahí se comprende la filosofía que sustenta su vida y su obra. Sin embargo, el juicio que ha merecido Molinos por parte de la postura oficial de la Iglesia y de los protestantes luteranos es muy diferente. Según la primera, Molinos representa la ruina de la mística tradicional; según los segundos, Molinos es un creador genial de una mística injustamente proscrita. En nuestros días, Eulogio Pacho hace la siguiente valoración: «Ni hereje conspicuo y peligroso, ni creador genial. Personalidad enig-

---

<sup>86</sup> Para la reconstrucción de los hechos históricos, Cfr. DUDON, P., *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921; TELLECHEA, J. I., «Introducción a un texto», en *Guía espiritual*, Madrid, FUE, 1975, pp. 15-85; Id., «Molinos y el quietismo español», en *Hª de la Iglesia en España*, IV, Madrid, BAC, 1979, pp. 478-521; SÁNCHEZ-CASTAÑER, F., *Miguel de Molinos en Valencia y Roma. Nuevos datos biográficos*, Valencia, 1965; FRANCISCO TRINIDAD SOLANO, *Miguel de Molinos. Defensa de la Contemplación*, Madrid, E. Nacional, 1983, pp. 11-88.

<sup>87</sup> MARTÍN ROBLES, P. A., «Del epistolario de Molinos (Para la historia del misticismo español)», en *Escuela Española de Arqueología e historia en Roma*, Madrid, 1912. Miguel de la Pinta Llorente incluye algunas cartas en el capítulo «De la dirección espiritual del Dr. Miguel de Molinos», de su opúsculo *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*, Madrid, 1945, pp. 51-64. «El proceso, según documentos dados después a conocer por el propio Dudon, fue entregado a las llamas en 1798». Cfr. VALENTE, J. A., *La piedra y el centro*, Madrid, Taurus, 1983, p. 95.

mática en algunos aspectos, figura envuelta todavía en ciertas nebulosas, pero más normal y menos original de lo que se ha creído hasta ahora»<sup>88</sup>.

Los escritos de Molinos son esencialmente didácticos: tienen por objeto enseñar a caminar (Guía) por la senda que lleva a la contemplación. Los místicos, cuando escriben, ponen su pluma al servicio de lo que ellos mismos han experimentado como una gracia divina, y es entonces cuando se produce el choque entre la expresión, siempre limitada, y lo experimentado por ellos, que desborda las palabras y los conceptos. Algunos comentaristas han tratado a Molinos como si fuera uno de estos místicos, aplicando a los textos literarios del aragonés esquemas interpretativos impropios.

La originalidad literaria de Molinos no se ha de buscar en experiencias místicas inexistentes, sino en la forma de expresar una doctrina espiritual que era corriente en los ambientes cristianos de su tiempo. No estamos, por tanto, ante unos escritos místicos sino ante una literatura didáctico-religiosa que se mueve dentro de los cánones literarios y religiosos de aquella época. Literatura mística es la de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Jesús (prosa y poesía), en la cual dan a conocer su personal intuición de la presencia divina, sirviéndose para ello de un lenguaje, de unas figuras y metáforas que, aunque para los propios místicos estén lejos de expresar la experiencia sentida, para nosotros resultan un lenguaje cargado de emoción humana y de lirismo sobrenatural sobrecogedor. En este sentido, el lenguaje místico crea su propia estética<sup>89</sup>. El caso de Molinos es distinto. Aunque repite mucho el término «místico/a» o habla en primera persona, nunca habla de sus propias experiencias como paradigma de estado místico. Molinos escribe una Guía práctica para que «lo que Dios por su infinita misericordia me ha inspirado y enseñado, que lo que la especulativa lección de los libros me ha administrado e instruido» sirva a los demás<sup>90</sup>. Esta experiencia parece referirse a la contemplación adquirida, pero, como iremos viendo, para él tiene valor místico.

La *Guía espiritual* tiene dos objetivos: primero, «desembarazar» al alma de los obstáculos que le impiden alcanzar la contemplación, como pueden ser las falsas doctrinas. Segundo, «instruir a los directores para que no estorben el curso de las almas llamadas por estas secretas sendas a la inte-

---

<sup>88</sup> PACHO, E., «El misticismo de Miguel de Molinos, raíces y proyección», en Luce LÓPEZ-BARALT, *El sol de medianoche*, Madrid, Trotta, 1996, p. 86.

<sup>89</sup> Estos excesos interpretativos pueden verse en FERRER SOLÁ, J., «Miguel de Molinos: luces y sombras de la mística barroca», en *Turia*, 4-5 (1985), pp. 91-95. VALENTE, J. A., «Ensayo sobre Miguel de Molinos», en *La piedra y el centro*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 73-112. LENDÍNEZ, C., «Treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos», en *Guía espiritual*, Madrid, Júcar, 1974, pp. 9-56.

<sup>90</sup> MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual*. «A quien leyere» Citaremos siempre la edición de José Ángel Valente, Barcelona, Barral, 1974, p. 64.

rior paz y suma felicidad»<sup>91</sup>. Por eso recalca Molinos el carácter práctico, didáctico de su *Guía*, porque la mística es algo que no se aprende en libros sino que es obra gratuita de Dios. «A Dios sólo toca, y no a la guía, el pasar al alma de la meditación a la contemplación»<sup>92</sup>. Es decir, no afirma que se trate de un libro de mística, pero los temas sí lo son. Molinos se refiere aquí a los estados preparatorios para la unión mística, a la contemplación activa o adquirida, pues de la contemplación pasiva o infusa trata en la *Defensa de la contemplación*.

Para el estudioso de la literatura, la *Guía espiritual* de Molinos tiene interés histórico y literario. Si se analiza la *Guía espiritual* en relación con los cánones estético-literarios del siglo XVII, sorprende un poco lo alejado que se halla la prosa de Molinos de los cánones conceptistas y culteranos del barroco. La *Guía espiritual* es un dechado de estilo clasicista: claro, conciso, natural, sobrio, de ordenada exposición. «Se puede hablar de una estructura clásica de la *Guía*, de orden y sencillez en la exposición ideológica e, incluso, de un vago tono general de plácida serenidad, acorde con la negación de la voluntariedad del alma, base de todo el espíritu del libro»<sup>93</sup>.

Esto no obsta para que, junto al orden y serenidad de esta obra, Molinos haya introducido elementos propios del barroco: oposiciones conceptuales, algunas frases lapidarias, apelación al desengaño:

«La ciencia mística no es de ingenio, sino de experiencia; no es inventada, sino probada; no leída, sino recibida, y así es segurísima y eficaz, de grande ayuda y colmado fruto»<sup>94</sup>.

La crítica literaria, desde Menéndez Pelayo hasta su crítico más riguroso, José Ignacio Tellechea, ha sido unánime en los juicios sobre la finura de la prosa molinosiana. El crítico santanderino no pudo leer la edición española de la *Guía* porque, a raíz del proceso, fueron requisados todos los ejemplares; descubrió su valor literario a través de la edición latina. «Yo la he visto en latín, en francés y en italiano, pero jamás en castellano; y es lástima, porque debe ser un modelo de tersura y pureza de la lengua»<sup>95</sup>. Por su parte, Tellechea escribe que «Molinos continúa inexplorado desde el punto de vista estilístico, mientras estamos ahítos de discutir sobre su doctrina. Sin duda le tentó menos la vanagloria del continente que la del contenido de su preciada obra. Sigue abierto al análisis y valora-

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>93</sup> FERRER SOLÁ, J., *o.c.*, pp. 94-95.

<sup>94</sup> MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual*. «A quien leyere», p. 61. Cfr. VALENTE, J. A., *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, p. 110.

<sup>95</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, BAC, 1978, p. 178. MIGUEL DE LA PINTA LLORENTE elogia también el estilo epistolar, lleno de naturalidad y de buen gusto. *o.c.*, pp. 59-60. FRANCISCO TRINIDAD SOLANO estudia el aspecto retórico de la *Guía* y de las cartas en *o.c.*, pp. 68-75.

ción estéticas de su prosa enjuta, en ocasiones casi azoriniana o acaso simplemente aragonesa»<sup>96</sup>.

En este punto, no conviene perder de vista la propia autocomprensión de Molinos:

«He procurado que el estilo de este libro sea devoto, casto y provechoso, sin exornación de pulidas frases, sin ostentación de elocuencias ni sutilezas teológicas; sólo he atendido a enseñar la verdad desnuda con humildad, sencillez y claridad»<sup>97</sup>.

b) *Doctrina de la «Guía espiritual»*

Esta obra tiene finalidad religiosa y va dirigida a personas «avanzadas» en la vida de oración y que se sienten llamadas al recogimiento interior. Los caminos de la vida interior son difíciles de recorrer; por eso escribe Molinos una guía provechosa para las almas que están dispuestas a recorrerlos. El término de ese recorrido es la *contemplación*. Mientras la meditación tiene por objeto «mover» al alma, la contemplación consiste en una fijación en Dios, quedando el alma en silencio, en quietud y sin necesidad de otras consideraciones. Algo parecido a como la voluntad del amante se funde con la persona amada.

Llamamos «mística» a la persona que ha alcanzado, por gracia divina, la contemplación perfecta o infusa. Molinos no quiere hablar de esta contemplación, sino de la imperfecta o adquirida, que está al alcance de todos. Para alcanzarla sólo se requiere que el alma se purifique de los obstáculos que impiden que Dios pueda actuar en ella. De estos obstáculos, unos provienen del propio hombre y otros son permitidos por Dios. En este caso, el alma no debe desesperar, sino tener paciencia, quietud, perseverancia y mucha fe.

Hasta aquí, la doctrina de Molinos no ofrece reparos. El padre Eulogio Pacho señala que, aunque Molinos silencie a san Juan de la Cruz, en realidad la *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura* hacen de falsilla de la *Guía espiritual*. La diferencia con el santo carmelita está en las diferencias conceptuales y lógico-estructurales que presenta la obra del escritor aragonés. En el siglo XVII la mística era considerada como una ciencia específica: la ciencia de la vida espiritual sacada de la experiencia de los místicos. Como tal ciencia, la mística tenía vocabulario propio y conceptos organizados dentro de una lógica específica. Aquí es donde, según los entendidos, falla la obra de Molinos: el aragonés ha leído mucho a los autores místicos pero le falta haber vivido la experiencia mística, lo cual hace que Molinos siga «a ciegas» a san Juan de la Cruz y a otros autores místicos. No es raro,

---

<sup>96</sup> José I. TELLECHEA, *o.c.*, pp. 74-75.

<sup>97</sup> *Guía espiritual*, p. 63.

por ejemplo, ver cómo Molinos confunde místico con interior, o meditación con contemplación.

Molinos es, indudablemente, un maestro de vida espiritual, pero sin pretensiones especulativas; sólo ha tratado de señalar un camino rápido y seguro para alcanzar la perfección cristiana. Eulogio Pacho lo llama «guía-mistagogo» o iniciador de las almas en la espiritualidad. Esto ha restado valor conceptual a su obra, la cual presenta alguna lagunas o ausencias importantes, como todo lo referido a la gracia, los sacramentos, la iglesia, las virtudes teologales, etc. Por otra parte, Molinos ha tratado la vida espiritual de forma unilateral, desde la contemplación activa y adquirida:

«Esta, la ordinaria, es activa y adquirida, que se llama oración de fe y resignación; la otra es extraordinaria, sobrenatural, infusa y pasiva. Esta es perfecta, aquella imperfecta...<sup>98</sup>.»

Las obras de Molinos (*Guía espiritual*, *Breve tratado de la comunión frecuente*, *Defensa de la contemplación* y *Cartas*) no contienen errores manifiestos ni doctrinas heréticas y perniciosas. Hasta que Molinos fue detenido, su doctrina había sido considerada saludable y ortodoxa, como lo atestiguó el Cardenal de Palermo, Jaime Palafox (m. 1701). Después, ante el temor que habían suscitado a la Curia romana los círculos pietistas, Molinos fue acusado de quietista, apoyándose para ello en el carácter unilateral de la *Guía*, centrada sólo en la contemplación mística, olvidando el otro pie de la vida espiritual: la vía ascética o meditación-mortificación. Efectivamente, si el texto de Molinos es tomado unilateralmente, puede ser interpretado en versión quietista.

En este punto existen interpretaciones bastante encontradas, dependiendo de la calificación que demos al «molinosismo»: alumbradismo, quietismo o sanjuanismo<sup>99</sup>. Según Álvaro Huerga, «el molinosismo es un Alumbradismo fermentado». A juicio de este dominico, existe una continuidad entre alumbradismo, quietismo y molinosismo. De la misma opinión es el antropólogo Julio Baroja. Se trata «de la gran figura final» del Alumbradismo, «el último y más famoso caso de los que pueden llamarse *Alumbrados*»<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> *Defensa*, pp. 143 ss.

<sup>99</sup> El «quietismo» es una corriente religiosa consistente en una experiencia directa de lo sobrenatural que se obtiene en la oración mental o de quietud. Exalta la experiencia religiosa personal, directa, inmediata, por encima de las mediaciones racionales. Las Sagradas Escrituras sólo tienen para el quietista valor concomitante, como la propia experiencia. Cuando se ha alcanzado este estado, la persona no peca. En España se desarrolló en el siglo XVI el «alumbradismo», un movimiento, más que una secta, con características semejantes, tanto en lo doctrinal como los efectos inmorales que solían acompañarle. Cfr. MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados*, Madrid, Taurus, 1972.

<sup>100</sup> CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 498; HUERGA, A., *Historia de los Alumbrados*, Madrid, FUE, 1994, p. 458 ss.

c) *Proceso y condena de Molinos*

El 18 de julio de 1685 fue detenido Molinos por orden de Santo Oficio romano. Este hecho produjo gran consternación en Roma y fuera. A consecuencia de ello, la Inquisición de Zaragoza fue la primera en condenar la *Guía espiritual* (27 de septiembre de 1685), y después hizo otro tanto la Inquisición Española<sup>101</sup>. Durante los dos años que duró la preparación del juicio, se recogieron cartas, se examinaron los ambientes quietistas de la ciudad y se recabaron testimonios de personas. Al final, se presentaron 263 proposiciones de Molinos consideradas como condenables. Molinos se negó a aceptarlas; sin embargo, a finales de mayo de 1687, Molinos da un vuelco a la situación al declararse culpable y presto para aceptar cualquier pena, incluida la capital. Al principio del mes de agosto tuvieron lugar las sesiones deliberativas, que concluyeron el 7 del mismo mes. El 3 de septiembre se hizo pública la sentencia, exigiendo a Molinos que el día 13 hiciera públicamente su abjuración de los errores en la iglesia de Santa María *sopra* Minerva de Roma. Inocencio XI ratificó el día 20 de noviembre la condena mediante la bula *Caelestis Pastor*, en la que se incluyen solamente 68 proposiciones heréticas<sup>102</sup>. Como se sabe, las Actas del proceso desaparecieron del Archivo del Santo Oficio, lo cual es considerado como la culminación del carácter político que, desde el principio, flotó sobre este desgraciado proceso<sup>103</sup>.

Independientemente de este aspecto político, existe una flagrante inadecuación entre las proposiciones condenadas y el texto de la *Guía*. Las proposiciones, consideradas en sí mismas, son abstractas y están descontextualizadas, y no responden exactamente a lo que el autor dice en su obra. Hemos señalado que el texto de Molinos se presta a esta interpretación por insistir sólo en el aspecto del abandono, quietud, resignación, amor puro, etc., propios de la contemplación pura; pero los jueces debían haber tenido más en cuenta la obra y la intención de su autor. A no ser que buscaran, expresamente, lo contrario: convertir a Molinos en víctima y escarmiento general.

Pièrre Dudon da crédito a las acusaciones alegadas contra Molinos, pero la mayoría de cuantos se han interesado por la suerte del aragonés ponen serias reservas a la veracidad de las acusaciones, basándose precisamente en las circunstancias que acompañaron el proceso: repentino cam-

---

<sup>101</sup> ELLACURÍA, J. I., *Reacción española contra las ideas de Molinos*, Bilbao, 1956.

<sup>102</sup> «Te condenamos a estrecha cárcel formal para siempre en este Santo Oficio de Roma, sin esperanza de remisión, para que en ella debas continuamente llorar y hacer penitencia e impetrar de Dios la misericordia y el perdón de tus pasados errores». En cuanto a sus libros, se manda que queden retirados: «todos los libros y todas las obras impresas en cualquier lugar y en cualquier idioma, incluidos los manuscritos, de Miguel Molinos».

<sup>103</sup> TELLECHEA, J. I., «Rastros de un proceso desaparecido», en *Guía espiritual*, p. 228; Id., «Banderías e implicaciones políticas», pp. 50-53; VALENTE, J. A., *o.c.*, p. 95.

bio de opinión de las altas esferas de la Iglesia hacia la persona de Molinos, descontextualización de las proposiciones condenadas e injerencias políticas.

Por su parte, José Ignacio Tellechea ve en el juicio contra Molinos algunas lagunas, en el sentido de que no poseemos toda la información de que disponían los miembros del Tribunal; por eso prefiere seguir investigando desde la duda:

«Tras años de reflexión me inclino a pensar que el tema del quietismo aún no ha llegado a madurez, oculta muchas zonas oscuras en ancho panorama de personas y doctrinas... Queda mucho por investigar, distinguir, matizar. Todavía sigo preguntándome. Es cuestión de honestidad intelectual<sup>104</sup>.»

*d) El molinosismo*

Basta leer el elenco de las ediciones y traducciones de la *Guía espiritual* de Molinos para constatar la irradiación que en otro tiempo tuvo la obra de este escritor aragonés<sup>105</sup>. Tras aquella fulgurante salida y expansión, llegó el proceso y encarcelamiento de Molinos, y las palmas se volvieron lanzas contra el aragonés en todo el ámbito católico. Como reacción a la actitud papal, «el libro tuvo especial resonancia en el ámbito pietista alemán»<sup>106</sup>.

¿Eran realmente las ideas de Molinos lo que estaba en discusión entre católicos y protestantes (luteranos), o se trataba de acentuar la línea divisoria entre ortodoxia y heterodoxia católica con la excusa del movimiento quietista? Existen coincidencias elocuentes a este respecto: el silencio oficial sobre la obra de Molinos y la vejación de que fue objeto su figura coincide con la rehabilitación oficial de dos antiguos acusadores de Molinos, los jesuitas Bell'Uomo y Segneri, que habían sido incluidos en el *Índice*. Igualmente, se multiplican las ediciones de libros antimolinosistas en España, Francia e Italia. En Francia se agrava el enfrentamiento entre Bossuet y Fenelon, y en todo el orbe católico se despliega una campaña antimística, con las consiguientes condenas de libros de mística<sup>107</sup>.

La mística cristiana no morirá, como lo prueba el resurgir de la misma en el siglo XVIII, pero cundió entre los cristianos una gran desconfianza frente a la mística entendida como acción libre de Dios en las almas, siendo sustituida por una piedad imbuída de intelectualismo y psicologismo.

---

<sup>104</sup> TELLECHEA, J. L., *o.c.*, p. 84.

<sup>105</sup> ID., «Ventura y desventura de la Guía» en *Guía espiritual*, p. 58. Tras enumerar las principales ediciones y traducciones de la *Guía*, escribe que «acaso sea exagerado calificarla de *best-seller* del siglo XVII, en que vieron la luz el *Discurso del método*, de Descartes, o las *Provinciales*, de Pascal. Con todo, pocos libros habrán alcanzado tan rápidas ediciones y traducciones a todas las principales lenguas europeas como el pequeño librito de Molinos».

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 37-39. «Paroxismo antiquietista», titula Tellechea este apartado.

«Se desconfió de todo lo que no fuese razón, conciencia y pensamiento y se tendía a considerar como ilusión toda oración pasiva o no conceptual».<sup>108</sup>

Hemos mencionado a los jesuitas. En efecto, Molinos había percibido con claridad lo que le distanciaba de la otra espiritualidad, la ignaciana, basada en la meditación y el ejercicio de las virtudes. Molinos conoce y valora positivamente los Ejercicios ignacianos, pero los considera insuficientes:

«De manera que lo que yo digo y he dicho siempre es que los dichos Ejercicios son santísimos y utilísimos, pero útiles para convertir las almas, para principiar y durar en ellos hasta que Dios llame al alma a la contemplación. Y el haberlos aprobado la Iglesia no aprueba lo contrario, ni que sean el más perfecto medio para llegar a la santidad<sup>109</sup>.»

Así, pues, frente a la meditación ignaciana, Molinos propone la contemplación como medio para la unión con Dios, porque, a su juicio, ésta era la doctrina de san Agustín, y de los dos santos carmelitas. La lucha entre espiritualidad carmelitana y espiritualidad ignaciana, entre misticismo y ascetismo, había llegado a su cenit.

La obra y la persona de Miguel de Molinos son inseparables de este contexto de lucha política e intraeclesial. Posiblemente, Molinos fue objeto de una gran injusticia cometida contra su persona; pero, su obra salió revalorizada de estas luchas, primero en el campo protestante y, al cabo de tres siglos, en el mundo cristiano-católico. La sensibilidad social y religiosa de las personas de hoy choca con los procedimientos empleados contra Molinos. Todo esto, junto con la tendencia a exaltar a las víctimas, sobre todo, si éstas tuvieron relación con la Inquisición, convierten a Miguel de Molinos en un personaje admirado.

Desde luego, Miguel de Molinos no fue un «clérigo oscuro», como lo llama Menéndez Pelayo, porque, quien supo ganarse la admiración de las altas esferas romanas por sus virtudes y por su capacidad como director espiritual, es todo menos un clérigo oscuro. Ahora bien, esto no quiere decir que su obra escrita sea tan brillante como fue en su actividad de maestro espiritual, al menos desde el punto de vista filosófico y religioso. Así lo ha expresado José Ignacio Tellechea:

«Una cosa es absolutamente clara: Molinos no es el aerolito caído del cielo, sin padre ni madre reconocidos, que nos quieren hacer creer versiones de manual de historia. La *Guía* es menos original de lo que puede parecer a primera vista, tanto en su lenguaje como en sus conceptos. Antes de pronunciar veredictos, de enaltecer o rebajar el valor de la obra, es preciso situarla<sup>110</sup>.»

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, pp. 38-39.

<sup>109</sup> *Defensa*, pp. 102.104.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, p. 39.



Pero, no todos los estudiosos actuales de Molinos están de acuerdo con esa falta de originalidad que achaca Tellechea a la *Guía espiritual*. La profesora Pilar Moreno Rodríguez, en un reciente libro titulado *El pensamiento de Miguel de Molinos*, ha tratado de superar el marco de la mística española, tradicionalmente ceñida al esquema de nuestros dos grandes carmelitas, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, hasta entroncarla con una tradición filosófico-mística que atraviesa todas las épocas culturales hispánicas: romana, musulmana, judía, cristiana, y que llega hasta nuestros días con María Zambrano<sup>111</sup>. En el siglo pasado, Menéndez Pelayo creyó ver en Molinos a un filósofo moderno de la *nada* como filosofía de la aniquilación<sup>112</sup>. Según Pilar Moreno, «la nada de Molinos nos sitúa ante una nueva y acaso necesaria metafísica», pero ésta no guarda relación con la nada de los modernos pesimistas y filósofos de lo inconsciente (Schopenhauer y Hartmann), que señala Menéndez Pelayo, y que está centrada en la aniquilación y destrucción azorosa y sin sentido, sino en la nada como camino ascético, como vía o camino iluminativo y como atajo y vía regia hacia la unión. Vista la nada desde esta perspectiva, la doctrina de Molinos es parangonable con la del Budismo Zen, que lleva desde el mundo fenoménico al mundo de la iluminación<sup>113</sup>. Según esto, la intención de Molinos consiste en despojar al alma de la raíz de la ilusión y de la apariencia: el ego con su razón, obligando al alma a activar estructuras profundas del conocimiento, implicando a su ser total e integrador desde la paradoja de la nada y el vacío esenciales. La actual «crisis de la razón», detectada por Heidegger, que afecta no sólo al filosofar, sino al hombre mismo en sus fundamentos, halla en esta paradójica filosofía molinosiana, según Pilar Moreno, una salida o camino que la autora llama «conocimiento místico», un conocimiento no categorial, y por ello mismo capaz de poner en juego hasta los niveles más profundos del ser humano. Remedando el lenguaje de Heidegger, diríamos que este tipo de conocimiento nos abre al ámbito de lo misterioso y de la trascendencia.

Así condensa Pilar Moreno la idea directriz de su obra: «en la doctrina de la *Guía espiritual* podría hallarse una decisiva clave, que alumbrara el camino hacia un nuevo ser en el hombre y hacia un nuevo filosofar»<sup>114</sup>. De la fecundidad de este planteamiento se ha hecho eco el profesor Juan Rof Carballo: «libro inquietante y aquietante, en el que se intenta recomponer al hombre actual, amputado y mutilado por su olvido de lo que hay en él de riqueza, esto es, de lo sagrado. Libro en el que se intenta salir de la «trampa oscura» en la razón absolutizadora. Libro-pórtico de una nueva etapa de la historia del hombre. Molinos queda atrás, reivindicado eso sí,

---

<sup>111</sup> MORENO RODRÍGUEZ, P., *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, FUE, 1992.

<sup>112</sup> MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, II, p. 184.

<sup>113</sup> Pilar Moreno ha ampliado esta idea en el trabajo «Nada molinosiana y nirvana búdico», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, 1992, pp. 405-415.

<sup>114</sup> MORENO, P., *o.c.*, p. 23.

confirmado por su increíble adivinación de lo que hoy se debate, una nueva razón y un nuevo hombre»<sup>115</sup>.

Miguel de Molinos es un autor que, por las características de su doctrina y del proceso contra su persona, siempre estará de actualidad. Molinos es una figura histórica y un punto de referencia en la historia de la espiritualidad cristiana, apareciendo su nombre como cabeza visible del movimiento quietista de los siglos XVII y XVIII. Los aragoneses, sean creyentes cristianos o no, hacen bien de recordar a este sacerdote de porte sencillo, pero de una voluntad y entereza encomiables<sup>116</sup>.

#### JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA (1600-1659)

##### a) Juan de Palafox, un personaje polémico

Las circunstancias que rodearon el nacimiento de Juan de Palafox (ocurrió en el pueblo navarro de Fitero, el día 24 de junio de 1600) han podido contribuir a su no inclusión entre los personajes históricos de Aragón. Sin embargo, Juan de Palafox pertenece a una casa de recia estirpe aragonesa, cual es la de los marqueses de Ariza<sup>117</sup>. Pero, no es por su ascendencia noble y por su labor como político la razón por la que lo incluimos en esta historia, sino por haber sido un escritor fecundo, por la defensa que hizo de los indios de Nueva España y por la enorme acción religioso-cultural que desplegó en la ciudad de Puebla de los Ángeles (México)<sup>118</sup>.

Las obras completas de Juan de Palafox fueron publicadas en 8 volúmenes por fray José de Palafox, entre los años 1659-1671. Tienen contenido ascético, parenético e histórico. En el año 1762 aparecieron publicadas

---

<sup>115</sup> Cfr. Reseña al libro de Pilar Moreno, en *Anthropos*, 153, p. 87

<sup>116</sup> MORENO, P., «Miguel de Molinos en la obra de Ramón J. Sender», en *Ramón J. Sender. Actas del I Congreso*, Huesca, IEA e IFC, 1997, pp. 409-430; J. AYALA, *Miguel de Molinos*, Zaragoza, CAI 100, 2000.

<sup>117</sup> La casa Palafox de Ariza arranca de 1381, cuando Pedro IV de Aragón vende la villa de Ariza a Guillén de Palafox, señor de Palafox (Ampurdán). En el linaje de los Palafox sobresalieron varios miembros dedicados a la milicia y a la religión. Entre los primeros está el General Palafox (José Rebolledo de Palafox y Melci), héroe de los Sitios de Zaragoza, retratado magistralmente por Marcelino de Unceta (1874). Cfr. LAFOZ RABAZA, H., *José Palafox y su tiempo*, Zaragoza, DGA, 1992. Entre los segundos figuran el Venerable Juan de Palafox y Mendoza y el arzobispo de Sevilla, don Jaime de Palafox. Existe una biografía del Venerable Juan de Palafox, hecha por una hija de los últimos Marqueses de Ariza, Sor Cristina de la Cruz Arteaga y Falguera, titulada: *Una mitra sobre dos mundos. La vida del Venerable Don Juan de Palafox y Mendoza*, Sevilla, 1985.

<sup>118</sup> Baltasar Gracián, que debió de tratar personalmente a Juan de Palafox en Calatayud y Zaragoza, le dedica unas elogiosas palabras en *El Discreto* (XVIII) y en *La Agudeza* (LVI). En el primero lo llama «espejo de prelados, tan cultamente santo y erudito», y en la segunda califica su libro *El Pastor de Nochebuena*, de «asunto digno de piedad y agudeza».

en 14 tomos, por la imprenta de Gabriel Ramírez, de Madrid. La misma edición, pero de lujo y dedicada al rey Carlos III, fue publicada por el Orden de Carmelitas Descalzos. Bastantes obras sueltas fueron traducidas al francés, al alemán, al inglés y al italiano<sup>119</sup>.

La casa de los Palafox, en Ariza, estaba regida por Francisco de Palafox, padre de tres hijos. El mayor no tuvo descendencia. El segundo murió pronto quedando la viuda con dos niñas. El tercero, Jaime, que será el padre de Juan, había sido destinado a la carrera eclesiástica. Al terminar los estudios en Salamanca (1599), pasó una temporada con la familia antes de emprender viaje a Roma, cargado de las mejores recomendaciones y con el título de Camarero Secreto de Su Santidad. Todos confiaban que volvería de Roma con el título de Cardenal de la Iglesia. Con ocasión de un encuentro familiar con la joven viuda Ana de Casanate y Espés, la relación entre Jaime y Ana derivó en un encuentro más íntimo, fruto del cual fue el embarazo de Ana. Mientras tanto, Jaime marchó a Roma.

Las familias Palafox y Casanate, de Tarazona, mantenían óptimas relaciones. Ana, viuda de N. Mendieta, tenía ya dos hijas. Para disimular el embarazo, los familiares de Ana la enviaron a los baños de Fitero, con la excusa de que iba a reponerse de una dolencia en el vientre. Una mañana, el empleado y guardián de los baños sorprendió a una joven que quería cruzar el río Alhama. Llevaba consigo un cesto. La joven, una criada de Ana, no supo ocultar lo acaecido, y dejó escapar el nombre de la madre. El guardián, Pedro Navarro, recogió al niño y lo encomendó al matrimonio Juan Francés y Casilda Guerrero. El niño recibió el bautismo el día 29 de junio, y le pusieron por nombre Juan, por el día de su nacimiento. Hasta la edad de nueve años el niño llevó la vida propia de una familia humilde: el pastoreo y el cultivo del campo.

El año 1606 don Francisco de Palafox mandó volver de Roma a su hijo Jaime, para asegurar la continuidad de la casa Palafox. Jaime renunció a la carrera eclesiástica y se presentó en Ariza con la intención de contraer matrimonio, lo que llevó a cabo con una hija de su hermano fallecido, llamada también Ana. Pasado algún tiempo, reconoció la paternidad sobre el niño Juan, el cual fue recibido en el palacio con todos los títulos y honores que le correspondían. Al principio, su esposa Ana se encargó de la educación de Juan o «Juanico», según escribe en las cartas<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Cfr. PALAU DOLCET, *Manual del Libro Hispano-Americano*.

<sup>120</sup> Durante la niñez y primeros años de juventud, Juan se firmaba exclusivamente Juan de Palafox (apellido del padre), añadiendo, a veces, el apellido Rebolledo (los dos apellidos de la familia, muy aragoneses). A raíz de su estancia en Salamanca y, sobre todo, de la invitación que le hizo el conde-duque de Olivares para que se estableciera en Madrid, comenzó a añadir el apellido castellano Mendoza, que también figuraba en el árbol genealógico de la familia por parte de una tatarabuena. La familia aprobó este cambio.

Por su parte, la otra Ana, la madre de Juan, ingresó pronto en el convento de santa Ana de las carmelitas descalzas de Tarazona (1601-1602). Al cabo de unos años fue enviada al convento de San José de Zaragoza, en el que fue priora por tres años. Volvió a Tarazona; pero de nuevo fue requerida su presencia para fundar un nuevo Carmelo en Zaragoza, el de las «fecetas», en recuerdo de quien fue su benefactor, don Diego Fecet, amigo de la casa de Ariza<sup>121</sup>.

Jaime educó a su hijo Juan con rigor y hasta con dureza. Primero estuvo interno en el seminario de San Gaudioso de Tarazona (1610-1615); después estudió durante dos años en la universidad de Huesca, filosofía y cánones (1615-1617), y en la de Salamanca completó los estudios (1617-1629).

El año 1625, Felipe IV reunió las Cortes de Valencia y Aragón en Barbastro y Monzón. Juan y su hermano acudieron allí en representación del Brazo Noble. De aquí arranca la relación de Juan con el conde-duque de Olivares. A la edad de 27 años, Juan ya interviene en los Consejos Supremos del Reino: Fiscal del Consejo de guerra y Consejero de Indias. A los 29 años, tras haber pasado por una experiencia espiritual, recibe la ordenación sacerdotal en Madrid. Al poco tiempo le comunica Olivares que había sido designado para acompañar, en calidad de capellán, a la infanta doña María de Austria, hermana de Felipe IV, la cual se dirigía a la corte del rey de Hungría para casarse con el heredero de la corona. Juan anotó en un diario las impresiones de aquel largo viaje.

Estando ya de vuelta en Madrid, perfeccionó sus estudios en el Colegio-Universidad de San Antonio de Portaceli de Sigüenza, y fue nombrado visitador del convento de las Descalzas Reales de Madrid. En octubre de 1639 recibió el nombramiento para obispo de Puebla, y en 1640 se embarcó rumbo a su nuevo destino. Antes de emprender el viaje, el rey le había nombrado Virrey, Gobernador de la Nueva España, Capitán general de todas sus fuerzas y Presidente de la Real Audiencia de México.

Palafox estuvo ausente de su diócesis durante dos años, ocupado en los menesteres políticos. En 1643 se integró definitivamente en su diócesis, dedicándose plenamente al cuidado del clero, a terminar la catedral, y a construir el seminario, el palacio episcopal y la biblioteca.

El primer gran disgusto que sufrió Palafox tuvo su origen en la negativa de los religiosos a pagar los diezmos. Según una bula del Papa Borja, Alejan-

---

<sup>121</sup> Sor Ana de la Madre de Dios sobresalió por su virtud y por su sensibilidad poética, según se desprende del elogio de Uztarroz en su *Aganipe*. Murió en Zaragoza el 25-II-1638, poco antes de partir Juan a México. «El Venerable obispo tuvo en los claustros de la Reforma de Santa Teresa a su madre, que se llamó en religión Ana de la Madre de Dios, carmelita descalza en el convento de santa Ana de Tarazona, y después fundadora del de Santa Teresa de Zaragoza» (Tomo I, Prólogo).

dro VI, se concedía a los Reyes Católicos y a sus sucesores recabar los diezmos de las Indias, con tal de que cuidaran de los templos y de sus ministros. Los Reyes donaron estos diezmos a las catedrales. Por tanto, las órdenes religiosas que tenían algún privilegio o exención, lo perdían dentro de los territorios de la Corona española. Los religiosos alegaban que las catedrales eran ricas, mientras que las iglesias conventuales se empobrecían. Por esta razón ellos creían que no debían entregar los diezmos a las catedrales.

El otro gran litigio provenía de las licencias para confesar y predicar, que todos los sacerdotes y religiosos debían obtener del obispo del lugar, según el derecho de la Iglesia. El incumplimiento de esta ordenanza motivó que el obispo excomulgara a algunos jesuitas, dando lugar a una grave división entre seglares y sacerdotes partidarios del obispo y los que estaban en contra de la medida adoptada por él. Los odios entre los de uno y otro bando adquirieron un cariz tan alarmante que, en cierta ocasión, el obispo permaneció huido de Puebla durante cuatro meses temiendo lo peor para su vida. Palafox aprovechó ese tiempo en preparar su defensa ante el Papa, al que escribió en tres ocasiones. La primera carta, en latín, fue en 1645, la segunda, en castellano, en 1647, y la tercera, en latín, en 1649. Mientras tanto, los jesuitas habían emprendido una gran campaña de difamación por todo México y fuera de él<sup>122</sup>.

Las acusaciones de Palafox contra los jesuitas eran gravísimas, pues venía a tratarlos de gente avara y sin sensibilidad humana ante la pobreza de la gente e, incluso, de los demás religiosos.

«Hallé, y está hoy, Padre Beatísimo, casi toda opulencia, caudal y riquezas de estas Provincias de la América septentrional en poder de los religiosos de la Compañía, como los que son señores de las mayores haciendas, pues sólo dos colegios poseen hoy 300.000 cabezas de ganado ovejas, sin otras muchas de ganado mayor. Y entre todas las religiones, ni catedrales no tienen apenas tres ingenios de azúcar, y sólo la Compañía posee seis de los mayores, y suele valer un ingenio, Padre Beatísimo, medio millón y más de pesos, y algunos se acercan a un millón. Hay haciendas de ésta que reditúa al año 100.000 pesos, y de este género de haciendas tiene seis esta Provincia de la Compañía, y consta sólo de diez colegios.

Amás de esto, las haciendas de trigo y semilla, que aquí son dilatadísimas, y de cuatro y seis leguas de distancia se alcanzan unas de otras. Las minas de plata muy opulentas, creciendo tan desmesuradamente en poder, que con el tiempo a este paso los eclesiásticos se han de necesitar a vivir mendigos de la Compañía, y los seglares han de venir a ser sus inquilinos, y los regulares a pedir limosna en sus porterías; y toda esta inmensidad, hacienda y rentas, bastante a hacer poderoso a un Príncipe que no reconozca superior, sustentan diez colegios sólo; porque una sola casa profesa que tienen, se sustenta de limosna, y las misiones de la hacienda del rey Católico, que les libra y paga abundantísimamente.

---

<sup>122</sup> Cfr. Juan DE PALAFOX, *De la paciencia en los trabajos y amor a los enemigos* (T. III, 2.<sup>a</sup>).

A la opulencia de las haciendas (que es excesiva) se llega el poder y el caudal de la administración con que van aumentando, y la industria de la negociación, teniendo públicas oficinas, rastros, carnicerías y obrages para vender estos géneros, aun los más impuros e indecentes a su profesión, remitiendo a China por Filipinas otros, y haciendo cada día mayor con su mismo poder su poder, con su riqueza su riqueza, y con esta misma la ruina y perdición ajena.

Este es Beatísimo Padre, el defecto de las cosas humanas, que lo que a unas partes aumenta, a otras quita, y lo que en unas crece, en otra falta; y no puede ser uno poderoso y rico, que no sea haciendo de paso a los vecinos pobres y necesitados. Cuanto ha ido creciendo la Compañía en riqueza y caudal, y apoderándose de la mayor parte de las haciendas de estos reinos, han ido minorando los seculares, los cuales, reducidos a grande pobreza con no menores obligaciones, cargados de mujer, hijos, tributos y pensiones necesarias y útiles a la defensa de la Iglesia, sustento de su Rey y Corona Católica, gimen y se lamentan de ver casi todos los bienes temporales en ajena mano, y sobre sus hombros el pesado yugo de tantas obligaciones<sup>123</sup>.»

Mucha debió ser la influencia de la Compañía ante el Papa y el Rey, pues Felipe IV le escribió insinuándole que volviera a España, porque había pensado proponerlo al Papa para otra diócesis dentro de la Península. En junio de 1649 zarpaba el barco rumbo a la Metrópoli. El viaje no duró tres meses, como era habitual, sino casi un año, porque a los peligros del mar, en el que muchos perecieron, se unió en tierra la peste, que le obligó a hacer cuarentena en varias ciudades.

Casi cinco años pasó Palafox en Madrid hasta que se resolvió el conflicto en Roma y en la Corte Real<sup>124</sup>. El obispo aprovechó ese tiempo para escribir varios opúsculos de temas variados, pero sin olvidar su propia defensa.<sup>125</sup> Algunos de sus escritos se publicaron después de su muerte, como *Historia de las guerras civiles de la China y de la conquista de aquel dilatado imperio por el tártaro* (T. X)<sup>126</sup>. Otros escritos tienen carácter de recomen-

---

<sup>123</sup> Tomo XI, pp. 30-32.

<sup>124</sup> Los jesuitas no daban el brazo o torcer, pues «vencidos los padres (jesuitas) en el derecho, pretenden ahora deslucirlo todo con el hecho». En efecto, la campaña internacional desplegada por los jesuitas contra Palafox sobrepasa lo imaginable, según se desprende de la documentación recogida por Gregorio BARTOLOMÉ en su obra: *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*, publicado en México, FCE, 1991. «No hay especie de sátira que no se haya inventado contra su memoria», p. 276.

<sup>125</sup> «Tal vez, Señor, es necesaria que sea escoba la pluma y limpie la Iglesia de este género de escritos; y ya que no puede, ni le toca prohibirlos a un prelado, tocará por lo menos convencerlos y purificar con esto los conceptos de los fieles, manchados y heridos por el veneno», escribía a Felipe IV el año 1652 defendiéndose de las acusaciones de los jesuitas». Tomo XI, p. 298.

<sup>126</sup> Palafox escribe esta obra con los datos que le ofrecían los misioneros venidos de las misiones de Asia. Además del valor ecuménico que encierra, es un pretexto para hablar de la política española: «... no murió el imperio de incurable, sino de no curado, y le imitará en la ruina quien le imitare en el descuido». «Recibió el Virrey estas cartas en las que se pedía que

daciones morales y políticas dirigidas a los gobernantes, pues no debía de estar muy conforme Palafox con la forma de gobernar el Reino, tanto por lo que se refería al exterior como al interior del mismo. Así, por ejemplo, recomienda ser muy sensible con la diversidad de los reinos de España, evitando imponer la uniformidad, aunque parezca mejor y más cómodo.

«Y así solía hacer el Señor Rey Católico, y aún la Señora Reina doña Isabel mudaba los trajes según las naciones donde entraba, para mayor consuelo suyo, y que supieran que en Castilla era castellana, en Aragón aragonesa, y en Cataluña catalana; porque esto es necesario, y mucho más en naciones belicosas, y que necesitan más de maña que de fuerza para su conservación...

De donde resulta, que queriendo a Aragón gobernarlo con las leyes de Castilla, o a Castilla con las leyes de Aragón, a Cataluña con las de Valencia, o a Valencia con los usajes y constituciones de Castilla, o a todos con uno, es lo mismo que trocar los bocados, y los frenos a los caballos, o reducirlos a uno solo, con que estos se empinan, aquellos corcobean, los otros disparan y todo se aventura<sup>127</sup>.»

La entrada de Palafox en su nueva diócesis, Osma (Soria), muy cerca del pueblo aragonés de Ariza, pudo suceder hacia el día 7 de marzo de 1654. Aquí permaneció seis años entregado totalmente a la labor pastoral: visitar parroquias, predicar y escribir, robando a la noche el mayor número de horas que pudo. Murió el día 1 de octubre de 1659.

#### *b) Humanismo cristiano de Juan de Palafox*

El desarrollo de la conquista española de las Indias occidentales sacudió la conciencia de no pocos españoles (juristas, teólogos y canonistas) al constatar los abusos que se cometían contra los indios. Cuando Palafox llegó a Puebla, las grandes polémicas jurídico-morales habían remitido en intensidad, pero no por eso había mejorado la situación social de los indios. Palafox, que conservó a la largo de su vida un corazón humilde y vivió como un auténtico pobre, conectó en seguida con los indios, cuya situación laceraba su corazón<sup>128</sup>.

---

este socorro una tarde y a la mañana siguiente partió muy de mañana el socorro que había de ir por la mar... Estos sí que son socorros de la Tartaria y no los de España, que se pierden los gastos y no se logran los intentos, porque de ordinario llegan pocos días después que se perdió la plaza o la facción que había de ser socorrida. Perdóneme mi Patria, que el mucho amor que la tengo y ver las pérdidas que le ha causado esta falta y la risa que ha dado con ella algunas veces a las naciones extranjeras, envidiosas de la gloria española, me obliga a que no disimule este sentimiento» (T. X, 287 y 368).

<sup>127</sup> *Juicio político. De los daños y reparos de cualquier Monarquía*, Tomo, X, pp. 45-46.

<sup>128</sup> Palafox escribe de sí mismo en su autobiografía: «... crióse pobre, porque lo era quien lo criaba, y siendo un poco mayor iba a guardar tres o cuatro ovejas de su padre putativo, y así pasó aprendiendo también los primeros rudimentos de las letras y de la fe... Dióle (Dios) entrañas pías y más para los pobres...», en *Vida interior*. En una lápida del colegio de

El pequeño libro de Palafox, *De la naturaleza del indio*, no es un tratado sistemático, ni tiene carácter polémico, como el del padre las Casas, sino que es un alegato en defensa de los indios. Lo escribió en Madrid, sabiendo ya que no volvería más a México; pero, no por ello, olvidaba a los indios. El escrito no va contra nadie; simplemente expone al Rey las incomprensiones de que eran objeto los indios, al achacarles vicios que no respondían a la realidad<sup>129</sup>. Palafox conocía la legislación existente en favor de los indios, pero, desgraciadamente, no se cumplía. «Porque las leyes sin observancia, Señor, no son más que cuerpos muertos arrojados en las calles y plazas, que sólo sirven de escándalo de los reinos y ciudades y en que tropiezan los vasallos y ministros, con la trasgresión, cuando habían de fructificar, observadas y vivas, toda su conservación, alegría y tranquilidad»<sup>130</sup>.

Los capítulos I y II tratan de la religiosidad de los indios. El III, IV y V, del sometimiento a la Corona y de los beneficios que dan a la misma. El VI trata de las virtudes de los indios, y el VII de los vicios en que incurren, aunque en menor grado que lo hacen los europeos. El capítulo VIII estudia la pobreza del indio; el IX, su paciencia; el X, su liberalidad; el XI, su honestidad; el XII, su parquedad en el comer; el XIII trata de su obediencia; el XIV, de su discreción y elegancia; el XV, de su agudeza y prontitud; el XVI, de su facilidad para el trabajo mecánico. Los capítulos XVII-XX están dedicados a resaltar algunas cualidades de los indios: justicia, valentía, humildad y maña, limpieza y deseo de paz. En el XXI, último, señala algunos defectos o faltas, pero minimizándolas. En estos términos escribe al Rey:

Las autoridades obraban como si no fueran conscientes de que, gracias a los indios, se podía sostener aquel inmenso reino.

«Y lo que es más admirable en mi sentimiento, señor, es que siendo tan pobres, en su uso y afecto, estos naturales indios y tan desnudos, son los que visten y enriquecen en el mundo y en las Indias todo lo eclesiástico y secular. Porque su desnudez y pobreza y trabajo, sustenta y edifica las iglesias, hace mayores sus rentas, socorren y enriquecen las religiones y a ellos

---

San Pedro, de Puebla, se lee lo siguiente: "El Venerable Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla, construyó esta casa el año 1648, dedicándola al colegio de San Pedro, donde por primera vez sentáronse los hijos de los indios con los hijos de los españoles, aprendiendo juntos las ciencias de la época, el idioma español y las lenguas de los indígenas, y siendo admitidos a la oposición de cátedras y beneficios. El mismo Palafox, educador eminente de Puebla y protector incansable de los indios asistía como alumno humilde a las clases de idioma mejicano A la memoria de tan insigne benefactor. El Gobierno del Estado. 22 de junio de 1941.

<sup>129</sup> «Para esto me ha parecido que era buen medio proponer a V. M. las cualidades, virtudes y propiedades de aquellos utilísimos y fidelísimos vasallos de las Indias, y describir su condición sinceramente, y referir sus méritos, porque todo esto hace en ellos más justificada su causa, y en V. M. más heroica y noble la razón de su amparo», p. 449 (T. X).

<sup>130</sup> *De la naturaleza del indio*, p. 448 (T. X) Este escrito lo publicó en Madrid, y originariamente debió de ser más amplio, pero lo redujo a XXI capítulos.



se les debe gran parte de la conservación de los eclesiásticos. Y en cuanto a lo secular, su trabajo fecunda y hace útiles las minas, cultiva los campos, ejercita los oficios y artes de la república, hace poderosos los de justicia, paga los tributos, causa las alcabalas... sin que haya cosa alguna desde lo alto o hasta lo bajo en que no sean los indios las manos y los pies de aquellas dilatadas provincias, y si se acabasen los indios, se acabarían del todo las Indias...Ellos, Señor, y yo, y todos cuantos bien los queremos, solicitamos su alivio... para que Vuestra majestad se sirva de ampararlos en el padecer intolerable.»

Menos para los jesuitas, Juan de Palafox fue un hombre de Dios, ejemplar en todo: en el gobierno, en la predicación, en sus escritos, en sus obras que llevó a cabo. Persona cuidadosa, hasta en el estilo de escribir.<sup>131</sup> Los jesuitas no le perdonaron la carta dirigida a Inocencio X en la que hacía graves acusaciones contra ellos. Siendo ya obispo de Osma (1657), Palafox reconoció que se había sobrepasado<sup>132</sup>. Palafox era un hombre temperamental y agresivo, solamente atemperado por la gran cantidad de reflexión y por su profunda religiosidad que, sin embargo, no siempre llegaba a tiempo<sup>133</sup>.

Por todo esto, cuantas veces la diócesis de Osma intentó introducir la causa de beatificación de Palafox, fracasó. La historia de este proceso es larga y está llena de aspectos inquietantes. Detrás de todo ello sigue la sombra de la Compañía de Jesús, muy poderosa en la Curia romana. Para mayor confusión, el rey Carlos III y sus ministros «antijesuitas», se volcaron en esta causa, pensando que una victoria en este terreno significaba la derrota de los jesuitas. Don José Nicolás de Azara, embajador o Agente Español de Preces ante la Santa Sede, no lo consiguió. La causa quedó encallada, y después del tiempo transcurrido resulta difícil distinguir la veracidad o la falsedad de los testimonios. El rey Carlos III costeó la construcción una hermosa capilla en la catedral de Osma para conservar el cuerpo y la memoria del Venerable Juan de Palafox y Mendoza<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> Escribió, durante los años de espera en Madrid, un libro titulado *Breve tratado de escribir bien, y de la perfecta ortografía*, publicado en 1662 (Tomo X).

<sup>132</sup> «Esta carta escribí algo acongojado de las sinrazones que, a mi parecer, habían hecho aquellos padres contra mi dignidad y persona, y así de ella no se ha de hacer más caso que el que pesaren las razones».

<sup>133</sup> Cfr. SÁNCHEZ CASTAÑER, J., *Don Juan de Palafox, Virrey de Nueva España*, Zaragoza, 1964. AA.VV., *El Venerable obispo Juan de Palafox y Mendoza. Semana de estudios histórico pastorales y de espiritualidad (1654-1659). 2-7 agosto 1976*, Obispado de Osma, 1977.

<sup>134</sup> Sobre los eclesiásticos aragoneses en América, Cf. ARMILLAS, J. A. - BUESA, D., *Los aragoneses y el Nuevo Mundo*, Zaragoza, Nono Arta, 1986. ABAURRE VALENCIA, M. M., «Eclesiásticos aragoneses en América: Capuchinos en Venezuela y franciscanos en Nueva España», pp. 138-169. FUERTES MARCUELLO, J., «El darocense Miguel Fuentes Lorén, sacerdote y naturalista», pp. 327-354. EGIDO, A., «Perfil humanístico del almirante aragonés don Pedro Porter de Casanate», pp. 223-242. GRACIA RIVAS, M., «El aragonés Martín Cortés de Albácar y su breve compendio de la *Sphera* y de la *arte de navegar*», pp. 203-220.

## VII. MEJORES POLÍTICOS QUE PENSADORES

### Los ilustrados aragoneses

#### 1. EL «SIGLO DE LA ILUSTRACIÓN»

El siglo XVIII fue llamado por Diderot «siglo de la Filosofía». Sin embargo, desde el punto de vista de la creación filosófica no se puede decir que el siglo XVIII fuera especialmente filosófico. Las principales ideas filosóficas y científicas de este siglo tuvieron su origen en el siglo anterior. Sus autores fueron Pièrre Bayle, John Locke, G. W. Leibniz, Francis Bacon, Isaac Newton, etc. Más que el «siglo de la filosofía», el siglo XVIII fue el «siglo de la Ilustración». No son equivalentes filosofía e Ilustración. La filosofía es una actividad racional que busca por vía especulativa llegar a la verdad de los problemas de naturaleza epistemológica, moral o de sentido de la vida. La Ilustración, en cambio, es un movimiento cultural impulsado por personas sabias, eruditas o cultas con el objetivo de difundir el mayor número posible de conocimientos. En este sentido, también sería exacto decir que el siglo XVIII fue el siglo de la ciencia o de los saberes, porque todas las ciencias experimentaron un desarrollo considerable y un cambio en su propia autocomprensión.

La filosofía está en la base de la formación y del desarrollo de la Ilustración, pero esa filosofía implícita no forma un cuerpo doctrinal sistemático, ni siquiera una serie de sistemas que se puedan proponer o exponer sucesivamente. La filosofía de la Ilustración es una forma de mentalidad caracterizada por un modo distinto de entender la función del pensamiento, y que tiene su origen en John Locke (1632-1704). De él derivan los pilares ideológicos de la Ilustración: una nueva epistemología o teoría del conocimiento no innatista, un modelo político de estado liberal y un modelo religioso de cristianismo racional. El Ilustrado, sea o no filósofo, se caracteriza por el afianzamiento de la razón humana respecto de toda clase de tutelas o autoridades. El hombre se convierte en centro de su propia razón de ser. Kant plasmó en una conocida definición el ideal de la Ilustración: «*¡Sapere aude!* Ten la valentía de servirte de tu propio conocimiento. Tal es la divisa de la Ilustración». En virtud de este naturalismo, el

ilustrado puede criticar las religiones reveladas y atenerse a una religión natural<sup>1</sup>.

La Moral y el Derecho buscan bases exclusivamente racionales o naturales. La Naturaleza hace iguales a todos y se convierte en el criterio definitorio de lo humano en el ámbito político y social. El fruto de esta mentalidad naturalística quedó sintetizada en una gran obra colectiva: *La Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios* (1751-80). Esto significa que el ideal del hombre ilustrado consistió en adquirir un saber lo más amplio posible cuantitativamente, y lo más autónomo y crítico cualitativamente, para utilizarlo técnicamente sobre la naturaleza, y moral y políticamente sobre la sociedad.

Así pues, en el concepto de razón ilustrada hay una llamada a la libertad, a la crítica y al cambio. De ahí que, a diferencia de otras filosofías especulativas, la Ilustración favoreciera un proyecto de civilización simbolizado en el Progreso de la Humanidad, pero asentado en una base real: la educación de las personas. La filosofía de la Ilustración es una filosofía vuelta al mundo con una clara orientación antropológica y en continuo diálogo con todos aquellos saberes que pueden hacer al hombre más feliz y a los pueblos más prósperos. Para los ilustrados, Ilustración fue sinónimo de Educación. Nunca hasta entonces se había producido una crítica tan fuerte de las instituciones, saberes y métodos tradicionales, unos intentos tan generalizados de reforma, una búsqueda tan entusiasta de nuevos cauces y experiencias (Academias, Sociedades Económicas, Institutos, Escuelas, Colegios de Nobles, etc.). La Educación no tenía como objeto final la reforma política (Despotismo Ilustrado), sino la realización de un concepto de hombre más libre, más autónomo, en una palabra, más racional. Jean Sarrailh ha escrito que el siglo XVII es «el siglo que lleva a cabo el redescubrimiento del hombre». En este momento, el pensamiento no se afana tanto por metas nuevas cuanto por conocerse a sí mismo<sup>2</sup>.

## 2. LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

La Ilustración fue un amplio movimiento cultural que se desarrolló en todos países europeos, con connotaciones y variaciones importantes de un país a otro. Por lo que respecta a España, no han faltado voces que han negado la existencia del movimiento ilustrado en España, alegando la falta de una burguesía suficientemente desarrollada y capaz de llevar a cabo el programa de ilustración. Respecto de lo primero es oportuno recordar

---

<sup>1</sup> KANT, I., *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Ed. Tecnos, 1988, p. 29.

<sup>2</sup> SARRAILH, J., *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1957, p. 172.

que a principios del siglo XVIII y con motivo de la Guerra de Sucesión (1700), tropas de varios países deambularon por la geografía española. España era una potencia europea y mantenía una presencia militar y diplomática en Europa, especialmente en Italia y en los Países Bajos. Existía, por tanto, todo un aparato estatal que pensaba y reaccionaba ante los cambios que ocurrían en los países europeos. Por lo que respecta a la falta de burguesía, José María Maravall escribe que el binomio Ilustración-Burguesía es uno de los dogmas más simplificadores que existen sobre la Ilustración. De hecho, en casi ningún país de Europa existió burguesía antes del siglo XIX, pero sí «un espíritu burgués» o una mentalidad «burguesa», entendida ésta como un pensamiento y una actitud orientada hacia una cierta racionalidad y utilidad. Pues bien, esta mentalidad existió en la España del siglo XVIII, aunque con peculiaridades retardatarias específicas<sup>3</sup>. Más aún, en España se desarrolló un movimiento ilustrado tan importante como en otros países europeos. Esta tesis es compartida por los historiadores Richard Herr, Antonio Domínguez Ortiz, Gonzalo Anes, Antonio Mestre, Antonio Elorza y María Carmen Iglesias<sup>4</sup>.

En relación con las tesis de Menéndez Pelayo, Ortega y Gasset, Marañón y Subirats, quienes han calificado a la Ilustración Española de afrancesada, extranjerizante, católica e insuficiente, José A. Maravall responde lo siguiente: «Creo que la generación de mis maestros sufrió un error de óptica al apreciar el siglo XVIII en España, y aunque algunos no dejaron de estimar algunas de sus aportaciones, se equivocaron en general al medir el espesor de lo que su sedimentación había dejado sobre la sociedad española»<sup>5</sup>. El error óptico del que habla Maravall proviene de una historiografía que ha identificado Ilustración con Enciclopedismo, Revolución francesa, burguesía y emancipación racional (Kant). Pero la Ilustración fue un movimiento mucho más amplio que todos esos acontecimientos. La Ilustración arranca a finales del siglo XVII y no culmina de la misma manera en todos los países<sup>6</sup>. No es exacta, por tanto, la imagen de la Ilustración Española que va a remolque de otras naciones, como tampoco se puede identificar la

---

<sup>3</sup> MARAVALL, J. A., *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Siglo XVIII*. Introducción y compilación de María Carmen Iglesias. Madrid, Mondadori, 1991, p. 17.

<sup>4</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Madrid, Ariel, 1984; ATARD PALACIO, V., *La España el siglo XVIII. El siglo de las reformas*, Madrid, UNED, 1978; MESTRE, A., *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona, Ariel, 1976; ELORZA, A., *La ideología liberal de la Ilustración española*, Madrid, 1970; HERR, R., *España y la revolución del XVIII*, Madrid, 1964; ANES, G., «El antiguo Régimen. Los Borbones». Vol. IV de *Historia de España*, Madrid, Alfaguara, 1975.

<sup>5</sup> MARAVALL, J. A., *o. c.*, p. 246.

<sup>6</sup> En el *Primer Encuentro Hispano-alemán sobre la Ilustración en España y Alemania* celebrado en Cáceres, los asistentes al mismo concluyeron con estas palabras: «Habría una Ilustración Española que se hizo sin rupturas con la tradición, aunque no cuajara en una revolución, como en Francia, ni en una explosión cultural, como en Alemania». Cfr. MATE, R.-NIEWÖHNER, Fr. (Coords.), *La Ilustración en España y Alemania*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 8.

Ilustración Española con unas cuantas figuras descollantes, como Feijoo, Jovellanos, Campomanes, etc. En España, como en los demás países de Europa, la Ilustración hundía sus raíces mucho más atrás. «Así como los factores que originaron la decadencia actuaban ya en la época de la prosperidad económica, también las condiciones para el cambio, para la renovación, existían en los peores momentos de la decadencia»<sup>7</sup>.

La Ilustración Española no fue un fenómeno repentino que tuvo su inicio con el cambio de dinastía (1700), ni fue el efecto de un proceso de imitación; tampoco tuvo por causa la crisis de valores que se produjo en Inglaterra y Francia a raíz de la revolución social y científica. Es sabido que a partir del siglo XVII España entró en una crisis de valores nacionales, de identidad nacional, a consecuencia del estado de prolongada decadencia y de oposición al cambio proveniente de los estamentos más retardatarios de la cultura española. La crisis desencadenó una reacción en dos direcciones: una hacia el pasado buscando las raíces de la auténtica tradición española, y la otra hacia lo que se hacía fuera en el orden científico y cultural. El año 1680 es la fecha escogida por los historiadores para señalar el despegue de la mentalidad típicamente barroca a otra de mayor preocupación por la ciencia moderna. Es verdad que fueron pocos los hombres de ciencia que había en España a finales del XVIII, pero representan el inicio de un movimiento socio-cultural (los *Novatores*) del que saldrá la Ilustración Española.

Los orígenes de la Ilustración Española no son filosóficos, porque no fueron preocupaciones teóricas sino prácticas las que desencadenaron sucesivamente en España el movimiento de la pre-ilustración e ilustración. Por eso decimos que la Ilustración Española tuvo un carácter constructivo, propugnando la utilidad social, la fe en la ciencia, el elogio de las artes útiles, la crítica de la nobleza ociosa, el rechazo del nacionalismo exacerbado y el enaltecimiento del trabajo. En este sentido, la definición kantiana de Ilustración, sintetizada en la idea de emancipación racional, no se adecúa exactamente al espíritu de la Ilustración Española, que fue más práctica que teórica, pero sin dejar por ello de ser Ilustración<sup>8</sup>. La Ilustración Española afectó especialmente a las clases sociales que ya disfrutaban de instrucción y habían recibido alguna enseñanza; al pueblo llegaron los efectos benéficos de la Ilustración, más de tipo material que cultural. La prueba de esto la tenemos en que «para el español de siempre, el *castizo* (cuyo prototipo se encarna en el pueblo, en la aristocracia y en el clero), la Ilustración era «lo otro», lo hereje-extranjero que sólo podía arruinar lo propio. Los ilustrados serían entonces una escasa minoría»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> MARAVALL, J. A., *o. c.*, p. 355.

<sup>8</sup> FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *La Ilustración aragonesa. Una obsesión pedagógica*, Zaragoza, IberCaja, 1973.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 25.

### 3. LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DURANTE EL SIGLO XVIII

En el último cuarto del siglo XVII (1780) aparecieron en España los primeros signos renovadores de la filosofía, dominada hasta entonces por el aristotelismo-escolástico. Las figuras más representativas de la «nueva mentalidad» fueron Luis Rodríguez de Pedrosa (1599-1673), Juan Caramuel (1606-1682), Sebastián Izquierdo (1601-1681) e Isaac Cardoso (1615-1680). Los cuatro autores eran partidarios de la ciencia moderna y se mostraron antiaristotélicos en las cuestiones relacionadas con la Física, sustituyendo el hilemorfismo aristotélico por el atomismo<sup>10</sup>. Aunque ninguno de estos filósofos tuvieron una influencia decisiva en la filosofía española de su tiempo, sus filosofías son un claro indicio de la nueva mentalidad que comenzaba a gestarse a mediados del siglo XVII y que se consolidó en los últimos años de ese siglo y principios del siguiente. Las primeras reacciones contra la mentalidad tradicional tuvieron lugar fuera del ámbito de las Universidades. Grupos de eruditos y de científicos se reunían en casa de personas influyentes para discutir en tertulias temas relacionados con la filosofía y la ciencia. A estas reuniones llegaban noticias procedentes de instituciones científicas, como la famosa Royal Society de Londres y la Academia de las Ciencias de Berlín. Las Universidades representaban la actitud más conservadora, mientras que las Tertulias y las Academias eran partidarias de introducir las novedades filosófico-científicas que iban llegando<sup>11</sup>. De ahí deriva el nombre de *Novatores* con que fueron motejados por los conser-

---

<sup>10</sup> *Juan Caramuel*, monje cisterciense, pasó la mayor parte de su vida fuera de España. Mantuvo correspondencia con Descartes, Gassendi y Kirker, y escribió diversos tratados filosófico-científicos considerados como muy avanzados. *Sebastián Izquierdo*, jesuita, famoso por su obra *Pharus Scientiarum* (1659), mereció los elogios de Leibniz y Kirker. *Isaac Cardoso*, médico judío, es autor de *Philosophia libera* (1673), un himno a la libertad de pensamiento. *Luis Rodríguez de Pedrosa*, médico portugués que paso casi toda su vida en España, fue un adelantado de la nueva ciencia en un medio hostil como era la universidad de Salamanca, de la que fue catedrático de medicina y de Filosofía natural. Sobre la filosofía española del siglo XVII, cfr. ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, T. 3, Madrid, Espasa-Calpe, 1981; SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, F., *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1991; QUIROZ MARTÍNEZ, Olga V., *La introducción de la filosofía moderna en España: El eclecticismo de los siglos XVII y XVIII*, México, 1949.

<sup>11</sup> En Madrid se formaron Tertulias en casa del Conde de Salvatierra, del Duque de Montellano, del Conde de Villablina, del Marqués de Villena, etc. En Valencia se celebraron Tertulias filosóficas en casa del Marqués de Villatorras, D. José de Castellví, a la que asistieron Tosca, Corachán y Manuel Martí. En Sevilla se juntaban los filósofos en la regia Sociedad de Medicina y Ciencias. La única orientación ideológica que se tenía en estas tertulias era la apertura a las nuevas corrientes científicas. En ningún caso fueron un pretexto para hacer laica la filosofía liberándola de la mano de los religiosos. Precisamente, fueron clérigos la mayor parte de los innovadores: Caramuel, Jaime Servera, Juan Bautista Corachán, Avendaño (Nájera) y Feijoo. La acción de los novatores se desarrolló entre los años 1780-1725, y su labor es considerada como preludio de lo que será la Ilustración en España. Cfr. MINDÁN, M., *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*, Zaragoza, 1991, p. 103.

vadores<sup>12</sup>. Estas novedades se referían tanto al contenido científico-filosófico de sus obras como al lenguaje en que se expresaban, la lengua castellana, que desplazaba al latín en los libros que salían de la Universidad. El médico aragonés Andrés Piquer fue el primer español que escribió un Tratado de Física completo e independiente de la filosofía, en castellano:

«La escribo en lengua española porque deseo que la entiendan todos, y porque juzgo que nuestra lengua a ninguna otra cede en limpieza, abundancia y fuerza de expresión... No pretendo por eso hacer creer que todo lo que hay en esta obra es nuevo, pero lo son muchas cosas, así de las que pertenecen a los experimentos, como a las opiniones<sup>13</sup>.»

Los Novatores defendían el atomismo o filosofía corpuscular, una filosofía contraria al hilemorfismo aristotélico, en lo que respecta a la constitución de los cuerpos. Sus innovaciones consistían en rechazar la pura potencialidad de la materia primera, las formas sustanciales y accidentales, las cualidades ocultas, el horror al vacío, sustituyéndolos por una física corpuscular, en que unos siguen a Gassendi (atomismo heterogéneo), otros a Maignan (atomismo heterogéneo) y unos pocos a Descartes (torbellinos). En los demás temas no se oponían a Aristóteles. La polémica estuvo polarizada por los religiosos de la Orden de los Mínimos, a la que pertenecían los religiosos franceses Maignan y Saguens. Éstos eran partidarios de la teoría atomista. A ellos se unió el médico murciano *Diego Mateo Zapata*, quien polemizó con el obispo de Jaén, *Francisco Palanco*, que se había pasado a las filas conservadoras<sup>14</sup>. A las críticas de Diego Zapata contra Palanco se unió *Alejandro de Avendaño*, seudónimo de Juan de Nájera, fraile Mínimo de Sevilla<sup>15</sup>. En favor de Palanco salieron el médico alcaíno Juan Martín de Lesaca y Bernardo López de Araujo<sup>16</sup>.

Esta ruidosa controversia entre continuistas e innovadores contribuyó a mitigar los excesos de unos y de otros, dando lugar a la formación de una corriente *ecléctica* que alcanzó en España características propias. Un ejemplo de este eclecticismo fue el libro del jesuita y profesor salmantino Luis Lossada (1681-1748), titulado *Cursus philosophicus* (1724-1735), en el que

---

<sup>12</sup> La palabra *novatores* aparece por vez primera en la obra de Francisco Palanco, titulada *Dialogus physico-theologicus contra philosophos novatores*, 1714.

<sup>13</sup> MINDÁN, M., *Andrés Piquer. Filosofía y Medicina en la España del siglo XVIII*, Zaragoza, L. General, 1991, pp. 61-62.

<sup>14</sup> PALANCO se hizo famoso por su obra *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive Thomistae contra Athomistas*, 1714.

<sup>15</sup> AVENDAÑO, A., *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del P. Martín Palanco*, 1716.

<sup>16</sup> MARTÍN DE LESACA, J., *Formas aristotélicas ilustradas a la luz de la razón, con que responde a los diálogos de D. Alejandro de Avendaño y a la censura del Sr. D. Diego Mateo Zapata*, 1717; *Colirio filosófico aristotélico*, 1724; LÓPEZ DE ARAUJO, B., *Centinela Médico aristotélico contra scépticos*, 1725.

se recoge abundante información sobre las nuevas teorías físicas, pero sin que llegue su autor a declararse en favor de las mismas. Eran los años en que el eclecticismo no estaba aun definido y no gozaba de la simpatía de todos. Con el tiempo, el eclecticismo adquirió una connotación positiva dentro de los propios escolásticos, que vieron en él una posible solución al fragmentarismo de las escuelas tradicionales, puesto que permitía recoger lo común de todas y así poder enfrentarse críticamente a las corrientes modernas del pensamiento. Los eclécticos reivindican la libertad filosófica dentro de la tradición cristiana, porque creen que ninguna escuela goza en exclusiva de la verdad en todos los terrenos. La postura ecléctica encierra por tanto un distanciamiento crítico y un relativismo historicista respecto a las autoridades filosóficas, pero, en comparación con los escépticos permanecen demasiado preocupados por las cuestiones de la ortodoxia dogmática y no tanto por legitimar los nuevos conocimientos empíricos. La preferencia por las cuestiones teológicas y morales es un síntoma de que el eclecticismo encuentra su tierra de cultivo en un ambiente marcado por preocupaciones clericales, mientras el escepticismo encontró sus más destacados adeptos en la profesión médica<sup>17</sup>.

Entre los religiosos, los dominicos y los jesuitas tuvieron más dificultades para asimilar el eclecticismo, debido a que en sus ordenanzas particulares figuraba la obligación de seguir a Aristóteles. Pero el tiempo corría en favor del eclecticismo. Era inútil, por tanto, cerrar los ojos a los avances que ofrecía la ciencia, permaneciendo anclados en una disciplina de escuela en la que ya no creían. Por eso, fueron los propios jesuitas quienes más se movieron en la búsqueda de fórmulas de concordia y de conciliación entre el respeto al pasado y las exigencias de la ciencia moderna. La universidad de Cervera (Lérida) fue pionera en cuanto a receptividad de las ideas modernas, gracias a la labor de los jesuitas. El título de la obra del jesuita cervariense Mateo Aymerich expresa bien a las claras el sentido ecléctico-sincretista (antiguo-nuevo) de la escuela jesuítica de Cervera: *Systema antiquo-novum jesuiticae Philosophiae contentiosam et experimentalem philosophandi methodum complectens* (Sistema antiguo-nuevo de filosofía jesuítica que contiene un método discursivo y experimental de filosofar, Cervera, 1747). El autor de la obra trata de conciliar el innatismo de Malebranche con el empirismo de Locke, la física experimental con el método silogístico. Cuando la posición escolástica ya no tiene ninguna relación con la realidad, Aymerich acude a la socorrida fórmula: *non repugnat experientiae* (no contradice a la experiencia).

El eclecticismo-sincretista de los jesuitas corrió paralelo al eclecticismo de los neo-humanistas de Valencia, encabezados por Gregorio Mayans. Estos, llevados de su devoción por el pasado, trataron de compaginar lo antiguo con lo moderno. Lo antiguo es un valor, y esconde razones válidas

---

<sup>17</sup> SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, F., *o. c.*, p. 110.



para los hombres de hoy. A este grupo perteneció el médico aragonés Andrés Piquer, que fue duramente criticado por otro médico aragonés, Antonio Herrero, desde su posición cartesiana y sistemática: «Un ecléctico no es más que un Philosopho, que no hace empeño de seguir una secta, sino de tomar libremente lo que le parece más verosímil»<sup>18</sup>. Ahora bien, como lo verosímil no es una verdad demostrada, resulta que el eclecticismo es un subjetismo total.

Felipe V y Fernando VI tropezaron con el inmovilismo de las Universidades a la hora de reformar la enseñanza; por eso crearon Instituciones paralelas a la Universidad. Tras la expulsión de los jesuitas, parecía posible llevar a cabo una reforma de gran envergadura, introduciendo las doctrinas filosóficas que en aquellos momentos estaban en boga en Europa: el empirismo de Locke y el enciclopedismo. Sin embargo, Carlos III continuó apoyándose en el conservadurismo de la mentalidad ecléctica. Todo el progreso reformista se limitó a imponer en las Universidades el libro de texto de Boerhaave, en Medicina, y el de Jacquier, en Filosofía. Estos manuales eran superiores a los que habían estado en uso en la Universidad hasta entonces; pero sucedía que «ambos tenían ya medio siglo de antigüedad y respondían a los primeros intentos de integrar el experimentalismo y la mecánica newtoniana, pero en ningún modo reflejaban el estado de la ciencia europea en la segunda mitad del Siglo de las Luces»<sup>19</sup>.

#### 4. LA ILUSTRACIÓN ARAGONESA

Desde la época de Fernando el Católico no había tenido Aragón tanto peso en la vida española como tuvo durante el siglo XVIII. En todos los ámbitos de la vida nacional dejaron su impronta los ilustrados aragoneses. En política destacaron el Conde de Aranda (1719-1798), Manuel de Roda (1708-1782) y José Nicolás de Azara (1730-1804); en ciencias, Andrés Piquer (1711-1772), Félix de Azara (1742-1821) e Ignacio Jordán de Asso (1742-1814); en preceptiva literaria, Ignacio de Luzán (1710-1785); en pedagogía, Josefa Amar y Borbón (1742-?); en Bellas Artes, Francisco Goya (1746-1828); en periodismo, Martínez de Salafranca (1697-1772) y Francisco Mariano Nipho (1719-1803). A esta lista hay que añadir los nombres de los ilustrados aragoneses que ejercieron su acción dentro de Aragón, como Ramón Pignatelli (1734-1793), el Conde de Fuentes, Félix Latassa (1733-1805), Normante (1759-?), etc. La contribución aragonesa a la Ilus-

---

<sup>18</sup> HERRERO, A., *Examen del discurso del Doctor Andrés Piquer, Médico de Cámara de S. M. sobre la aplicación de la Philosophia a los assumptos de Religión en varias cartas, donde se trata del poder natural de los buenos y malos Ángeles para mover los cuerpos* (Madrid, 1760), p. 10.

<sup>19</sup> SÁNCHEZ-BLANCO, F., *o. c.*, p. 133.

tración Española fue, pues, importante en cuanto al número de personas y en cuanto a obras artísticas y materiales realizadas<sup>20</sup>.

Aunque algunos de los ilustrados mencionados vivieron y trabajaron fuera de Aragón, no por ello dejaron de interesarse por su región de origen y de hacer valer su influencia en los asuntos que atañían a la misma. El sentimiento regional estuvo presente en los que vivieron fuera y en los que quedaron dentro. Esta unidad de acción de los ilustrados aragoneses en cuanto aragoneses y para Aragón, es lo que permite hablar con todo derecho de una Ilustración Aragonesa dentro de la Ilustración Española.

En Aragón, como en el resto de España, la Ilustración estuvo precedida por el movimiento renovador de los Novatores. Entre finales del siglo XVII y principios del XVIII fueron los «arbitristas» quienes contribuyeron con sus soluciones económicas, a veces extravagantes, a crear una nueva mentalidad. En Aragón son conocidos Antonio Cubero Sebastián, Pedro Borrueal, Diego José Dormer y José Gracián Serrano. Borrueal y Gracián Serrano fueron partidarios de proteger los productos aragoneses frente a los productos franceses, cargando a éstos con impuestos. Por su parte, Cubero y Dormer abogaron por un mercado libre, abierto a la competencia, incluida la extranjera, como medida para fomentar el comercio. También recomendaron la incorporación de técnicos extranjeros para suplir el retraso técnico de Aragón<sup>21</sup>.

Otro campo en el que los *Novatores* aragoneses rompieron con los esquemas tradicionales fue el de la Medicina. En realidad, más que de una novedad se trataba de continuar dentro de una línea progresiva que se había iniciado en siglos anteriores. El Hospital de Nuestra Señora de Gracia fue uno de los primeros del mundo que se especializó en la atención a los enfermos mentales (1425). Además, este Hospital gozaba del privilegio real de poder realizar disecciones de cadáveres humanos desde

---

<sup>20</sup> OLAECHEA, R., *El Conde de Aranda y el «Partido Aragonés»*, Zaragoza, 1969. En torno al Conde Aranda, nombrado Presidente del Consejo de Castilla y Capitán General de Castilla (1766-73) se formó un grupo de influencia conocido como "partido aragonés" (aristócratas, clérigos, camaristas, consejeros, empleados de administración, y miembros de embajada), compuesto preponderantemente por aragoneses, pero no exclusivamente. Cf. FERRER BENMELL, J. A. (Coord.), *El Conde Aranda. Catálogo de la exposición*, Zaragoza, Ibercaja, 1998.

<sup>21</sup> Diego José Dormer, obtuvo en propiedad el cargo de cronista (1677), sucediendo a Juan José Porter y Casanate. Falleció el año 1708. José Gracián Serrano y Moreno, fue partidario de incorporar el puerto de Vinaroz (Castellón) a Aragón. Publicó: *Exhortaciones a los aragoneses al remedio de sus necesidades* (1684), *Discurso sobre las ventajas y recursos del Reyno de Aragón en orden a su verdaderas necesidades* (1678). Sobre Gracián Serrano, Cfr. REDONDO VEINTEMILLAS, G., «Aragón y Gracián Serrano: datos para un estudio», en *Teruel*, Enero-junio (1980), pp. 49-53; *Historia de la Economía política de Aragón*, Zaragoza, 1798; PÉREZ SARRIÓN, G., *La integración de Zaragoza en la red urbana de la ilustración (1700-18008)*, Zaragoza, Ayuntamiento-CAI, 1998.

1488<sup>22</sup>. Los Estatutos universitario de 1597 trajeron nuevos avances para la Facultad de Medicina: se ampliaban las cátedras a seis, y se añadían las enseñanzas de Anatomía y Cirujía, «signo de modernidad tendente a paliar la división entre médicos y cirujanos y, por tanto, a aproximar la ciencia y la técnica». Los Estatutos de 1625 introducen la novedad del estudio de las hierbas, incorporado a la cátedra de Anatomía. En el Curso de 1686, el catedrático de Anatomía, Francisco San Juan Campos, explicaba en su cátedra la doctrina de la circulación mayor de Guillermo de Harvey, y «en su claustro estuvo el único catedrático de Medicina del país que se atrevió a romper definitivamente con los planteamientos tradicionales: José Lucas Casalet»<sup>23</sup>.

El año 1681 se modificaron las Ordenaciones de dicho Hospital, completando las ya existentes. En ellas se regula el número del personal facultativo, se crean las secciones de cirugía, obstetricia, enfermedades venéreas, tiñosos y locos. Estos últimos son reconocidos como enfermos y, por tanto, son objeto de asistencia médica como los demás. Dentro del empobrecido panorama universitario español del siglo XVII, la Facultad de Medicina de la universidad de Zaragoza contó con destacados científicos. Uno de éstos fue Matías de Lleras, autor de *Manus medica dextera quinque dígitos continens* (1666). Su tradicionalismo y galenismo más ortodoxo estuvo acompañado de un sobrio sentido práctico y de su capacidad de observador clínico. Le sucedió en la cátedra de Prima de Medicina José Lucas Casalet (1677), que se enfrentó al galenismo hasta entonces vigente, no solo en el terreno doctrinal sino también en el práctico, defendiendo un nuevo método curativo de las fiebres que suponía un fuerte ataque al abuso de la sangría por parte de los galenistas. La base doctrinal de Casalet consiste en una combinación de la iatroquímica (movimiento que intenta explicar la salud y la enfermedad desde supuestos químicos), con el solidismo neometodista de Próspero Alpino, quien sustituye el humoralismo tradicional por una visión atomista del cuerpo humano. Casalet fue víctima de una gran campaña nacional emprendida por los conservadores contra su enseñanza<sup>24</sup>. Tres años más tarde, las doctrinas de Casalet fueron criticadas por su discípulo Nicolás Francisco San Juan y Domingo en la obra *De morbis endemiis Caesar Augustae* (1688). Se trata del primer título «moderno» aparecido en España de los llamados «topografías médicas», género literario que alcanzaría gran importancia durante la Ilustración y buena parte del siglo XIX. Por su parte, Casalet publicó en Zaragoza la obra *Duae controversiae* (1687), en la que ratifica los principales puntos de

---

<sup>22</sup> Cfr. *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Madrid, Ed. Nacional, 1983, p. 141; CELMA DELGADO, R., *Cirujanos aragoneses (siglos XVII y XVIII)*, Zaragoza, 1968.

<sup>23</sup> *Historia de la Universidad de Zaragoza, o. c.*, p. 141.

<sup>24</sup> LÓPEZ PIÑERO, J. M.<sup>a</sup>, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, p. 413.

su nueva práctica. Casalete recomienda llevar a cabo un estudio amplio de las condiciones ambientales para determinar el origen de algunas enfermedades que afectan al hombre.

El médico italiano Juan Bautista Juanini (1636-1691) contribuyó a la difusión de las ideas modernas en el ambiente zaragozano<sup>25</sup>. Durante su estancia en esta ciudad se relacionó con Casalete y con personalidades europeas de la medicina, entre ellas dos seguidores de la iatroquímica, François Bayle (Toulouse) y Raymond Vieussens (Montpellier). Publicó en Zaragoza *Nueva Idea Physica Natural* (1685), en donde explica su concepción del mundo físico a partir de la «esencia motriz» del mismo, que Juanini identifica con las dos sustancias químicas básicas: los «sales» ácidos y álcali. Juanini fue un decidido cultivador de la anatomía práctica. En sus obras da detalles de las circunstancias en las que realizó varias autopsias en centros oficiales, como el Hospital General de Zaragoza.

Juanini es considerado como el autor de la primera obra médica plenamente moderna que se publicó en España, y lleva el título de *Discurso político y físico* (1679). «Nuestro método, escribe Juanini, será del todo diferente del que han usado hasta ahora así los antiguos como los modernos, porque nos apartaremos de toda suerte de argumentos escolásticos, y en particular de si fue o si ha de ser extendida, sólida, impenetrable, divisible, figurada, larga, ancha, profunda, sin usar de tantos argumentos, ni entrar en tantas controversias, sólo atender a la verdad, y que lo que se dice o se ventila sea de un modo... que todos lo puedan entender; y en las dificultades que se pueden ofrecer, valerse de las demostraciones y experiencias mecánicas, con las cuales se reducirá a evidencia todo lo que se trata, por dificultosa que sea la materia»<sup>26</sup>.

Una figura perteneciente a la «subcultura científica extra-académica» que entró en colisión con las doctrinas tradicionales fue el sacerdote Juan de Vidós y Miró, autor de la obra *Medicina y cirugía y espagírica* (1674), prologada por José Lucas Casalete. Vidós ataca duramente la autoridad de los clásicos, pero en realidad él no pasó de ser un curandero que ofrecía remedios «extraordinarios» que no justificaban el adjetivo «espagírica» (química) que llevaba su obra, y que utilizó por el prestigio social que implicaba tal palabra. Los Novatores se alinearon a veces con estos personajes porque, a pesar de sus excesos especulativos y su tendencia al ocultismo, contribuían al debilitamiento de las posiciones tradicionales.

---

<sup>25</sup> Este médico milanés estuvo al servicio del príncipe Don Juan de Austria. En Zaragoza se relacionó con el grupo de médicos que por entonces formaban uno de los núcleos renovadores más importantes de España, y mantuvo estrecha relación con Casalete. Después de su estancia en Zaragoza, vivió en Madrid, pero sus relaciones con los novatores madrileños no fueron tan cordiales como las que mantuvo con los novatores zaragozanos, seguramente porque los madrileños habían apoyado la causa de Felipe V.

<sup>26</sup> LÓPEZ PIÑERO, J. M.<sup>3</sup>, *o.c.*, p. 407; FERNÁNDEZ, A., *La medicina del siglo XVII en Aragón*, Zaragoza, CAI 100, 1999.

## 5. LA VIDA UNIVERSITARIA EN ARAGÓN

La Facultad de Artes se había convertido en un campo de batalla a causa de la cátedra «indiferente» de Artes. Los religiosos controlaban la mayoría de las cátedras, excepto las de Medicina. Según comenta Manuel Jiménez Catalán, de los 1577 impresos salidos de las prensas zaragozanas a lo largo del siglo XVIII, el 50,9% de los mismos trataban de temas religiosos. El único libro de interés profano que se publicó en Zaragoza entre los años 1700-1750, fue *La Poética* de Luzán (1737). Los demás libros, y teniendo en cuenta sólo las obras más voluminosas, son obras de piedad y religión. «Diríase que en la Zaragoza de Felipe V no había más hombres cultos que los teólogos»<sup>27</sup>. En la segunda mitad del siglo disminuyen los libros con temática religiosa y aumentan las obras de carácter civil y político, de economía y derecho, promovidos por la iniciativa de la Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País.

Entre las obras filosóficas publicadas en Zaragoza, Jiménez Catalán señala la del fraile mercedario Francisco Salvador y Gilaberte (1672-1752), natural de Ambel<sup>28</sup>. Es una introducción a la lógica de Aristóteles según la exposición de santo Tomás. Esta obra era la Introducción de un Curso de Artes (Lógica, Metafísica y Física) que no llegó a terminar. En esta obra se ocupa de las tres operaciones del entendimiento: simple aprehensión, juicio y raciocinio o argumentación. La obra tiene interés histórico por las referencias que hace a otras doctrinas y escritores de su época, y por el diálogo que mantiene con todos ellos, por ejemplo, con Caramuel (1606-1688), Sebastián Izquierdo (1601-1681), Jaime Servera (m. 1722), Vicente Tosca, etc.; éstos dos últimos de la universidad de Valencia, los cuales mantienen posiciones antitomistas, sobre todo en Física. Francisco Salvador los llama «neoteóricos y recientes», una terminología que acabarán aplicando los aristotélicos y tomistas a los defensores de la nueva Física: los Novatores. En su exposición sigue de cerca la obra de otro fraile de la Merced de Zaragoza, Manuel Sánchez del Castellar y Arbustante (1661-1707), residente en Valencia y autor de una famosa obra contra Caramuel<sup>29</sup>.

El lugar marginal que los Estatutos universitarios concedían a las Matemáticas («Si algún tiempo sobrara “se empleará en leer metaphisica o mathemáticas, según pareciera más útil y provechoso a los oyentes”»)

---

<sup>27</sup> AGUILAR PIÑAL, F., «Aragón en el siglo XVIII: predicación y mentalidad popular», en *Actas del Seminario de Ilustración aragonesa*, Zaragoza, 1987, p.

<sup>28</sup> *Institutiones Summulisticae in logicam Aristotelis ad mentem Doctoris Angelici Divi Thomae concinnatae*, Zaragoza, 1700.

<sup>29</sup> *Certamen singulare inter illustriss. D. Caramuel, qui logicam novam ingenio adstruit et magistrum Arbustante, mercedarium qui logicam novam doctrina destruit*, Valencia, 1703. Cfr. MUÑOZ DELGADO, V., «Francisco Salvador y Gilaberte, profesor de la Universidad de Zaragoza y su manual de sùmulas (1700)», en *Cuadernos Salmantinos de F.*, XV (1988), pp. 235-274.

muestra que los saberes del Quadrivium (geometría, astronomía, matemáticas y música) seguían estando clasificados entre los «saberes raros», con la consiguiente falta de estima por parte de los alumnos y la carencia de profesorado para impartir esas materias. Esta situación se prolongó durante gran parte del siglo XVIII. En los Estatutos de 1753 se autorizaba la instauración de una cátedra de Matemáticas, pero ya se declaraba en principio que no disfrutará de dotación alguna. De hecho, esta autorización no se llevó a cabo o porque faltaron medios económicos o porque no había profesor para ocuparla. En las *Memorias literarias* de Camón y Tramullas se dice acerca de la Universidad: «Un maestro de artes debía ser perfecto en éstas y acaso el bachiller de artes era examinado en las tres primeras ciencias del trivio: el de la lógica, en ésta además de aquéllas, y el de la filosofía, en las partes de ella que mandaba el estatuto explicasen los catedráticos. Porque no es de creer que fuesen examinados en música, astrología, geometría ni aritmética los bachilleres de artes, en una universidad en que ningún maestro o catedrático tuvo obligación de enseñar esas artes»<sup>30</sup>.

Este problema no era exclusivo de la universidad de Zaragoza. En Salamanca, Diego Torres Villarroel, catedrático de Matemáticas, se lamentaba de la misma falta de interés hacia este saber. Y don Antonio Távira (1737-1807) elevaba al Consejo un Memorial exponiendo que «la Universidad no se halla en estado de juzgar sobre oposiciones a esta cátedra porque hay pocos graduados que entiendan lo que son Matemáticas»<sup>31</sup>.

Hasta mediados del siglo XVIII las Universidades españolas llevaron una vida rutinaria y vivieron de espaldas a la modernidad. Por este motivo comenzaron oírse las voces de Mayans, Verney, Olavide, etc. pidiendo su reforma, la cual se hizo realidad a partir de la segunda mitad del siglo por obra del grupo de ministros ilustrados formado por Aranda, Roda, Grimaldi, Campomanes y Floridablanca. Hasta entonces, las Universidades habían funcionado de manera autónoma respecto del poder estatal, con el que se relacionaban a través de la Secretaría de Gracia y Justicia del Consejo de Castilla. El 14 de marzo de 1769 se creó el cargo de Director de Universidad, que era una forma de controlar y de centralizar las Universidades. Por Real Decreto de 15 y 22 de febrero de 1771 son reformados los Estatutos de los Colegios Mayores, causantes en gran parte del empobrecimiento intelectual de las Universidades<sup>32</sup>. Con esta reforma, las becas serían concedidas por un sistema de oposición. Además, fueron abolidos los privilegios papales y reales.

---

<sup>30</sup> *Plan que presenta el estado actual de la Universidad Literaria de Zaragoza... catedráticos, doctores y maestros, renta y colegios de estudios.* Dispuesto por don Inocencio De Camón y Tramullas. Contiene *Memorias Literarias de Zaragoza*, por Francisco Moreno, Zaragoza, 1768, parte tercera, pp. 423-424.

<sup>31</sup> SIMÓN REY, D., *Las Facultades de artes y teología de la Universidad de Salamanca en el siglo XVIII*, Salamanca, Universidad, 1981.

<sup>32</sup> En España había 6 Colegios Mayores: cuatro en Salamanca y uno en las universidades de Valladolid y Alcalá. La distinción entre colegiales y manteístas era tajante. Los prime-

En abril de 1776 entró en funcionamiento la Reforma de las universidades de Salamanca, Alcalá y Valladolid. Poco a poco se fue extendiendo esa Reforma a las demás Universidades, entre ellas la de Zaragoza (12 enero de 1786). La expulsión de los jesuitas en 1767 facilitó la implantación de la Reforma Universitaria, puesto que éstos controlaban las cátedras de humanidades, filosofía y teología de casi todas las Universidades españolas.

La Facultad de Artes se vio favorecida con esta reforma, pues entre los objetivos de los reformistas ilustrados estaba la potenciación de los saberes científicos (matemáticas, física, química, etc.). Sin embargo, la falta de profesores preparados y la escasez de recursos económicos impidió que prosperasen tan nobles propósitos en la universidad de Zaragoza. A pesar de estas dificultades, durante los dos últimos decenios de siglo la universidad de Zaragoza se convirtió en una de las universidades españolas más concurridas y más «modernizadas». A partir de la reforma de los Estatutos en 1747, las autoridades académicas de Zaragoza habían ido introduciendo modificaciones hasta concluir en los Estatutos de 1786.

En el año 1779 tuvo lugar un hecho importante para la enseñanza de la filosofía en España: la implantación obligatoria del libro de texto de filosofía de Francisco Villalpando. El Consejo de 3 de noviembre de 1779 ordenaba que: «donde no se enseñe la filosofía por las *Institutiones* filosóficas del P. Francisco Jacquier ni la física por Musschenbroek, se estudie desde el curso próximo venidero por dichas *Institutiones* filosóficas, o por el curso del P. Villalpando». Esta orden significaba la introducción de la filosofía moderna en las Universidades españolas<sup>33</sup>. La universidad de Zaragoza aceptó la Orden, pero antes de ponerla en práctica recabó información de las demás universidades sobre la estimación que les merecía el texto de Villalpando. Parece ser que el texto de Villalpando fue implantado de forma oficial en Zaragoza al inicio del curso 1781. No se vuelve a tener noticias del texto en cuestión hasta el Claustro del 17 de agosto de

---

ros pertenecían a las clases pudientes, gozaban de becas en alguno de esos Colegios, y al finalizar los estudios podían continuar en la hospedería del Colegio hasta que ocupaban algún puesto oficial, según el escalafón. El peso de estos colegiales ante las autoridades académicas y ante los alumnos era grande. A los privilegios que ya tenían por ser becarios se unía la influencia a la hora de ocupar los principales puestos oficiales. Cfr. ELIOTT, J. H., «Las Universidades en Castilla, 1500-1700», en *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, 1982; Id., *Universidad y sociedad en la España moderna*, Madrid, 1981.

<sup>33</sup> Francisco de VILLALPANDO nació en Villalpando (León) el año 1740. Fue fraile capuchino y falleció en año 1797. Es el autor del libro de texto de filosofía: *Philosophia ad usum Scholae FF. Minorum S. Francisci Capuccin. Provinciae utriusque Castellae accommodata. In meliorem, concinnioremq; formam redacta, antiquis, obsoletisque opinionibus libera, ac Recentiorum inventis, tum pro ratione efformanda, tum pro verum naturalium cognitione adipiscenda, aucta et locupletata*. 3 vols, Madrid, 1777-78. El título del libro de Francisco JACQUIER es: *Institutiones philosophicae ad studia theologica accommodata*, Roma, 1749. Jacquier se muestra newtoniano en física y ecléctico en filosofía. Peter MUSSCHENBROEK: *Elementa physicae conscripta in usus accademicos*, Nápoles, 1751. Es un óptimo conocedor de la física de Newton, a quien había tratado personalmente.

1786, durante el cual D. Manuel Abadal, catedrático de Artes, presentó a los claustales un epítome del libro de Villalpando, escrito en forma de catecismo a base de preguntas y respuestas<sup>34</sup>. El resumen de Abadal fue aprobado por los consiliarios y catedráticos zaragozanos, quienes impusieron el estudio de la filosofía de Villalpando por la sinopsis de Abadal con carácter obligatorio. De esta forma, los jóvenes estudiantes de Artes adquirirían una preparación más sólida desde el punto de vista científico<sup>35</sup>. El texto de Villalpando, en forma resumida por Abadal, lo estudiaban los alumnos de Artes a lo largo de tres Cursos (dialéctica y lógica mayor, metafísica-ética y física) dedicando a tal fin tres horas diarias (8-9, 10-11, 2-3). La filosofía tenía carácter obligatorio para ingresar en las otras Facultades.

Pasado algún tiempo, el mismo Abadal redactó una lista de 52 Cuestiones y materias (16 para el primer año, 7 para el segundo y 16 para el tercero) entresacadas del epítome y con el fin de ayudar a los alumnos a preparar los exámenes. El Claustro las aceptó como instrumento de trabajo en el Pleno de 10 de octubre de 1786. La lista quedaba abierta a posibles incorporaciones de otras cuestiones. El contenido de las tres primeras cuestiones, sobre el carácter social del hombre, era éste:

- 1.<sup>a</sup> «Existe una falsa fábula que dice que los hombres vivieron durante mucho tiempo como animales irracionales. Como quiera que el hombre es un animal social y político, no ha existido intervalo entre el hecho de existir y el ejercicio de hablar y de relacionarse socialmente».
- 2.<sup>a</sup> «Todos los hombres son libres por naturaleza, pero no son inmunes al peso de la ley y de la autoridad».
- 3.<sup>a</sup> «El legislador humano puede imponer leyes que obliguen en conciencia».

La implantación del libro de Villalpando significó para la filosofía española un giro fundamental, al quedar ésta orientada hacia los temas más candentes de la filosofía moderna (gnoseología, filosofía natural y ética), en detrimento de los temas clásicos, como la ontología, la psicología racio-

---

<sup>34</sup> ZAMORA SÁNCHEZ, G., *Universidad y filosofía moderna. La labor reformista de Francisco Villalpando*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1989, p. 204.

<sup>35</sup> «...que éste, siendo ya catedrático de filosofía al tiempo que aquella Universidad (obedeciendo las acertadas resoluciones del Consejo) había determinado se enseñase en sus escuelas por la obra del P. Francisco Villalpando, no pudo mirar con indiferencia la sólida instrucción de la juventud puesta a su cargo, desmayada para emprender un nuevo estudio no menos útil que profundo; desde luego procuró instruirse en los conocimientos necesarios a las matemáticas, a fin de explicar a sus discípulos el P. Villalpando; y, no contento con unos progresos regulares, los facilitó mayores, trabajando un compendio, o sinopsis de la obra del referido Villalpando, logrando, de esta suerte, hacer claros y perceptibles a los jóvenes sus principios y durables sus conocimientos...». (Informe del rector de la Universidad de Zaragoza sobre Abadal). Cfr. Zamora, G., *o. c.*, p. 206.



nal y la teodicea). El resumen del libro de Villalpando por Abadal estuvo vigente en la universidad de Zaragoza durante veinte cursos, es decir, hasta la conclusión del curso 1798-99, en que se volvió de nuevo a las *Institutiones* filosóficas de Francisco Jacquier.

Pocas son las referencias que se han conservado en relación con el estudio de la filosofía en la universidad de Zaragoza a lo largo de estos veinte años. Consta que el marqués de Ayerbe, en calidad de regidor de las clases nobles de esta ciudad y de informante para la cátedra de filosofía, presentó al Consejo de Castilla una recomendación para que fuera aumentado el cuestionario de ética en el temario de las oposiciones. En repetidas ocasiones se recuerda a los catedráticos la prohibición de dictar en clase a los alumnos. También encontró eco en la universidad de Zaragoza la gran cuestión filosófica de aquel momento en Europa: la lucha de las Facultades. La autonomía de la razón, afirmada plenamente por Kant, implicaba que la filosofía se deshacía del carácter propedéutico que había tenido hasta entonces y se convertía en un saber completo en su género y se igualaba con las demás Facultades.

Distinta suerte corrió en la universidad de Huesca la Orden ministerial de implantar «el libro de Villalpando o de Jacquier». La Universidad Sertoriana era una de las universidades más tradicionalistas de España. La respuesta de los mandatarios oscenses fue ésta:

«Consejo en la ciudad de Huesca, a 17 de junio de 1780... Acordó también el consejo que, en razón de no parecer útil, ni adaptable a esta escuela la enseñanza de la filosofía por el P. Villalpando, por varias razones que se han tenido presentes, se represente al supremo Consejo exponiéndole las dichas razones, a fin de que les releve de la enseñanza de la filosofía por el expresado doctor.»

En consecuencia, la Universidad oscense continuaría usando la *Summa Theologica* para el estudio de la Teología, y el manual del dominico Goudin para el de la Filosofía, debido a los resultados tan positivos que dicho libro de texto había dado entre los estudiantes de Huesca<sup>36</sup>. Igualmente, el Claustro oscense alegó razones para no implantar en su universidad el libro de texto de Francisco Jacquier, señalando: a) la poca atención que Jacquier dedica al tratado de los predicamentos y predicables, que resultaba importantísimo para las oposiciones de filosofía; b) Jacquier se ocupa con amplitud de cuestiones prolijas y difíciles de aritmética, matemáticas y geometría, y se olvida de la física (escolástica), importantísima para las

---

<sup>36</sup> «Desde aquel tiempo se ha acreditado un singular aprovechamiento en los cursantes, pues los que siguen en lo sucesivo jurisprudencia canónica y civil hallan en dicho autor la instrucción suficiente para raciocinar en las frecuentes disputas de oposiciones; y los que caminan por la teología, que es la mayor parte de los cursantes, unos principios seguros, y conexos con los que establece el Angélico Doctor en la Suma Teológica», en ZAMORA, G., *o. c.*, p. 213. Antonio GOUDIN, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*. Coloniae Agripinae, 1693. Este libro estaba en desuso en la mayoría de las Universidades.

oposiciones de filosofía; c) la experiencia confirma que en cuantas partes se han dado dichas *Instituciones*, se ha advertido el poquísimos aprovechamiento de los discípulos; y, si lo han querido repetir otro trienio, han quedado desiertas las aulas o estudios. Así, pues, el texto de Jacquier resultaba a los dirigentes oscenses demasiado pobre en cuestiones clásicas del peripato y excesivo en temática moderna<sup>37</sup>.

Las autoridades académicas oscenses no se contentaron con estas razones, sino que añadieron otra mucho más grave. A su juicio, Villalpando era un «molinista». Esta acusación agravaba enormemente el problema, puesto que, a raíz de la expulsión de los jesuitas, había sido prohibida la enseñanza de las ideas filosóficas sostenidas por los miembros de la Compañía de Jesús<sup>38</sup>. Ante esta razón, el Consejo de Castilla permitió que la universidad de Huesca pudiera continuar rigiéndose por sus propios Estatutos, en los que la filosofía tomista era omnipresente.

Pero, no todo fue conformismo en la universidad oscense, porque en medio de aquel ambiente inmovilista se alzó en 1785 la voz de su rector D. Victorián Villava contra el monolitismo de la filosofía peripatético-escolástica en dicha universidad. A juicio de su rector, «sin los principios de una buena filosofía, entra la juventud muy desprovista en las demás ciencias» (*Carta de 6 de junio*). Además, esta filosofía, convertida en un puro juego verbal por los defensores de las distintas «opiniones», «hace(n) a los estudiantes tercos, pero no ilustrados». El rector Villava criticó también la inveterada costumbre de dictar en clase a los alumnos, porque de este modo se valían los antiguos para inocular a sus discípulos «todas las sutilezas y superficialidades que ellos aprendieron de sus maestros». Y concluye con estas tremendas palabras:

(la Universidad de Huesca es) «la única universidad de España, que vergonzosamente se mantiene en el antiguo y perjudicial uso de hacer perder el tiempo a los cursantes, empleándolos horas enteras en escribir lo que podían estudiar»<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, o. c., p. 213-214.

<sup>38</sup> Si ha de seguirse, según los estatutos, la doctrina de santo Tomás, «no puede el catedrático de artes enseñar ni defender las conclusiones del P. Villalpando en el tomo tercero, página 181 y 182; allí afirma que en las causas naturales y necesarias es ociosa la determinación física de Dios para obrar, y que en las causas libres de ningún modo se ha de admitir la determinación o moción física de Dios, por ser ofensiva a la bondad divina, y destructiva de la libertad humana». «Estas conclusiones las defendieron con el mayor esfuerzo los autores jesuitas mientras vivieron, singularmente desde el tiempo del P. Luis de Molina, oponiéndose al Angélico Doctor santo Tomás, que defiende con las más sólidas, claras y penetrantes razones la física determinación de Dios». Ahora bien, en el supuesto de que haya que enseñar esa teoría, «no podrán los profesores omitir ver esta doctrina por autores jesuitas para la explicación, enseñanza y aprovechamiento de los discípulos, que es lo que prohíbe S.M. (Dios guarde) por su real cédula de 12 de agosto de 1768, dirigida a esta Universidad y a todas las de España». cfr. ZAMORA, G., o. c. p. 214.

<sup>39</sup> ZAMORA, G., o. c., pp. 212ss.

Villava pide al Consejo que, a partir del curso 1785-86, se explique la filosofía «por autores aprobados y cursos impresos, sin dar oídos a representaciones fútiles de los que quieran oponerse». Igualmente, propone a dos profesores de su confianza para ocupar las cátedras vacantes de filosofía, «los cuales, por su ilustración, obedecerán no solamente con sumisión sino también con gusto».

De este breve recorrido por las Universidades aragonesas destacamos dos hechos: 1.º La implantación del texto de Villalpando se enmarcaba en el programa ilustrado de modernizar la Enseñanza Superior, uniendo filosofía y ciencia como un todo, y dando un carácter más práctico a la enseñanza de la filosofía. 2.º Las universidades de Zaragoza y de Cervera fueron las que menos resistencia pusieron a la introducción del texto de Villalpando en sus Planes de Estudio, y las que por más tiempo lo tuvieron en activo<sup>40</sup>. Este dato viene a confirmar el buen nivel académico que había alcanzado la universidad de Zaragoza a finales del siglo XVIII<sup>41</sup>.

## 6. EL COLEGIO DE NOBLES DE CALATAYUD

La vida cultural aragonesa del siglo XVIII tuvo en el Colegio de Nobles de Calatayud un importante foco de creación filosófico-científica<sup>42</sup>. De Cervera partió un influjo renovador que se extendió por otros colegios jesuíticos catalanes, aragoneses, valencianos e insulares, que continuó después de la salida de los jesuitas y se propagó en la misma Italia, destino de los expulsos<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> En Zaragoza duró hasta el final del Curso 1798-99, y en Cervera terminó en el Curso 1801-1802.

<sup>41</sup> En el decenio de 1780-90, la Universidad de Zaragoza contó con 1950 alumnos, superando en número a las de Salamanca, Alcalá y Valladolid. Estas expectativas tan halagüeñas se frustraron una vez más por falta de dinero. Un ejemplo: en el año 1776, el consejo comunicó al claustro la orden que había recibido de la Real Audiencia de embargar las anualidades que guardaba aquella junta, a costa del salario de los catedráticos «a fin de reparar el pretil del Ebro». Cfr. *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Madrid, Ed. Nacional, p. 229.

<sup>42</sup> El Seminario de Nobles de Calatayud, construido enfrente del otro colegio que tenían los jesuitas desde finales del siglo XVI, comenzó sus actividades el 8-XII-1752. Su actividad duró 15 años, hasta la expulsión de los jesuitas (1767). Aquí estudió Leandro Fernández de Moratín. El Colegio disponía de un Museo arqueológico y numismático. Cfr. FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *o. c.*, p. 161.

<sup>43</sup> BATLLORI, M., *La cultura hispano-italiana en los jesuitas expulsos*, Madrid, Gredos, 1966; VILA, F., *Reseña histórica, científica y literaria de la Universidad de Cervera*, 1923. En las aulas de la Universidad cervariense destacaron algunos aragoneses. Así, Mariano Ambrosio de Escudero y Claver, natural de Azara y arcipreste de Ager, fue nombrado por Carlos IV Canciller de esta Universidad, permaneciendo en el cargo durante 14 años (1789-1803). El jesuita Blas Larraz, nacido en Zaragoza el año 1721, fue un prestigioso orador y enseñó retórica y filosofía en esta Universidad. Siendo Provincial de los jesuitas de Aragón le tocó sufrir la expulsión de la Compañía por orden de Carlos III. Murió en Ferrara el año 1796. El sacerdote D. Manuel

Entre los jesuitas procedentes de Cervera que dejaron mayor huella en el Colegio de Nobles de Calatayud figura el mallorquín padre Bartolomé Pou y Puigserver (1727-1802), autor de la obra *Theses bilbilitanæ. Institutionum historiae philosophiæ libri XII*, Bilbili, 1763 (Tesis bilbilitanas. Doce libros de Instituciones de historia de la filosofía), considerada por muchos como la primera Historia de la filosofía publicada en España<sup>44</sup>. Existe la fundada sospecha de que el padre Pou fuera a parar a Calatayud para purgar con esta especie de «destierro» sus críticas al conservadurismo de algunos jesuitas. Su maestro y amigo, José Finestres, escribió que el padre Pou se resistía a publicar sus *Theses* «por quedar expuesta su conducta a murmuraciones de los rancios». «Creo que no ha faltado oposición a la edición de sus *Theses*»<sup>45</sup>.

La Facultad de Humanidades y Filosofía de la universidad de Cervera se había nutrido de profesores formados en el Colegio de Nobles de Cordelles (Barcelona), famoso por el cultivo de las humanidades clásicas, al frente del cual estaban los jesuitas. De aquí salió el gran humanista catalán D. José Finestres, quien a pesar de su condición de laico se convirtió en el alma del grupo de jesuitas neo-humanistas de Cervera. Este neohumanismo español se enmarca en el proyecto renovador de la cultura española iniciado a finales del siglo XVII. Si los humanistas del Renacimiento reaccionaron contra la «barbarie escolástica» y propusieron en su lugar una vuelta a los valores estilísticos y vitales de la Antigüedad clásica, del mismo modo estos neo-humanistas españoles reaccionaron contra la barroquización de nuestra cultura, ampulosa y huera, proponiendo un modelo de cultura basado en la erudición y el Buen Gusto, sinónimo de renovación, modernización de los saberes y, por supuesto, de buen estilo literario.

El padre Bartolomé Pou, destacado humanista, tomó como materia de su trabajo renovador y crítico la Filosofía. Por eso comienza sus *Theses* con una autocrítica de la Filosofía Española, cuyo retraso respecto de la filosofía de otros países europeos la achaca a nuestra falta de estudio de la cul-

---

Joven y Trigo (Arándiga, 1710-1784), se presentó en 1735 a las oposiciones para la cátedra de Vísperas de Teología de Escoto, ocupando más tarde la de Prima durante 22 años. Fue un brillante orador y representó a la Universidad como Diputado en Cortes. Por último, cabe destacar la labor que realizaron los hermanos Ibarra (Manel y Joaquín) como impresores oficiales de la Universidad. «Mérito de esta imprenta fue, no sólo el haber publicado desde sus principios muchísimos libros de elegante presentación, sino también el haberse procurado caracteres griegos y hebreos por los esfuerzos de Finestres, cuando en pocas partes de España eran conocidos».

<sup>44</sup> Bartolomé Pou residió en el Colegio de Calatayud durante los años 1760-63 como profesor de filosofía. Cfr. *Las tesis de Calatayud*. Introducción y notación de textos clásicos por Alexandre Font Jaume. Selección y notas de Sebastià Trias Mercant, Barcelona, PPU, 1992. El padre Pou escribió también *Dialecticorum libri octo*, Bilbili, 1761. Un antecesor suyo en la cátedra de filosofía, el padre Bru Martí, escribió *Theses philosophicæ*, Bilbili, 1760.

<sup>45</sup> José FINESTRES Y MONSALVO (1688-1777) fue el animador y formador del grupo de humanistas de la Escuela cervariense.

tura clásica (lenguas y civilización), a la vez que hace una encendida defensa de los filósofos españoles, inferiores en número a los que existen en otros países, pero iguales en cuanto al valor de sus ideas<sup>46</sup>.

El padre Pou no es un filósofo ni un historiador de la filosofía en el sentido convencional de la palabra. Bartolomé Pou es un neohumanista y, como tal, ve la filosofía desde una concepción humanista de la cultura. Si él escribe de filosofía, no es porque sienta que él es un filósofo al estilo de los que había en Cervera o en otras partes de Europa, sino porque ve la historia de la filosofía como un compendio de saberes o erudición; y si escribe su historia de la filosofía en latín, no es por conservadurismo o escolasticismo, sino porque en su programa renovador de la cultura figura el latín como la lengua universal y culta por excelencia, imprescindible para llegar a conocer lo que somos. Por eso escribe el padre Pou en un latín culto: el latín de Cicerón, de Séneca, de los Santos Padres, etc. El latín que nos abre el acceso al conocimiento y al disfrute de los grandes ideales estéticos, morales y religiosos de aquellos personajes excepcionales de la Antigüedad.

En sus escritos y en su magisterio docente, el padre Pou se comportó como un verdadero filólogo. Así lo expresó a Finestres en una carta escrita desde Calatayud: «sobre el gusto de mis discípulos, tengo el consuelo de ver que hacen coro aparte, que no son de la *schola*, que van afanados en buscar libros de buen gusto, que son antes *filólogoi* que *filósofoi*, según son los filósofos del día»<sup>47</sup>.

A juicio del padre Pou, la renovación de la filosofía española debía comenzar con la filología, porque aquella adolecía de un exceso de formalismo y sistematización, y se expresaba en un latín inculto. En definitiva, la filosofía española y toda la escolástica en general había perdido su razón de ser al alejarse de la realidad, de la vida humana, del lugar donde tuvo su origen la filosofía. «Yo desprecio la filosofía ayuna, árida, lánguida, seca y bárbara»<sup>48</sup>. Y en otro lugar de las *Theses* repite la misma idea: «Me atestiguo lo más íntimo de mi conciencia que no adelantamos a partir de las ideas universales, sino, por el contrario, de las singulares, si es que algo adelantamos»<sup>49</sup>.

Una idea básica del Humanismo fue la historicidad del ser humano. Desde que el hombre existe, éste ha ido dejando la huella de sus distintas

---

<sup>46</sup> «Pues no dudo de que quien tenga los oídos afinados para el latín encontrará... que en los escritores españoles hay algo de grosero y de provinciano. Reconozco el sublime pensamiento de los nuestros, pero veo que por lo general está excesivamente embrollado, sin la claridad y la simplicidad de los latinos...». Cfr. TRÍAS MERCANT, S., *o. c.*, pp. 12-13.

<sup>47</sup> TRÍAS MERCANT, *o. c.*, p. 11.

<sup>48</sup> *Ibid.*, *o. c.*, p. 15.

<sup>49</sup> *Ibid.*, *o. c.*, p. 21

formas de sentir, de imaginar, de pensar. La verdad, que se supone fue revelada al hombre en una época inmemorial, la han ido transmitiendo las sucesivas generaciones a través de distintos medios, como la escritura, esa especie de registro insonoro del *logos* racional y verbal. Por eso adquirió tanta importancia entre los humanistas el texto escrito como materialización histórica de la verdad. Pues bien, esa verdad histórica, concreta que los hombres de cada cultura vivieron como un todo o sentido total de la existencia, es la que interesa conocer ahora. La verdad humana no es abstracta, intemporal, sino bien concreta. La erudición (conocimiento de las lenguas, geografía, historia, instituciones, etc.) es la puerta que da acceso al conocimiento de la Antigüedad como depósito de la verdad.

Las *Tesis Bilbilitanas* del padre Pou configuran una Historia de la filosofía escrita con una metodología que tiene más de cultural que de cronológica o filosófica. Es decir, Pou desarrolla la trayectoria de la filosofía, desde su origen hasta la actualidad, según ámbitos epistémicos de conocimiento. Clasifica históricamente la filosofía en filosofía sacra, bárbara, griega, latina, árabe, escolástica y *novator* (*I.ª parte, cap. III, 1*). Además, la exposición biográfica y doctrinal de los filósofos se rige por el criterio de la «memorabilidad» o antigüedad, y en la dignidad de los autores reseñados. Serán explicados en la Historia, «la vida y la doctrina de todos los filósofos que bien por su misma antigüedad..., bien por la dignidad de su notable sabiduría, se hayan procurado un nombre grande y digno de recordar» (*I.ª parte, cap. III, 1*)<sup>50</sup>. De acuerdo con estos criterios, el padre Pou considera que la filosofía es una actividad ínsita en la naturaleza del hombre y que impulsa al hombre a preguntarse por las dos cosas más dignas: Dios y el propio hombre, indagando «las causas por las que las cosas, tanto divinas como humanas son lo que son»<sup>51</sup>. Al ser Dios el objeto del conocimiento humano, resulta legítimo pensar que ha sido Dios mismo quien ha concedido al hombre la actividad filosófica. «Toda la filosofía podría llamarse, en cierto sentido, sacra»<sup>52</sup>.

Dios no concedió a los hombres los conocimientos filosóficos (los sistemas filosóficos) sino la actividad, el filosofar, origen de tantas y tan variadas filosofías, desde las filosofías antdiluvianas hasta las filosofías actuales: «Fácilmente se desarrollará luego la trayectoria de la filosofía desde la sagrada hasta la actual a través de los filósofos bárbaros, griegos y latinos, cristianos, judíos, árabes, escolásticos y *novatores*»<sup>53</sup>. La actividad filosófica, como todo lo humano, ha sufrido los avatares del tiempo, pero no ha perecido porque su origen es divino. Entre las crisis sufridas por la filoso-

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, o. c., pp. 30-31.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, o. c., p. 66.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, o. c., p. 88.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, o. c., p. 24.

fia, una de las más graves se debió a los árabes: «La escuela de Arabia, servil, vocinglera, bárbara y sofista»<sup>54</sup>. Los humanistas, en general, no apreciaron el pensamiento musulmán.

A partir del siglo XII la filosofía se recuperó dando lugar a la gran escolástica cristiana. Una vez superados los excesos en que cayeron muchos escolásticos entregándose a un tipo de lógica formal y abstracta, la filosofía ha vuelto a ser «restituida» gracias a algunos filósofos de la Compañía de Jesús y de otras órdenes religiosas. El padre Pou ve en el sincretismo filosófico («*aliū eclecticam, nos sincreticam nominamus*») la filosofía ideal, porque une lo antiguo con lo nuevo.

Para la filosofía española, las *Theses bilbilitanae* del padre Bartolomé Pou tienen valor historiográfico, pues no sólo es la primera Historia de la filosofía escrita en España, sino también la primera *Historia de la filosofía española*. Tras rechazar las críticas infundadas contra los filósofos españoles, el padre Pou establece lo que a su juicio constituye el elemento definitorio de la filosofía, y coloca a algunos filósofos españoles en el devenir histórico de la misma. El humanista mallorquín no mira con beatería nuestra historia, pero tampoco transige con la falta de veracidad histórica de algunas críticas hechas contra la cultura española.

Al referirse el padre Pou al filósofo hispano-musulmán Ibn Tofayl, trae a la memoria el recuerdo de un antecesor suyo, jesuita y profesor del Colegio de Calatayud, el padre Baltasar Gracián, acerca del cual hace la siguiente reflexión:

«Este libro (*Hayy Ibn Yaqzan*) fue traducido al latín por Pocoke con el título de *Philosophus autodidactus* en el año 1671. A imitación suya, me parece a mí, que Gracián, de la Compañía de Jesús, concibió su *Andrenio* en el libro que tituló *Criticón*<sup>55</sup>.»

Más que filósofo, el padre Bartolomé Pou fue un filólogo. Como filósofo, «Pou no es un innovador, ni siquiera un renovador. Más bien es un pre-neoescolástico»; pero, como filólogo, su nombre permanecerá unido al brillante grupo de neohumanistas cervarienses que tanto hicieron por la cultura española, dentro y fuera de nuestras fronteras, en uno de los momentos más difíciles de nuestra historia moderna<sup>56</sup>.

## 7. ANDRÉS PIQUER ARRUFAT, MÉDICO-FILÓSOFO

La figura del «médico-filósofo» tiene profunda raigambre en la tradición médica española. Aragón es, posiblemente, la región que más ejem-

<sup>54</sup> *Ibid.*, o.c., p. 143.

<sup>55</sup> Emilio GARCÍA GÓMEZ descubrió otra fuente más verosímil como origen de las primeras páginas del *Criticón*. Cfr. «Un cuenta árabe fuente común de Abentofail y de Gracián», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XLVIII, 1926.

<sup>56</sup> TRIAS MERCANT, S., o.c., p. 25.

plos de médico-filósofo puede presentar: Miguel Servet, Andrés Piquer, Santiago Ramón y Cajal, Pedro Laín Entralgo. En este apartado nos vamos a ocupar de Andrés Piquer, médico aragonés que se dedicó a la filosofía por exigencias de la propia Medicina. En efecto, Piquer se encontró con una Medicina poca experimental. En la universidad de Valencia se enseñaba aún el sistema «galénico-arábigo» o la medicina aristotélica de Galeno. «Galeno sentó por principios de sus discursos los que sacó de la filosofía de Aristóteles, por donde en su Medicina no se oyen otras máximas que las de calentar, enfriar y otras a este modo». Pero «haciendo esto el médico no es racional, aunque diga Galeno lo que quiera»<sup>57</sup>. Así pues, los principios de la Medicina no son los razonamientos especulativos basados en la teoría hilemórfica de Aristóteles sino la observación y la experimentación de la naturaleza humana, como dijo Hipócrates, «el Príncipe de la Medicina verdadera». Según esto, la Medicina debe aprender de la filosofía moderna la base empírica de nuestros conocimientos. Así fue como Andrés Piquer se fue adelantando en el campo de la filosofía, llegando a ser la «figura de máximo relieve dentro de la mediocridad amorfa de nuestra filosofía del siglo XVIII»<sup>58</sup>.

La producción científico-filosófica de Andrés Piquer es abundante. Atendiendo al contenido, sus obras se dividen en *Médicas y Filosóficas*. Piquer escribió también Informes y Dictámenes, Discursos, Traducciones, Comentarios y Monografías varias. De estas obras, unas fueron publicadas directamente por el propio Andrés Piquer, y otras son Obras Póstumas, a las que hay que añadir los manuscritos inéditos. Andrés Piquer albergó la esperanza de poder escribir un tratado sobre cada una de las materias, pero su vida fue relativamente breve (61 años) y no pudo llevar a cabo su proyecto. De las cuatro partes de la Filosofía, el aragonés escribió la Lógica (dos versiones), la Física (incompleta), la Filosofía Moral y sus reflexiones sobre la Religión. Dejó en proyecto la Metafísica, que debía tratar sobre Dios, los ángeles y el alma racional o animástica.

Para enmarcar en sus justos términos la actitud filosófica de Piquer se ha de tener en cuenta que él sólo aspiró a ser un médico eficaz, pero debido a su formación humanística y religiosa, puso su saber en la búsqueda del bien físico y moral del hombre. Por eso, Andrés Piquer no comienza a filosofar planteando dudas o recortando los límites del conocimiento humano, sino convencido de la existencia de la Verdad, la cual se nos da a los seres humanos refractada en múltiples verdades. El objeto de la filosofía, escribe Piquer, es el conocimiento de la verdad en toda su extensión: divina, humana y mundana. Un objetivo tan amplio convierte a la filosofía en una sabiduría.

---

<sup>57</sup> PIQUER, A., *Las obras de Hipócrates*,

<sup>58</sup> MINDÁN MANERO, M., *Andrés Piquer. Filosofía y Medicina en la España del siglo XVIII*, Zaragoza, Librería General, 1991, p. 9; SANVISENS MARFULL, A., *Un médico-filósofo español del siglo XVIII: el doctor Andrés Piquer*, Barcelona, Inst. Luis Vives, 1953; AYALA, J. M., *Piquer*, Madrid, Ed. del Orto, 1996.



a) *La física*

Andrés Piquer acostumbraba decir que «el médico empieza donde acaba el físico». En su primera obra, titulada *Medicina vetus et nova* (Antigua y nueva Medicina), escrita apenas salido de las aulas universitarias (1734), Piquer declara que la ciencia médica no tiene nada que ver con la metafísica, sino con la física. Ahora bien, la física válida en aquellos momentos era el mecanicismo atomista<sup>59</sup>. Once años más tarde Piquer publica su segunda obra, esta vez en castellano, proponiendo el mecanicismo como base teórica de la Medicina: *Física moderna, racional y experimental* (1745)<sup>60</sup>. En Medicina el mecanicismo recibe el nombre de *iatromecanicismo* (*iatros* significa médico/arte de curar) y de *iatroquímica* (el cuerpo es una máquina constituida por sólidos y líquidos). Estas ideas las desarrollará nuevamente en *Tratado de las calenturas según la observación y el mecanismo* (1751).

Piquer divide la *Física* en cinco partes, de las cuales tienen interés para la filosofía las relacionadas con la composición de los cuerpos y con la causa del movimiento. Respecto a la primera cuestión, Piquer admite la existencia de la «*materia prima*»: divisible, impenetrable, extensa y corpórea. La diferencia de los cuerpos procede de la *forma de combinarse* que presenta la *materia primera* en cada cuerpo. Ésta está compuesta de «partecillas», cuya magnitud y proporción posibilitan que se formen «texturas» o combinaciones que dan lugar a la gran variedad de formas corporales que observamos. En términos actuales, diríamos que esas *texturas* equivalen a las estructuras de los cuerpos, origen de la igualdad y diferencia existente entre los mismos. Con esta explicación Piquer desecha la teoría de la formación de los cuerpos a través de las formas sustanciales, excepto en el caso del hombre, cuya alma racional es forma sustancial del cuerpo humano. El movimiento es la causa de las operaciones de la naturaleza, el cual se rige por las férreas leyes establecidas por Dios. El movimiento es una manera de ser de los cuerpos. La causa del movimiento es Dios, pero

---

<sup>59</sup> El título de la obra es: «*Medicina vetus et nova*» es una clara muestra del sentido ecléctico del neohumanismo español. Piquer rompe solamente con la parte inservible de lo antiguo, en este caso, la física aristotélica, pero no con toda la filosofía de Aristóteles.

<sup>60</sup> «La he escrito en lengua española, porque deseo que la entiendan todos, y porque juzgo que nuestra lengua a ninguna otra cede en limpieza, abundancia y fuerza de expresión. He puesto también especial cuidado en explicar principalmente lo que sobre esto han escrito los filósofos de estos últimos tiempos, porque la Física aristotélica se enseña en todas las universidades y claustros de España, y son muchos los autores españoles que la tratan con extensión. Mas no hemos visto hasta ahora la Física experimental de los modernos escrita en lengua común, ni con la extensión necesaria para instruirse en ella. No pretendo por esto hacer creer que todo lo que hay en esta obra es nuevo, pero lo son muchas cosas, así de las que pertenecen a los experimentos como a las opiniones. Por esto la nombro Moderna, y por seguir el común uso de los hombres de letras, que suelen llamar Nueva a aquella Física que se ha introducido o innovado de algunos años a esta parte, y sus máximas no suelen conformarse con la Física aristotélica de las Escuelas, la cual justamente puede decirse Antigua» (Prólogo).

actúa a través de causas segundas, que son todos los cuerpos, cada uno de los cuales actúa según su propio modo de ser. Para explicar algunos fenómenos físicos, como las fermentaciones, las aportaciones, el movimiento de los fluidos, etc., Piquer acude a la existencia del *éter*, a través del cual se propaga el movimiento sin que lo percibamos.

Andrés Piquer no fue un mecanicista materialista. Piquer era consciente de que las leyes generales de la física no explican los fenómenos particulares de la vida, por ejemplo, «el tipo de leche que crean las parturientas», a no ser que se admita la existencia de un principio vital extramecánico, el alma humana, que actúa como forma substancial del cuerpo. Es la única concesión que hizo Piquer a la filosofía substancialista de Aristóteles.

En los últimos años de su vida Andrés Piquer renunció del todo a los planteamientos mecanicistas debido al sistematismo o apriorismo que encerraban, y para alejarse definitivamente de toda sospecha de materialismo. Piquer no tuvo tiempo para redactar la segunda parte de su *Física Moderna*, tal como había deseado, pero las modificaciones antimecanicistas las dejó consignadas en otros trabajos, entre ellos *Discurso del Mecanismo* (1768).

#### b) *La medicina*

Andrés Piquer trasladó su residencia a Madrid al ser nombrado Médico de Cámara de S. M. (1751). Esto supuso para él un cambio profundo en su manera de pensar. La última obra escrita en Valencia fue *Tratado de las calenturas, según la observación y el mecanismo* (1751). La primera obra que publica en Madrid lleva el siguiente título: *De medicinae experimentalis praesentia* (Excelencia de la medicina experimental, 1752). En ella ataca sin contemplaciones el *iatromecanismo* y defiende el *antisistematismo*. Esta postura quedó reflejada también en las reediciones de *Medicina vetus et nova* a partir de la tercera edición (1758), y del *Tratado de las calenturas*, segunda edición (1760), de la que eliminó el subtítulo «según la observación y el mecanismo». En ambas obras expuso los fundamentos de su nueva actitud filosófica: el *empirismo racional* basado en la observación.

Hacia algún tiempo que entre los científicos españoles se había extendido la *mentalidad antisistemática*, conocida filosóficamente como *empirismo*. Los mentores intelectuales fueron los miembros de la *Alte Wiener Schule* (Giovanni Battista Morgagni, Albrecht von Haller) y el ya mencionado Thomas Sydenham, más los escritos hipocráticos, estimados como modelos de observaciones clínicas. Piquer publicó, de acuerdo con la nueva orientación empirista, *Las obras de Hipócrates más selectas* (1757-1770), en las que brilla a igual altura el Piquer humanista y el Piquer científico. El médico aragonés colocó a tres columnas el texto griego, latino y castellano, ilustrándolo con observaciones prácticas de los autores antiguos y modernos no escolásticos. En la Prefación al primer volumen (1757) expo-

ne Piquer su postura antisistemática, es decir, anticartesiana o antiapriorística, porque la medicina es una ciencia esencialmente empírica:

«La principal diferencia que la juventud debe notar entre estos dos príncipes de la medicina consiste en que Hipócrates nada estableció que no lo fundase en observaciones bien hechas, y Galeno lo más de su medicina lo funda en razonamientos filosóficos; con que del uno al otro hay la diferencia que se halla entre un filósofo experimental y un sistemático. De ahí dimana que la medicina de Hipócrates es perpetua, porque lo son las leyes de la naturaleza que tiene por objeto; la de Galeno es mudable y poco constante, como lo son los razonamientos sistemáticos de la filosofía<sup>61</sup>.»

Ahora bien, esto no significa que Piquer quite importancia a la medicina teórica, porque la medicina, para ser ciencia, necesita ser racional. Observación, experimento y experiencia son los tres pilares de la medicina piqueriana. La observación es el principio y el punto de partida, y equivale a la percepción sensorial mediante la cual nos formamos las imágenes y las ideas de las cosas. El experimento es el hecho natural que observamos por los sentidos y se pinta en la imaginación. Consiste en una operación de la naturaleza o un efecto de la misma. La experiencia es el conocimiento racional que tenemos de una cosa o fenómeno natural deducido de las observaciones y experimentos. En este sentido, el método piqueriano ni es un experimentalismo puro, porque Piquer desconfía de los experimentos hechos en los laboratorios, ni es un empirismo puro, porque Piquer hace intervenir la razón para abstraer lo permanente que encierra la experiencia y reducirla a máximas y leyes generales. Entre el apriorismo de los sistemas y el empirismo de los sentidos está el *experimentalismo*, que combina observación y razón; pero el experimentalismo piqueriano no es el experimentalismo moderno de los laboratorios, que siempre le parecieron a Piquer artificiosos por su alejamiento de la información de los sentidos, única fuente de la verdad: «¿Qué ventajas hemos sacado hasta ahora de las máquinas, del barómetro, del termómetro, ni qué observaciones fijas nos han dado sobre el modo de obrar de la naturaleza?»<sup>62</sup>. En este punto Piquer parece aproximarse a la inducción baconiana. Francis Bacon y Andrés Piquer coinciden al afirmar que el objeto de la ciencia no es el conocimiento de las esencias de las cosas (o de las enfermedades), sino la descripción de los fenómenos físicos con objeto de establecer correspondencias generales entre ellos. Sin embargo, esta intuición científica no cuajó en una teoría científica moderna porque a los dos les faltó fe en los sistemas operativos y en la ciencia matemática, convertida definitivamente en el lenguaje de la ciencia moderna. En este sentido, tanto Francis Bacon como Andrés Piquer son dos pre-modernos.

---

<sup>61</sup> PIQUER, A., *Lógica*, 1771, p. LXXIII.

<sup>62</sup> ID., *Las obras de Hipócrates*, 1757, Prefación XXXIV.

c) *La lógica*

La inclusión de Andrés Piquer en la Historia de la filosofía española está motivada principalmente por ser el autor de un tratado de Lógica que, en palabras de Menéndez Pelayo es «la mejor, la más razonable y más docta del siglo XVIII»<sup>63</sup>.

La primera edición de la *Lógica* data del año 1742, cuando Piquer contaba 36 años de edad. Hacía un año que el médico aragonés había entrado en el ámbito de la influencia social e intelectual de Gregorio Mayans, quien tuvo la gentileza de escribir la *Aprobación*. Andrés Piquer tituló la obra: *Lógica Moderna*, siguiendo la línea de sus dos obras anteriores: *Medicina vetus et nova* (1735) y *Física moderna racional y experimental* (1745). El significado de la palabra «moderna» aplicado a la *Lógica*, lo aclara Mayans en la *Aprobación*: «Pues bien examinada su lógica es aristotélica, a la que añade el modo de explicarla, que es el que le da el atributo de moderna».

La *Lógica Moderna* lleva este subtítulo: *Arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón*. El parecido con el título de la conocida obra de Descartes, *Discurso del Método para conducir bien la razón y encontrar la verdad en las ciencias*, y de la Lógica de Port-Royal, *La Logique, ou l'Arte de penser, contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement* (Paris, 1662), parece fuera de duda. Ello no quiere decir que Piquer sea un cartesiano. Ambos son modernos, pero por distintos motivos. Descartes puso entre paréntesis la tradición filosófica para crear una filosofía nueva, mientras que Piquer no necesitó romper con la tradición para ser moderno. «De ninguna manera pues, escribe Mayans, se opone a la antigua; y los que lo han intentado hasta hoy han manifestado no haberla entendido, ni aun estudiado».

En las primeras líneas del Prólogo expone Andrés Piquer la orientación criteriológica y metodológica de su *Lógica Moderna*. Por una parte, Piquer busca establecer un criterio para distinguir la verdad del error, tanto a nivel objetivo (epistemológico) como subjetivo (psicológico). Por otra, Piquer desea mostrar que la lógica es un saber práctico porque es la base de todas las ciencias:

«Todos los hombres que desean hallar la verdad, han de cuidar mucho en perfeccionar el juicio. Por esto trabajaron tanto los filósofos en señalar reglas y máximas para gobernar bien el juicio, e inventaron la lógica, la cual no es otra cosa que el Arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón.»

La primera edición de la *Lógica* (1742) es una obra relativamente breve. El objeto de esta *Lógica* es la rectitud del juicio. De las tres operaciones del entendimiento (concepto, juicio y raciocinio) Piquer se centra en la

---

<sup>63</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de las Ideas Estéticas en España*, I, Madrid, 1978, CSIC, p. 1108.

segunda, el juicio, lugar de la verdad y del error. No se interesa por el raciocinio, un saber esencialmente formal que tiene por objeto los términos o signos, es decir, las palabras con sus significados y las relaciones entre significados, sino por la aprehensión de la verdad por el espíritu humano y la recta ordenación de la misma a sus debidos fines. Piquer publicó la segunda edición el año 1771, un año antes de su fallecimiento. Esta edición contiene importantes novedades, entre ellas la eliminación del adjetivo «moderna» en el título y la supresión de todo el subtítulo, quedando reducido el título a una sola palabra: *Lógica*. También desaparece la Censura o Aprobación de Gregorio Mayans (la amistad entre el aragonés y el valenciano pasó por un largo periodo de enfriamiento y de silencio), y, en su lugar, pone Piquer una larga Introducción (I-XLII). El libro concluye con un *Discurso sobre el uso de la lógica en la Religión*, que fue publicado también por separado. En la segunda edición se nota una mayor profundización metodológica y crítica respecto de la primera edición. De las palabras del propio Piquer se deduce que la reelaboración de la *Lógica* fue el fruto maduro de casi veinticinco años de reflexión y estudio.

A pesar de lo mucho que han escrito los modernos sobre lógica, Piquer estaba convencido de que la *Lógica* de Aristóteles no había sido superada: «Considerando al mismo tiempo que la única y verdadera *Lógica* es la de Aristóteles, he procurado hacer el *principal* fondo de la mía *Aristotélico*, siguiendo la doctrina que este gran filósofo propuso en los libros lógicos que antes hemos manifestado». Una opinión semejante mantendrá algunos años después el filósofo Manuel Kant: «Que la lógica... de Aristóteles al presente... tampoco ha podido hasta la fecha, avanzar un paso, presentándose según todas las apariencias como perfectamente conclusa y rematada» (CRP B, VIII, 1781 y 1787).

Si en la primera edición Piquer había definido la lógica como «arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón» (el juicio recto), en la segunda edición se centra en el raciocinio: «Es, pues, la *Lógica* artificial arte de descubrir la verdad por el raciocinio». La materia de la lógica es, pues, el silogismo o raciocinio, y su fin es el descubrimiento de la verdad mediante los silogismos. Se llama Arte a la lógica porque «la fuerza natural de raciocinar» ha sido reducido a reglas, con las cuales se forman los silogismos o raciocinios correctos. Una cosa es la lógica natural que empleamos casi inconscientemente en el ejercicio ordinario del pensar, y otra cosa es la lógica artificial o conjunto de reglas para formar raciocinios correctos, que es obra de personas «de buen ingenio».

Piquer insiste en que no hay que confundir la razón con el raciocinio. La primera comprende los primeros principios del entendimiento, que son también principios de la realidad. Sin ellos no es posible formar raciocinios, por ser la base de todo discurso racional. Esos principios son primeros e indemostrables. La Gramática, la Retórica y la *Lógica* son tres artes particulares cuyos principios, a diferencia de lo que ocurre a las demás artes o ciencias, son transcendentales o comunes a todas las cien-

cias. En efecto, todas las ciencias se sirven del habla y de las reglas de la sintaxis, así como del raciocinio o discernimiento de la verdad de lo que no lo es. De ahí deriva la naturaleza formal de la lógica. De ella se sirven todas las ciencias, pero ella no juzga sobre la verdad o no verdad de los principios de cada ciencia particular: «Ninguno es científico porque sea lógico; y yerran los que con el estudio sólo de la lógica se creen aptos para disputar, discernir y juzgar las verdades de las ciencias». Así pues, la tarea del científico y la del lógico son distintas, y cada uno tiene su propia demarcación de acuerdo con el campo de investigación que le corresponde: la ciencia es un instrumento de conocimiento de la realidad, y la lógica es un método formal del que se sirven las ciencias particulares para dar a sus resultados la categoría de científicos.

Hemos visto que la Lógica es la ciencia del raciocinio o de la prueba deductiva: ordena en silogismos las verdades científicas previamente dadas con el fin de deducir nuevas verdades. Esto nos conduce necesariamente al problema genético-psicológico de nuestros conocimientos. Piquer distingue entre «sentidos, imaginación y memoria» (facultades comunes a todos los animales) y entre «ingenio y juicio» (las facultades superiores). El ingenio combina las imágenes que nos formamos con la colaboración de los sentidos, y el juicio afirma o niega la verdad representada.

Según Piquer, la lógica pertenece al dominio del ingenio, una facultad inferior a la del juicio, al cual compete ponernos en relación con la verdad. La razón estriba en la distinción anteriormente señalada entre la lógica como método común de las ciencias y la lógica como instrumento de conocimiento de la verdad. En el primer caso, el lógico ordena y establece relaciones entre las verdades hasta llegar a los primeros principios o axiomas de cada ciencia. El ingenio está especialmente dotado para esta combinatoria de las imágenes y de las verdades entre sí. El raciocinio o silogismo, en cuanto método que establece deducciones o secuencias entre dichas verdades, es obra del ingenio. Al juicio, en cambio, le corresponde afirmar o negar la verdad representada. Al desligar el ingenio del ámbito poético-literario, como habían hecho los escritores del Barroco, y haberlo relacionado con la ciencia, Piquer está dando al ingenio una capacidad que no había tenido hasta entonces. Con el Romanticismo, el ingenio se unió al entendimiento, revalorizando de esta forma a la imaginación creadora.

Otro principio básico de la modernidad asumido por Piquer se refiere al origen empírico del conocimiento humano. La ciencia es una síntesis de experiencia y de razón. La simpatía de Piquer hacia el empirismo inglés aparece ya en la primera edición de la *Lógica*, a pesar de que no cita ni a Hobbes ni a Locke. En la segunda edición se muestra más explícito, pero su aceptación del empirismo no es total, pues siempre deja a salvo las cuestiones relacionadas con la religión y la moral cristiana. De ahí que Piquer no rompa totalmente con Descartes, porque es un filósofo cristiano, ni se declare totalmente seguidor de Locke, porque es un filósofo que

puede llevar al materialismo. Por una parte, Piquer rechaza el innatismo cartesiano, porque, de ser cierta esta teoría, habría que afirmar que el feto piensa mientras está en el seno materno. Por otra parte, no queda más remedio que admitir el origen no material de algunas ideas universales de naturaleza espiritual que tenemos todos los hombres, como las ideas de Dios, verdad, alma y hasta el mismo pensar. Nuevamente pone en funcionamiento Piquer el eclecticismo neohumanista.

Posiblemente, más que el *innatismo*, Piquer defiende que el entendimiento humano posee una fuerza innata para razonar, lo cual «parece una solución más próxima a Kant que al racionalismo cartesiano». En efecto, Piquer no explicita cuál ha sido el origen de esos axiomas o *aprioris* lógicos, metafísicos y morales que posee el entendimiento («el todo es mayor que la parte», «hay que hacer el bien y evitar el mal», etc.), ni su función epistemológica. Únicamente defiende que son certísimos y que no necesitan prueba. Piquer parece afirmar aquí que el entendimiento humano está dotado de una potencialidad operativa previa a cualquier percepción, aunque luego opere sobre ella.

Como Piquer no fue filósofo de profesión sino médico, por eso, en lugar de centrarse en el análisis de la potencia operativa de la razón analizando la naturaleza de los juicios, al estilo de lo que hará algunos años después el filósofo Kant, se limitó al análisis de la experiencia como origen o fuente de las verdades. La experiencia, escribe Piquer, es la fuente de la mayoría de las verdades. Distingue tres clases de verdades humanas: *evidentes* (matemáticas, geometría), *ciertas* (Fe) y *probables* (experimentales o pertenecientes a las Artes y a las Ciencias). Toda verdad se da en el juicio; por tanto interviene en él la voluntad del que juzga. Por esto es importante ofrecer al entendimiento alguna clase de ayuda para el buen uso de la razón. A este fin dedica Piquer el capítulo XIII de la *Lógica*. Puesto que las verdades religiosas se rigen por otra lógica, Piquer prefiere centrarse en la verdad de las cosas humanas. Resume en diez reglas un «código de lógica» para asentir con seguridad en las «cuestiones de hecho», no «de derecho». Estos criterios son aplicables, sobre todo, al conocimiento de la historia.

La primera regla plantea el rechazo de cualquier hecho que encierre contradicciones (principio de contradicción). La segunda regla afirma que sólo la posibilidad no certifica la existencia. La tercera regla afirma que la verosimilitud debe acompañar también a un hecho que se afirma como posible y existente. La cuarta regla declara que para creer en los hechos contingentes no basta con que éstos sean verosímiles; debe haber además algún testimonio de los mismos. La quinta regla se refiere a la calidad de los testimonios aportados y al cuidado y exactitud de las observaciones realizadas. La sexta regla enseña que un solo testigo puede ser de mayor fiabilidad que diez mil. La calidad moral de un testigo o la opinión de un médico valen más que las habladurías de muchos o que las creencias médicas de todo un pueblo. La séptima regla afirma que el testimonio

contemporáneo a un acontecimiento es más digno de asentimiento que el de autores posteriores. La octava regla se refiere al consentimiento general: la convergencia de testimonios independientes, sobre todo si emanan de adversarios o de personas de formación distinta, ha de ser considerada por probatoria. La novena regla afirma que el silencio de algunos escritores suele ser prueba de no haber sucedido un hecho, porque se supone que los escritores dicen la verdad. La décima regla aconseja no creer ciegamente a los demás, sino guardar la propia libertad frente a los sistemas, a las doctrinas y a los autores. Además, se deben poseer conocimientos amplios de las más ciencias posibles<sup>64</sup>.

*d) Humanismo moral y religioso*

Andrés Piquer vivió entregado totalmente a la Medicina, pero más como médico que como investigador. «No hay enfermedades sino enfermos», repite Piquer, añadiendo a continuación: «hay enfermedades corporales y enfermedades morales-espirituales». En este sentido, al médico aragonés le preocupaba el hombre real, la persona que está necesitando ayuda médica y moral. Brilla en Andrés Piquer un humanismo que deriva de su profundo sentido humano, y otro humanismo de tipo cultural que tiene sus raíces en la coyuntura intelectual que vivió en Valencia al contacto con Gregorio Mayans. Si el primero le llevó a solidarizarse con todos los hombres, especialmente con los que sufren, el segundo fue un estímulo poderoso en su tarea de renovación de la ciencia y de la filosofía españolas. Resulta altamente elocuente el hecho de que dedicara sus principales libros «*a la juventud española*», señal inequívoca de su mentalidad humanista e ilustrada: benéfica, educativa y moral.

A pesar de que Piquer no tuvo tiempo de acabar de redactar el programa filosófico que se había trazado, sí dejó las bases sobre las que pensaba construir su filosofía. Andrés Piquer afirma la unidad de la persona humana frente a los dualismos de tipo cartesiano y leibniziano: «En el hombre hay alma racional, espiritual, inmortal y criada por Dios, la cual se debe considerar como verdadera forma sustancial, realmente distinta de la materia, origen y raíz de todas las operaciones humanas» (*Física*, II, n. 39 y 43). El alma humana, añade Piquer, es espiritual y no ocupa un lugar concreto dentro del cuerpo humano. En cuanto a la idea de Dios, Andrés Piquer defiende que esta idea es connatural al hombre, única concesión que hace al innatismo, pues no ve otra explicación de un hecho tan uni-

---

<sup>64</sup> GUY, A., «Logique et modernité selon Piquer», en *Annales*, Université de Toulouse-Le Mirail, XV (1979), pp. 73-88; BLASCO ESTELLÉS, J. LL., «Consideracions sobre la Lògica Moderna d'Andreu Piquer», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano (14-18 de abril de 1971)*, Valencia Ed. Universidad, 1976, pp. 717-723; BONO GUARDIOLA, M.<sup>a</sup> J., «Una obra del siglo XVIII: la Lógica de Andrés Piquer», en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Moderna*, 1 (1981), pp. 150-179.



versal como éste: todos los hombres descubren por sí mismos, o tienen capacidad para hacerlo, algún vestigio divino en sí mismos o en la naturaleza. Igualmente, Piquer afirma que nuestras ideas de Dios son imperfectas en cuanto al modo de representar la esencia divina.

En su *Filosofía Moral* (1755) Piquer trata de estos temas metafísicos desde el punto de vista práctico:

«Los Teólogos Morales suelen tratar sus asuntos de manera que sólo los entienden los que de propósito se dedican a estudiarlos; por el contrario la Filosofía Moral tiene por principal libro la razón que se halla en todos, y así es útil al viejo y al joven, al pobre y al rico, sin excepción de personas y naturalezas, porque ninguno hay por rudo que sea, que si pone atención no pueda entenderla<sup>65</sup>.»

Piquer da por sentado en esta obra que sus lectores son cristianos; por eso dice que el *bien* buscado por todos los hombres, así como la *felicidad* deseada por todos ellos, coincide con el Bien o la Felicidad sobrenaturales. Sin embargo, Piquer no abusa de los argumentos patrísticos y religiosos, pues acude a la tradición filosófica «pagana» tanto o más que a la tradición patrística para apoyar los principios morales en la *recta razón*, que es la razón universal. La expresión «recta razón», repetida a la largo de la *Filosofía Moral* de una forma machacona, comprende la razón natural manifestada en sus principios generales y universales.

A pesar de que Piquer expone con bastante detenimiento la naturaleza psicológica del hombre (instintos, apetitos y pasiones), el hombre es para Piquer un ser esencialmente racional y libre, en el que todos los movimientos relacionados con la libertad deben estar gobernados por la razón. El hombre no puede actuar al margen de lo que le dicta la recta razón. Así, el amor propio, que dimana de la inclinación natural que todos los hombres tienen al Sumo Bien, «si no se sujeta a la razón acarrea muchos desórdenes» (*Filosofía Moral*, II, XXIII).

La concepción moral de Piquer es un intermedio entre el estoicismo, que desestima por completo las pasiones, y el epicureísmo, que trata de complacerlas. El término medio representado por Aristóteles consiste en moderar las pasiones. Piquer trata ampliamente de las pasiones, pero desde el punto de vista moral, es decir, como movimientos suscitados por el apetito sensitivo. Lo que diferencia al hombre del animal en cuanto a la naturaleza de estas energías es el carácter moral que adquieren en el hombre. En este sentido, Piquer se aleja del tratamiento psicológico que algunos filósofos modernos, como Montaigne, Descartes y Espinosa habían hecho de las pasiones en cuanto «afecciones» del alma. Piquer pone el énfasis en la descripción exhaustiva de los vicios y de las virtudes del hom-

---

<sup>65</sup> PIQUER, A., *Filosofía Moral*, 1755, 17.

bre. El método empleado no es el introspectivo sino el sintético. Este método no permite ahondar en las causas de la acción humana, que Piquer suele reducirlas simplistamente al principio de utilidad. Andrés Piquer analiza los apetitos y pasiones partiendo del amor propio, y señala que para formarse en la virtud y alejarse del vicio, se precisa la educación, el buen ejemplo y la mortificación. El peso de la moral religioso-cristiana es muy grande en la *Filosofía Moral* de Andrés Piquer.

Vista la *Filosofía Moral* de Piquer con ojos exclusivamente filosóficos, está claro que no ofrece especial originalidad, a no ser el hecho mismo de haberla escrito en español y haberla destinado a todos los jóvenes, fueran o no universitarios. Esta obra forma parte del proyecto humanístico-religioso de Piquer, que busca tanto la formación religioso-moral como la formación científica del joven. Piquer tenía ante sí el ejemplo de otros humanistas: Juan Luis Vives, Luis Antonio Muratori y Gregorio Mayans, autores todos ellos de obras de filosofía moral, los cuales se adentraron en el estudio de la psicología humana como medio para la formación del carácter moral. Piquer, en cambio, dio a su *Filosofía Moral* un carácter esencialmente deontológico: el Libro primero está dedicado a las «obligaciones del hombre hacia Dios» (cap. I-XI), el Libro segundo trata «de las obligaciones del hombre hacia sí mismo» (cap. XII-CIII), y el Libro tercero trata sobre «las obligaciones del hombre hacia los demás hombres» (cap. XIV-CVII).

*e) El eclecticismo*

El eclecticismo, antes de convertirse en una doctrina filosófica del siglo XIX, fue una actitud humanista, propia de personas que buscaban el equilibrio entre lo antiguo y lo moderno, lo natural y lo sobrenatural, lo interior y lo exterior. Los jesuitas de Cervera y Salamanca, así como el grupo de humanistas de Valencia, fueron los pioneros de esta actitud intelectual en España. Andrés Piquer no hizo de la Antigüedad clásica un objeto de devoción, y tampoco se dejó ofuscar por el brillo de lo moderno: «Yo sigo la Filosofía Ecléctica, esto es, aquel modo de filosofar que no se empeña en defender sistema alguno, sino que toma de todos lo que parece más conforme a la verdad» (*Física Moderna*, IV, 4). A los jóvenes les recomienda «sacar de todos los filósofos las verdades que hayan escrito, para aprovecharse a sí y al público con ellas, y procurar entender con fundamento la consonancia o disonancia que los nuevos sistemas filosóficos tengan con los principios de la Religión»<sup>66</sup>. Así entendía Piquer el eclecticismo, como un modo de ser fiel al presente conservando lo válido que nos ha legado el pasado. Un hijo de Piquer, el sacerdote Juan Crisóstomo, retrató esta faceta de filósofo ecléctico de su padre en las *Memorias* que escribió, con las siguientes palabras:

---

<sup>66</sup> ID., *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión*, 1757, p. 92.

Jorge M. Ayala

«Para evitar estos inconvenientes se dedicó Don Andrés a observar lo que hay de más cierto y más bien probado en los escritores antiguos y modernos, y sacar sólo lo mejor y más acendrado, que pudiese más bien servir para formar un cuerpo de doctrina; y deseaba que sus discípulos hiciesen con él lo mismo que con los demás antecesores<sup>67</sup>.»

Andrés Piquer no construyó edificios mentales impercederos, pero sí contribuyó a crear con sus libros y con su enseñanza las condiciones necesarias para introducir un cambio de orientación en la enseñanza universitaria, de la que tan necesitada estaba nuestra Nación. Los avatares de la política española de finales del XVIII y de casi todo el XIX agostaron aquella siembra piqueriana y la de tantos *novatores, eclécticos y humanistas* que, a lo largo del siglo XVIII, trabajaron por la renovación de la ciencia española.

## 8. IGNACIO DE LUZÁN, RENOVADOR DE LA ESTÉTICA LITERARIA

La falta de consideración de que ha sido objeto el Neoclasicismo hasta bien entrado el siglo XX, relegó al olvido a una figura fundamental para el conocimiento de las ideas estéticas españolas del XVIII: el zaragozano Ignacio de Luzán<sup>68</sup>. Esto explica por qué es tan escasa la bibliografía existente sobre nuestro autor, y por qué ésta se reduce a los aspectos preceptivistas de Luzán, olvidando la faceta estético-filosófica del mismo. Menéndez Pelayo ya advirtió esta importante dimensión de la obra de Luzán:

«El mérito de Luzán está, sobre todo, en su preceptiva literaria. En Estética general o Metafísica de lo Bello, su importancia es mucho menor, aunque no puede decirse que sea nula. Consiste en una adaptación hábil de los principios generalmente admitidos en la filosofía extranjera, y especialmente de las teorías de Crousaz sobre lo bello. Para mí, la mayor originalidad de Luzán en esta parte de su trabajo, estriba en haber sentido la necesidad de dar a la Poética, tratada hasta entonces empíricamente, sin más excepción que la del Pinciano, una base racional, enlazándola con el estudio metafísico de la belleza. La obra de Luzán es una de las primeras Poéticas (y no hablo sólo de España) en que aparece ya un capítulo *De la belleza en general, y de la belleza de la poesía, y de la verdad*. Luzán escribía en 1737, mucho antes que Batteux y que Marmontel<sup>69</sup>.»

<sup>67</sup> *Obras Póstumas*, 1785, p. 83.

<sup>68</sup> Ignacio de Luzán nació el 28 de marzo de 1702 en Zaragoza, y murió el año 1754 en Madrid. Sobre su vida, cfr. Russell P. SEBOLD, Prólogo a *La Poética. Reglas de la poesía en general y de sus principales especies*, de Ignacio de Luzán, Barcelona, Labor, 1977, pp. 11-77. Nosotros seguimos esta edición. *La Poética* ha tenido pocas ediciones: a) antiguas: 1737 y 1787; b) modernas: 1965, 1974 y 1977.

<sup>69</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de las Ideas Estéticas en España*, I, Madrid, CSIC, 1978, pp. 1093-1094.

La crítica actual tiene una percepción más positiva de Luzán. Aurora Egido lo llama «pilar fundamental de la teoría literaria e innovador a su vez de la poesía de su tiempo, anquilosada en unos gustos periclitados»<sup>70</sup>. Ignacio Luzán es un ejemplo más de la decisiva aportación aragonesa a la Ilustración Española, porque «con su Poética, (dio) la más alta medida teórica de la España de su tiempo»<sup>71</sup>.

La personalidad intelectual de Luzán no se limita a su obra magna: *La Poética o reglas de la Poesía en general y de sus principales especies* (Zaragoza, 1737). Su producción literaria abarca otros temas: traducciones de clásicos griegos y latinos, poesías, obras de teatro y de crítica, informes, memorias y discursos. Su hijo Juan Ignacio escribió unas *Memorias* en las que detalla estos aspectos de la actividad literaria de su padre<sup>72</sup>.

Antes de cumplir los once años, Luzán ya había leído entera la *Historia de España* del Padre Mariana. Durante su estancia en Italia, Ignacio amplió sus conocimientos hasta convertirse en un «hombre enciclopédico», según el gusto del siglo XVIII<sup>73</sup>. Este cosmopolitismo cultural le sirvió para ver con nueva perspectiva la cultura literaria española. A juicio de Luzán, ésta estaba pidiendo a gritos una nueva orientación, ese punto de racionalidad, de gusto que convierte a las obras literarias en obras universales, y por falta de lo cual los extranjeros menospreciaban a los escritores españoles.

El gusto del hombre europeo de mediados del siglo XVIII se caracterizaba por el equilibrio, la armonía y la valentía en el entender. Por contra, los españoles tendían al exceso verbal e imaginativo, y vivían pegados a su «tradición» aún a costa de la verdad. Por eso, Luzán comienza advirtiendo «*Al lector*» contra el tópico de que las «novedades» son siempre peligrosas; igualmente, le advierte que las reglas que él va a proponer son antiguas, aunque sólo porque el vulgo no las conoce pueden parecer nuevas. Además, las suyas son unas reglas muy racionales, y «todo lo que se funda en la razón es tan antiguo como la razón misma. Además, ¿qué importa que una opinión sea nueva, como sea verdadera?»<sup>74</sup>.

Luzán divide *La Poética* en cuatro partes, siendo las dos primeras las más interesantes desde el punto de vista crítico y filosófico. En el capítulo pri-

---

<sup>70</sup> EGIDO, A., «El siglo de las Luces en Aragón», en *Enciclopedia Temática Aragonesa*, VII, Zaragoza, 1988, p. 205.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>72</sup> *Memorias de la vida de D. Ignacio de Luzán*. Estas Memorias fueron incluidas en la segunda edición de *La Poética* (1787). Cfr. MAKOWIECKA, G., *Luzán y su Poética*, Barcelona, 1973; JARQUE ANDRÉS, F., «Repertorio de las obras escritas por Luzán», en *La virtud coronada*, Ottawa Hispanic Studies 9, 1992, pp. 213-220.

<sup>73</sup> LÁZARO CARRETER, F., «Ignacio de Luzán y el Neoclasicismo», en *Universidad*, Zaragoza XXXVII, pp. 48-70.

<sup>74</sup> LUZÁN, I., *La Poética*, pp. 128 y 97,

mero se lamenta Luzán de lo poco que se ha avanzado en España en cuanto a «la investigación, enseñanza y explicación de los preceptos poéticos»<sup>75</sup>. Los poetas españoles, escribe Luzán, no carecen de ingenio y erudición, como se puede comprobar en los poetas Garcilaso, Hermanos Argensola, Herrera y otros, pero existe entre los españoles un exceso de confianza en el propio talento natural que les lleva a descuidar el estudio de las técnicas poéticas. Según Luzán, la improvisación, tomada como regla de acción, no da los resultados que se pueden conseguir con un trabajo metódico.

En cuanto a la «esencia y definición de la poesía» (cap. V), Luzán concibe la poesía como «imitación» de la naturaleza en lo universal y en lo particular, y el verso como instrumento fundamental, aunque no esencial, de lo poético. El instrumento es lo que permite separar la poesía de otras artes, como la pintura y la escultura, que también imitan, pero sirviéndose de otros medios. La imitación responde a un modo de ser del hombre, que encuentra satisfacción cotejando la imitación con el objeto imitado. Esta satisfacción se extiende también al arte mismo de pintar, «que, imitando, le representa a los ojos como presente un objeto distante». En cualquier caso, la creación artística no ha de salirse de los moldes impuestos por la verosimilitud, que equivale a una verdad posible. Evidentemente, Ignacio Luzán se mueve aún en un concepto de arte dominado por la idea de verdad.

El fin último de la poesía es la lección moral, pero sin descartar el goce, que en algunos casos puede llegar a ser fin único<sup>76</sup>. Partiendo de la visión cristiana del hombre, escindido entre dos fuerzas («El bien y el mal son los dos ejes o polos alrededor de los cuales se mueven todas nuestras operaciones, internas y externas»), Luzán ensalza la poesía como la vía que posee el hombre para recomponer su unidad. La razón o conjunto de ciencias y de artes nos enseñan la verdad (el bien) de una forma directa, pero, de la misma manera que sucedió a los prisioneros de la caverna de Platón que no soportaron la luz, así también nosotros renunciamos a la verdad. La poesía, en cambio, disfrazada la verdad (bien) con lo imaginario, y de esta forma templada los rayos directos de la luz. Por eso la poesía consigue «lo que otras ciencias no pueden lograr con guerra abierta». Además de hacer agradable la verdad, la poesía enseña al hombre otras cosas importantes, como «la discreción, elocuencia y elegancia», características del hombre de «buen gusto».

Las tres funciones de la poesía son: enseñar, la utilidad y conmovimiento. El goce poético no afecta al entendimiento, como hace la belleza (hay pensamientos bellos), sino al sentimiento. De ahí, pues, lo importante que es

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 124. En este punto Luzán exagera porque parece desconocer la existencia de preceptivas literarias de otros autores españoles: López Pinciano, López de la Vega, Vicente Espinel, Alonso Jerónimo de Salas Barbillo. Cfr. ALBORG, J. L., *Historia de la Literatura Española*, III, Madrid, Gredos, 1890, pp. 222-223.

<sup>76</sup> *La Poética*, pp. 189 ss.

saber imitar y representar los afectos humanos más profundos en la poesía, porque ésta puede mover al hombre más que la verdad. Los seres humanos participamos de la misma ley natural, según la cual reaccionamos de una u otra manera a la vista de determinadas pasiones o afectos. Por eso recomienda Luzán fijarse en las reacciones del público, para acomodar los preceptos estilísticos y temáticos al gusto del mismo.

Luzán distingue entre verdad científica y verdad poética. La primera es una verdad necesaria («lo que de hecho es o realmente ha sido o ha podido y debido ser, según las fuerzas y el concurso regular de la naturaleza»), y la segunda es una verdad posible, probable o creíble, es decir, verosímil. Según sea el público receptor, la verosimilitud puede ser popular o noble. Así, si el vulgo cree que «el basilisco mata con su vista», el poeta podría servirse de esa «falsa verdad» para deleitar y persuadir al público<sup>77</sup>.

A partir del Capítulo X, *La Poética* adquiere el tono de una retórica, con huellas de Quintiliano, en la que va desgranando ricas observaciones acerca de los estilos, de la locución, de la métrica, de la fábula épica y del equilibrio ciceroniano. Luzán es partidario de que el poeta se atenga al orden «natural» de las cosas y de la razón, evitando en lo posible aquellos artificios que, más que embellecer, oscurecen o dificultan la comprensión de la idea, porque el arte ha de estar subordinado a la religión y a la moral. El poeta no nace, se hace a base de esfuerzo, de cultivo de las propias dotes naturales (inteligencia e ingenio), de erudición, experiencia y práctica. Sin un buen juicio, la obra poética queda malograda.

Los críticos de la literatura dedican muchas páginas al tema de las fuentes o del origen de la teoría poética de Luzán. No se trata tanto de un problema de mera curiosidad erudita, sino de algo que parece comprometer el honor nacional, pues todo lo que se refiere a nuestro siglo XVIII está bajo la sospecha de si no será efecto del influjo francés<sup>78</sup>. Al tratarse de Luzán, «preceptista máximo de las doctrinas clásicas y patriarca de la mentalidad que informa las teorías literarias de la época», el problema sube de tono, porque, de ser cierto su «afrancesamiento», Luzán sería el causante de una desviación o afrancesamiento de gran parte de nuestros literatos del siglo XVIII.

Según un tópico bastante extendido en las historias de la literatura española, *La Poética* de Luzán estaría inspirada en el *Arte Poética* de Boile-

---

<sup>77</sup> «No se puede dar mayor amplitud, y si Luzán hubiera sido más lógico, fácilmente podría canonizarse con su autoridad, no ya el arte romántico, sino el mismo arte fantástico, tomada esta palabra en su acepción vulgar, puesto que admite, siempre de acuerdo con Muratori, una *verosimilitud popular*, que es la que salva al Ariosto y a los libros de caballería. En ésta, como en otras muchas cuestiones, aparece Luzán mucho más cercano a la poética moderna que a la de Boileau, y mucho más amigo del mundo encantado de los sueños que del mundo árido y seco de los preceptos», en MENÉNDEZ PELAYO, *o.c.*, pp. 1097-1098.

<sup>78</sup> ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 232.

au, mas ciertos influjos de Aristóteles, Horacio, Muratori, etc. Por el contrario, el marqués de Valmar y Menéndez Pelayo han insistido en que el clasicismo de Luzán es mucho más italiano que francés, porque el aragonés se aparta de Boileau en puntos esenciales. «Por esta razón, *La Poética* de Luzán se parece más a las poéticas de nuestro siglo XVI, penetradas de influencia italiana, como la del Pinciano o la de Cascales que no a las obras críticas de Boileau, D'Aubignac, Le Bossu y Batteaux»<sup>79</sup>. Luigi de Filippo, en su introducción a *La Poética* de Luzán (1956) destaca el peso de Aristóteles y de toda la tradición clásica en esta obra. Ahora bien, si el aragonés acude a los poetas franceses e italianos es debido a que éstos ejemplifican mejor los preceptos poéticos de los antiguos. Por su parte, el crítico americano Russell P. Sebold ha negado repetidamente el tópico del afrancesamiento de Luzán:

«Diré por enésima vez que el término político de *afrancesado* empezó a aplicarse a la literatura setecentista por equivocación y luego por mala voluntad durante las polémicas de la época romántica, y así puede descartarse. Lo que sí hay en pleno neoclasicismo, según también he insistido muchas veces, es un admirable cosmopolitismo, de orientación hispánica, y conocimiento de todas las literaturas principales de Europa, junto con las importantes sistemas filosóficos antiguos y moderno<sup>80</sup>.»

Sebold resume en tres palabras las grandes líneas de *La Poética* de Luzán: cartesianismo, eclecticismo y cosmopolitismo. Desde el punto de vista teórico Luzán sigue los consejos de Descartes en cuanto al orden y la claridad que debe poseer una obra teórica. El eclecticismo de Luzán es efecto de hallarse viviendo a caballo entre dos épocas. Por último, el cosmopolitismo tiene en Luzán raíces clásicas, y por lo mismo su *Poética* no fue ni más ni menos patriótica que la de cualquier otro preceptista occidental de su época.

Lázaro Carreter ha expuesto, según comenta Juan L. Alborg, «la interpretación más lúcida y que puede dejar resuelto el odioso debate del supuesto extranjerismo»<sup>81</sup>. Lázaro discrepa de Sebold respecto del eclecticismo de Luzán, como si su *Poética* estuviera a mitad camino entre las Poéticas francesas y las italianas. Lo que hizo el preceptista aragonés, escribe Lázaro, fue seguir el mismo camino que habían andado los preceptistas galos cuando se propusieron acabar con el fermento anárquico introducido por Ronsard y los poetas de la Pléiade. Luzán escribió una *Poética* «como» la habían hecho los franceses; su *Poética* es francesa e italiana a la vez, pero es italiana en la misma medida en que son italianas las poéticas francesas<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>80</sup> Prólogo a *La Poética*.

<sup>81</sup> ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 240.

<sup>82</sup> LÁRAZO CARRETER, F., *o.c.*, pp. 57-58. Francisco Jarque Andrés analiza los aspectos políticos que dieron lugar a esta polémica. Cfr. *o.c.*, pp. 7-41.

Hay un punto en el que Lázaro Carreter está en desacuerdo con la mayor parte de los críticos literarios de Luzán. Lázaro no admite que se llame a Luzán «neoclásico» y que se diga de Luzán que es el origen del estilo neoclásico español. Para Lázaro Carreter, «Luzán no fue un neoclásico», y funda esta afirmación en que los principales movimientos culturales de la primera mitad del siglo XVIII no rompieron abiertamente con el barroco. Luzán criticó los *degritús* de las postrimerías del barroco, pero no el barroco como tal. En consecuencia, dice Lázaro, los tratadistas españoles que aparecieron después de Luzán «se limitaron a adoptar las reglas tal como habían sido elaboradas por los franceses, concretamente, por el máximo legislador del gusto galo Nicolás Boileau»<sup>83</sup>. Es muy probable, continúa diciendo Lázaro, que el fenómeno neoclásico se hubiera producido en España de la misma manera, debido al ambiente declaradamente antibarroco y pro-francés que existía en nuestro país. Lázaro concluye con esta taxativa afirmación: Luzán «es el único representante, si nuestra opinión es cierta, de un espíritu, el espíritu clásico que pudo ser y no fue en nuestra Patria»<sup>84</sup>.

Ni Alborg ni Sebold comparten esta última opinión de Lázaro. Alborg señala que los primeros neoclásicos actuaron moderadamente, porque aún gravitaba sobre ellos el peso del siglo literariamente glorioso, pero esto no niega el hecho incuestionable de que «Luzán, con su *Poética*, afirmó los cimientos de una literatura basada en la razón, defensora a ultranza de la claridad y de la eficacia, negadora del «misterio» poético». Sebold pone el énfasis precisamente en que el «neoclasicismo» español del siglo XVIII es un «nuevo clasicismo» respecto de la literatura de la Antigüedad grecolatina y de la poesía española del Renacimiento, a la que ha escogido como patrón inmediato. La doble intención de Luzán está clara: hay continuidad, pero también hay un corte con «aquel estilo de rosicleres», es decir, con el barroco. De ahí que Sebold afirme que la influencia de Luzán sobre «los poetas neoclásicos fue decisiva y no insignificante, como muy erradamente se viene afirmando»<sup>85</sup>.

El carácter preceptivista de *La Poética* de Luzán no debe hacer olvidar que esta obra se enmarca en el ámbito del reformismo español que anteriormente hemos denominado «movimiento de los *novatores*». Luzán transmite en esta obra una epistemología nueva, aunque respetando determinados dogmas filosófico-religiosos. En este sentido, Luzán es un *novator* más que lucha contra una tradición mal entendida y que se abre a las nuevas corrientes filosóficas. Ni en filosofía ni en preceptiva literaria,

---

<sup>83</sup> ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 249.

<sup>84</sup> LÁZARO CARRETER, F., *o.c.*, p. 70.

<sup>85</sup> Russell P. SEBOLD, *o.c.*, p. 51.



escribe Luzán, se puede ser seguidor de un solo autor, por más antiguo y venerable que sea, como sucede con Aristóteles<sup>86</sup>. La verdad no está detenida en el tiempo ni en la mente de ningún hombre genial. En la advertencia *Al Lector*, Luzán escribe: «A todo esto solamente añadido que antes de hacer juicio de mi obra, la leas hasta el fin, con ánimo desapasionado y con ánimo dispuesto a abrazar la verdad donde quieras que la encuentres».

Los títulos que encabezan los capítulos de *La Poética* son muy significativos desde el punto de vista filosófico, porque parecen sacados de una obra cartesiana: *Las dos especies de verdad* (II, 8), *Del juicio* (II, 15), *De la verdad* (II, 7), *Sobre las reglas* (I, 4), etc. Es bien conocido que en su juventud Luzán estudió matemáticas y filosofía moderna, siendo Descartes y la Lógica de Port-Royal los que mayor influjo dejaron en él. Su *Poética* es un modelo de claridad, de síntesis y de lógica; pero, sólo en el aspecto formal-deductivo se puede decir que Luzán es un cartesiano, porque la *Poética* contiene otros aspectos en los que Luzán sigue «el inductivismo inglés y la filosofía sensualista de Locke»<sup>87</sup>. En Descartes, el orden, la regla, pueden a la libertad; los empiristas, en cambio, son respetuosos con la naturaleza, que unas veces obra regularmente y otras veces obra imprevisiblemente, libremente. Así es el arte, una combinación de inspiración y de técnica, de creatividad y de orden. «Las musas son libres y aborrecen las estrechas prisiones de las escuelas. Todo lo que sabe a puerilidad escolástica ofende el genio brioso de la poesía y estorba sus libres pasos, quitándole al mismo tiempo gran parte de su airoso despejo»<sup>88</sup>.

En la «*forma mentis*» de Luzán se observa una evolución que va del cartesianismo al sensualismo de Condillac, autor de un *Tratado de las sensaciones* (1754), de la rigidez cartesiana al liberalismo inglés. Con razón afirma Sebold que: «No es nada improbable que sus nociones sobre la poética hubiesen evolucionado hacia una forma más “ilustrada”».

Las discrepancias sobre aspectos concretos de su *Poética* no nos deben ocultar el mensaje de renovación filosófico-literaria que encierra la obra de Luzán. A juicio del aragonés, los españoles necesitaban incorporar las formas expresivas empleadas en otros países europeos, abrirse al gusto de los europeos. En aquellas fechas, el «gusto» era sinónimo de buen juicio, discreción, elegancia y, como diríamos hoy, de saber estar a la altura de los tiempos.

---

<sup>86</sup> *La Poética*, II, 4, p. 461.

<sup>87</sup> Russell R. SEBOLD, *o.c.*, p. 33.

<sup>88</sup> *Poética*, I, 18, p. 33.

## 9. EL PERIÓDICO, UNA CREACIÓN CULTURAL DEL SIGLO XVIII

JUAN MARTÍNEZ SALAFRANCA

La modernización de la economía y de la cultura españolas emprendida por las minorías rectoras ilustradas, no podía desaprovechar el medio más moderno con que se contaba entonces para la propagación de las ideas: la prensa periódica. Esta labor no la desarrollaron las figuras sobresalientes de la Ilustración, sino personas de «segunda fila», personas no muy originales en cuanto al contenido de sus ideas, pero bien dotadas de sentido crítico y eficaces para hacerlas llegar al fondo anónimo de la masa española. La aportación aragonesa a la formación del periodismo español del siglo XVIII fue decisiva, puesto que fueron dos aragoneses, Juan Martínez Salafranca y Francisco Mariano Nipho, los creadores y los impulsores de este medio de comunicación en España<sup>89</sup>. La inclusión de estos dos periodistas en una historia del pensamiento en Aragón está justificada por la contribución que la prensa dirigida por estos dos aragoneses tuvo en el cambio de mentalidad de su época.

La prensa periódica había sido ensayada en Europa en épocas anteriores: las «Hojas volanderas» (s. xv) en Venecia y Viena, los «almanaques anuales» (siglo xvi, en Alemania, los «mercurios» (siglo xvi), en Alemania Francia e Inglaterra, las «gacetas hebdomadarias» (siglo xvii), en casi todos los países. En España, durante el último tercio del siglo xvii existió la Gaceta mensual (1661), convertida posteriormente en «Gaceta de Madrid» (1697), quedando absorbida como una publicación oficial de la Secretaría de Estado. El *Mercurio histórico y político* apareció en 1738, pasando a denominarse en 1784 *Mercurio de España*<sup>90</sup>.

En la segunda quincena de abril de 1737 vio la luz el *Diario de los literatos de España*, revista trimestral de contenido literario-erudito en la que se emitían juicios ecuanímenes sobre los libros publicados en España. Sus fundadores fueron Francisco Manuel de Huerta, Juan Martínez Salafranca y Leo-

---

<sup>89</sup> Juan Martínez Salafranca, en realidad, Juan Martínez Calvete, nació en Teruel el año 1697 en el seno de una familia simpatizante de la causa de Felipe V. Hizo sus estudios en Teruel, Zaragoza y Madrid (1725). Fue beneficiado de la capilla real de San Isidro, y amplió sus conocimientos en la biblioteca del Colegio Imperial (jesuitas) y en la Biblioteca Real. Junto con otros tertulianos de la conocida Tertulia «Julián de Hermosilla» fundó la Academia de la Historia. Acabada su experiencia periodística (1737-1742), se retiró a Villed (Teruel), en donde residió hasta su muerte (1772), «enfermo, solo, taciturno, lleno de amargura y de rencores». Cfr. GUINARD, P.-J., *La presse Espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 1973, p. 94. Esta obra es esencial para el estudio de este periodo.

<sup>90</sup> Sobre las vida de las Gacetas en España, cfr. GUINARD, P.-J., *o.c.*, pp. 111 ss; ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 50. El primer periódico diario aragonés fue el *Diario de Zaragoza* (22 Enero 1797-30 Julio 1907). Cfr. FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., y FORCADELL, C., *Historia de la prensa aragonesa*, Zaragoza, Guara, 1979.

poldo Jerónimo Puig. «Si vivimos por compendio, también por compendio debemos ser instruidos», escribían en la Introducción del primer número. Sin embargo, en el proyecto de estos tres *diaristas* latía una honda preocupación por elevar el nivel literario de los escritores españoles y por dar a conocer en el extranjero las obras científicas, filosóficas y literarias de los españoles. Para conseguir este objetivo tomaron como modelo varias revistas francesas: *Journal des savants*, *Mercur de France* y *Journal de Trévoux (Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts)*. Esta última estaba dirigida por los jesuitas franceses y fue la que tuvieron más en cuenta, pues era considerada la publicación más prestigiosa de Europa, «como se demuestra en lo selecto de las Obras que extractan, en la exactitud y extensión de los extractos, en la equidad con que critican los libros y en el urbano artificio con que dan a conocer los defectos de algunos escritores; circunstancias que no se hallan juntas en ninguna compañía de Jornalistas»<sup>91</sup>.

No hay que ver en la elección del modelo francés un signo de afrancesamiento, sino una sana emulación. Si algo se necesitaba en España era precisamente una crítica sin diplomacia ni contemplaciones de las obras publicadas por los españoles. Ignacio Luzán, cuya *Poética* apareció en el mismo año que el *Diario de los literatos de España* (1737), coincidía con los *diaristas* en la necesidad que tenían los escritores españoles de pulir su estilo, de ampliar su erudición y de acabar de menospreciar a los extranjeros<sup>92</sup>. No faltaron escritores que reaccionaron duramente contra los *diaristas* dándose por ofendidos, cuando, en realidad, lo que se criticaba eran sus obras. Los *diaristas* les contestaron que en las revistas extranjeras:

«no necesitan censurar tan ásperamente como nosotros, que encontramos muchos Libros sin estilo, sin método, sin invención, sin pensamiento, sin inteligencia de la Lengua Latina, sin erudición, si no es la que copian de Autores vulgarísimos, sin elección de Autores, porque no los conocen, y sin exactitud de la verdad, porque sin crítica no pueden tenerla; y así ahora creemos que tienen razón los que dicen que no debemos censurarlos; porque basta decir que no son Libros ni pueden serlo; y si algún nombre puede ponerse, es de *Molas* literarias, informes e inútiles por defecto de actividad intelectual<sup>93</sup>.»

A medida que las críticas se intensificaban contra los *diaristas*, éstos insistían en el principio que guiaba su publicación:

«Los extranjeros también encuentran el buen gusto de las letras conocido entre sus autores, y nosotros trabajamos por introducirle; lo que no puede conseguirse con indulgencias y aplausos de lo que torpemente se yerra y con obstinación se defiende... El que desconfiare de nuestra moderación,

---

<sup>91</sup> ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 53.

<sup>92</sup> La *Poética* de Luzán tuvo muy buena acogida por parte de los *diaristas*, excepto en la valoración que Luzán hace de Lope de Vega y de Góngora. Cfr. GUINARD, P. J., *o.c.*, p. 118.

<sup>93</sup> ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 54.

remita el libro que le pareciere injustamente censurado a cualquiera de las Academias de Europa, que con su aprobación no rehusaremos retractar nuestro juicio, constándonos de la verdad del informe o respuesta<sup>94</sup>.»

Cuando las críticas hicieron insoportable la situación, los *diaristas* suspendieron la publicación en el volumen séptimo. Con ello, «el reformismo perdió su oportunidad de convertirse en un movimiento nacional y apareció como algo que venía de fuera»<sup>95</sup>. El tópico de la extranjerización de las ideas sirvió en este caso, como volverá a suceder más tarde, de pretexto para impedir la reforma de las artes y de las ciencias. En contra de lo que creía Menéndez Pelayo, lo de menos era que esa reforma se hiciera a la manera francesa o italiana, porque lo que pretendían salvar los *diaristas* era precisamente el «arte nacional», abriéndolo al gusto de los demás países europeos. Tampoco Luzán hizo una *Poética* como los franceses, ni copió una poética francesa, «sino que recorrió el mismo camino que los preceptistas galos» cuando éstos quisieron acabar con sus viejos vicios. Los *diaristas* captaron perfectamente el mensaje renovador de Luzán, y aunque en algunos puntos concretos mantuvieron discrepancias con el preceptista aragonés, existió entre uno y otros «una estrecha comunidad de pensamiento»<sup>96</sup>.

Tanto Luzán como los *diaristas* se caracterizaron por la moderación y la comprensión con la última manifestación del barroco español. En modo alguno, pues, deben ser tachados de antinacionales. Más bien habría que aplicar este reproche a quienes se opusieron a que la literatura y la ciencia españolas integraran el ideal de racionalidad que invadía todos los fenómenos culturales de Europa. En realidad, el afrancesamiento se produjo años más tarde, cuando los escritores asumieron el neoclasicismo con toda su radicalidad. Pero, de no haber «fracasado» la orientación neoclásica de Luzán y de los *diaristas* por culpa de los intransigentes patriotas, en España se habría desarrollado un clasicismo (Lázaro Carreter) o un neoclasicismo (Alborg) con caracteres propios y sin ruptura con el gran movimiento neoclásico europeo.

FRANCISCO MARIANO NIPHO

Si Martínez Salafranca figura entre los creadores del periodismo español, con el alcañizano Francisco Mariano Nipho el periodismo se modernizó, o lo que es lo mismo, se profesionalizó. Cuantos se han ocupado de

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 56. Entre las personas que no soportaron las críticas de los diaristas estaban los valencianos: Gregorio Mayans y Siscar, el padre José Berni, un franciscano bastante conservador, el padre Cárdenas y Rivera, dramaturgo, Añorbe y Corregel, historiador literario, imitador de Torres Villarroel, y Gómez Arias. Cfr. GUINARD, P. J., *o.c.*, p. 119.

<sup>96</sup> ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 57.

escribir acerca de la labor periodística de este hombre singular, señalan lo desproporcionado que resulta la «mala prensa» de que fue objeto Nipho como escritor si se compara con el enorme trabajo llevado a cabo como creador de prensa periódica y como divulgador de ideas<sup>97</sup>. Seguramente Nipho no estuvo acertado tomando como objeto de sus críticas teatrales a Leandro F. Moratín, a don Juan de la Cruz y a otros escritores de primera línea, como Clavijo y Fajardo, en relación con la polémica de los autos sacramentales, y a Pablo Forner, con ocasión de su famosa Apología. Nipho no estuvo a la altura dialéctica de sus contrincantes, y de ahí arranca la lluvia de descalificaciones que cayeron sobre su persona<sup>98</sup>.

El historiador Luis Miguel Enciso Recio, que en su biografía tiende salvar la personalidad de Nipho, cree que el alcañizano fue un hombre sencillo, cordial, práctico, emprendedor y constante. «Yo soy aragonés, y lo que una vez emprendo con ánimo de continuarlo (como no me falten los medios) lo seguiré contra todo el torrente de los preocupados, contra toda la chusma de los tontos, contra todo el orgullo de los presumidos».

La orientación ideológica de Nipho es netamente tradicional: en lo religioso es cristiano, y en lo político-social es defensor de la Monarquía como personalización de la esencia de España. Pero, al mismo tiempo, Nipho vive y piensa como hijo de su época, aunque dejando a salvo aquellas realidades que a su juicio eran intocables. Palacio Atard ha escrito que «el siglo XVIII es un siglo lleno de paradojas, a veces desconcertantes»<sup>99</sup>. Esto se puede apreciar en Nipho, un escritor que se declara ortodoxo y, a la vez, defiende un cristianismo ilustrado. Así pues, la base humana e intelectual de Nipho fue el cristianismo, profundamente sentido y firmemente creído; pero esto no le impidió aceptar todos los elementos modernos de la Ilustración, al contrario, Nipho asumió como una obligación moral de su vida trabajar por la expansión de las Luces y contribuir con todos los medios a su alcance a la renovación de la vida económica, cultural y religiosa de su Patria. «El periodista de Alcañiz, transmisor de los saberes y proyectos de la élite rectora, es un formidable ejemplo de actitud moderna, ilustrada si se quiere, en el cauce del más puro y ortodoxo pensamien-

---

<sup>97</sup> ENCISO RECIO, L. M., *Nipho y el periodismo español del siglo XVIII*, Valladolid, Universidad, año 1956. Hijo de un oficial napolitano y de madre navarra, pasó el resto de su vida en Madrid hasta su muerte (1803). Llevó una vida difícil, ensombrecida por un matrimonio poco feliz. Desde muy joven se dedicó a escribir, pero con poca fortuna, pues pasó veinticinco años en el anonimato, del que salió gracias al periodismo. Después de 1780, la época brillante del *Censor*, renunció al periodismo y se dedicó a la edición de un anuario administrativo (*Guía de litigantes*) y a la reedición de sus propios periódicos (*Caxón de sastré y Estafeta de Londres*). En general, Nipho fue un hombre ambiguo, complicado, poco simpático, quejicoso y regañón, tanto en la vida privada como en la profesional. Todo esto le ocasionó muchos problemas con sus colegas y familiares. Cfr. GUINARD, P. J., *o.c.*, p. 104.

<sup>98</sup> ALBORG, J. L., *o.c.*, pp. 35-38.

<sup>99</sup> *Arbor*, 22 (1947).

to cristiano. Por eso, sus respuestas sorprendentemente atinadas a las inquisiciones fundamentales de la vida —la fidelidad, el hombre, la mujer, el matrimonio, la profesión—, transidas de visión sobrenatural, y por eso también su ambición renovadora, joven, para una podrida economía, una ciencia y una enseñanza estériles»<sup>100</sup>.

Repasando el ideario de Nipho se puede ver cómo, en lo que respecta a la mujer, su sentido es de admiración, de valoración de su función maternal y de reconocimiento de su función educadora. Por esta razón Nipho pide la implantación de Escuelas de Mujeres, porque las mujeres son «la causa principal de la dicha de un reino»<sup>101</sup>. Su pensamiento religioso es una mezcla de tradición y de modernidad ilustrada. No ve incompatibilidad entre la ciencia moderna y la religión; rechaza la falsa piedad y el clericalismo, pero en cambio, le cuesta aceptar que en las cuestiones religiosas se deban tolerar todas las opiniones. Como hombre de su época, Nipho es un sentimental, sobre todo en relación con la Patria. En sus descripciones de España, Nipho idealiza la historia y las tierras de España; por eso se resiste al afrancesamiento de la vida española y detesta la anglomanía. Las lacras que ofrecía España en ese momento le llevaron a preguntarse por el «ser» de España, siguiendo una tradición que llega hasta nuestros días. A pesar de todo, Nipho es optimista en el futuro de España: «Nuestro pueblo no es tan ignorante y alucinado como han querido manifestar algunos intrusos acrílicos»<sup>102</sup>.

La fuente de las ideas sociales de Nipho es también el cristianismo, mas «un aleteo de mentalidad burguesa, sin conciencia de clase todavía». Nipho comparte determinados ideales burgueses, como el de la libertad y el del trabajo, fuente de riqueza personal. En cambio, no acepta el liberalismo inglés (el liberalismo fundado en las libertades), porque choca con su proclividad hacia la Monarquía absolutista, vertical y paternalista. Sin embargo, a la hora de proponer un modelo económico para España, Nipho acude al ejemplo inglés, cuya economía estaba basada en cinco pilares: «agricultura, pastorcía, pesca, manufacturas y comercio»<sup>103</sup>. A juicio de Nipho, la planificación económica sería estéril si no iba acompañada de una buena planificación escolar. Esta idea la desarrollaron más tarde las Sociedades Económicas de Amigos del País.

En los más de veinte periódicos que Nipho fundó y dirigió a lo largo de su vida fue difundiendo esta mentalidad. Con todo, lo verdaderamente singular no son sus ideas, sino su visión de lo que iba a representar el

---

<sup>100</sup> ENCISO RECIO, L. M., *o.c.*, p. 334.

<sup>101</sup> ROYO LATORRE, M.<sup>ª</sup> D., «Nipho y la condición femenina», en *Turia* 26 (1993), pp. 257-272.

<sup>102</sup> ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 70.

<sup>103</sup> ENCISO RECIO, L. M., *o.c.*, p. 118.

periodismo en la vida cultural moderna. «Tuvo Nipho perfecta idea de su papel de engarce entre los intelectuales de nivel superior y el pueblo, y sobre todo de la eficacia de la prensa para difundir entre un público, sin tiempo ni posibilidades para lecturas más detenidas, los avances científicos en todos los países y las nuevas ideas, plantear los problemas de la nación, interesar en las cuestiones económicas, informar sobre la actividad del Gobierno, divulgar la obra de los escritores, avivar los deseos de saber»<sup>104</sup>.

Los principales periódicos fundados por Nipho están clasificados en cuatro clases: 1.<sup>ª</sup> Prensa diaria: *Diario noticioso, curioso, erudito y comercial, público y económico* (Madrid, 1758), considerado como el primer diario continental. 2.<sup>ª</sup> Periódicos literarios y eruditos: *El Caxón de Sastre* (1760) (*o montón de muchas cosas buenas, mejores y medianas, útiles, graciosas y modestas, para ahuyentar el ocio sin las rigideces del trabajo, antes bien, a caricias del gusto*); *Diario Estrangero* (1763), dedicado a dar noticias literarias de toda Europa y a la crítica de libros, destacando los artículos sobre la escena española, que fueron causa de fuertes polémicas. 3.<sup>ª</sup> Semanarios: *Estafeta de Londres* (1762), en la que se informa semanalmente de la vida cultural inglesa; *Correo General de Europa* (1763): poniendo como punto de referencia a otros países europeos, Nipho trata de estimular la creatividad española; *Correo General de España* (1770): insiste en la importancia del factor económico para emprender reformas eficaces en todos los órdenes de la vida colectiva. 4.<sup>ª</sup> Otros campos: abarca la prensa moralizadora y de costumbres, como *El pensador cristiano* (1763); la prensa humorística: *El Murmurador Imparcial* (1761) y *El Bufón de la Corte* (1767), y la prensa de venta callejera, como *Correo de Madrid o de los Ciegos* (1786).

La vida de estos periódicos y semanarios era breve; algunos sólo duraban unos meses. Tanta dispersión en cuanto al número y la temática de los periódicos no favorecía en absoluto el trabajo en profundidad de Nipho. «De muchos problemas tenía más una impresión apriorística y teórica que práctica y directa». Por eso, a la hora de valorar al periodista alcañizano hay que verlo desde la faceta de divulgador de ideas renovadoras, que no siempre coincidían con las suyas, pero que él aceptaba en la medida en que podían contribuir a la mejora de la vida nacional. «Nipho fue el primer periodista español de profesión, el primero que consideró el periódico como una empresa digna para un hombre de letras, que tuvo la intuición —aunque no supo traducirla del todo en sus obras— de qué es un periódico, de sus exigencias —exactitud, rapidez y bajo precio— de sus posibilidades para la información y, sobre todo, para la educación»<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> ALBORG, J. L., *o.c.*, p. 65.

<sup>105</sup> GUINARD, P. J., *o.c.*, p. 104.

## 10. DINAMISMO CULTURAL DE LA REAL SOCIEDAD ECONÓMICA ARAGONESA

Los dos grandes obstáculos con que tropezó la reforma carolina de las Universidades españolas fueron la falta de preparación del profesorado para adaptarse a las nuevas corrientes y saberes, y la imposibilidad de crear las nuevas Cátedras programadas por falta de recursos económicos. Con la implantación del texto único para la Teología (la *Summa theologica*, precedida del *De locis theologis* de Melchor Cano) y la Filosofía (las *Insituciones* de Villalpando), se había logrado erradicar un mal endémico de las Universidades españolas: los enfrentamientos gremiales entre las distintas órdenes religiosas, aferradas a sus respectivos maestros de Escuela. A pesar de ello, la Universidad mantuvo el mismo esquema escolástico y aristotélico de la división de las Facultades en Menores (Artes y Filosofía) y Mayores (Teología, Cánones, Jurisprudencia y Medicina). El único aspecto novedoso que se introdujo fue la posibilidad de diversificar las materias de la Facultad preparatoria de Artes-Filosofía, de cara a la especialización del estudiante. Así, los futuros médicos podrían estudiar durante el tercer curso de Artes, Matemáticas, Geometría y Física experimental; los alumnos de Teología estudiarían Filosofía aristotélica, y los alumnos de Derecho estudiarían Filosofía Moral o Ética. Con todo, advierte Gil de Zárate, sólo «la ética o filosofía moral, que en muchas partes fue un estudio nuevo, se desvió algún tanto de los antiguos sistemas»<sup>106</sup>.

La comparación del panorama universitario español con el de otros países resulta sangrante. Mientras en las Universidades españolas las ciencias del *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) seguían infradesarrolladas debido al carácter elemental-introductorio que tenía la Facultad de Artes, en otros países estas ciencias habían alcanzado un desarrollo espectacular, convirtiéndose en la base de la renovación científica moderna<sup>107</sup>. Otro tanto sucedía con las ciencias humanísticas: literatura española, derecho, geografía, historia, lengua griega y lenguas orientales, que en España habían quedado reducidas al estudio de la lengua latina en versión escolástica, dada la obligación que tenían los profesores y alumnos de expresarse en latín dentro del recinto universitario.

La reforma llevada a cabo en las Facultades de Cánones y de Jurisprudencia fue preocupante. La Facultad de Cánones, cuyo estudio versaba sobre el Derecho pontificio, se basaba en la recopilación efectuada en el siglo XII por Graciano en su *Decreto* (las *Decretales*). La política regalista de los Borbones redujo el estudio de los *Decretos* a un curso, dedicando los restantes cursos al estudio de los cánones de los Concilios Nacionales,

---

<sup>106</sup> GARCÍA, C., «Viejos y nuevos saberes en la Universidad española de fines del XVIII», en *El Basilisco*, 16 (1994), p. 89.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 80.



incluyendo el estudio de la Historia Eclesiástica de España. «Tales reformas apuntaban hacia el claro reforzamiento de la tradición de una Iglesia Nacional, sometida al poder regio y más independiente, por tanto de la autoridad pontificia». La crítica histórica ayudaba a remontarse en los tiempos descubriendo viejas situaciones que facilitaban argumentos a las tesis regalistas.

Por lo que respecta a la Facultad de Derecho o Jurisprudencia, ésta se basaba casi exclusivamente en el estudio del Derecho Romano: las *Instituta* de Justiniano y el *Código y Digesto*. El Derecho Español era estudiado superficialmente, y el Derecho Natural y de Gentes, el Derecho Público, Civil y Eclesiástico eran desconocidos. En la reforma universitaria de Carlos III (1771) se incluyó el estudio del Derecho Patrio y la Historia del Derecho. En cambio, la Economía Política y el Derecho Público, disciplinas juzgadas peligrosas, no entraron a formar parte de los nuevos Planes de estudio, y las materias más novedosas y problemáticas como el Derecho Natural y de Gentes fueron suprimidas al inicio de la Revolución francesa.

Dadas las reservas y limitaciones del Plan de Reforma Universitaria de Carlos III, agravadas a su vez por las propias Universidades, que habían convertido la defensa de su autonomía en el único problema importante, no era de extrañar que el cultivo de los nuevos saberes hallara acogida en otras instituciones erigidas al margen de los caducos establecimientos docentes universitarios. Las Academias, los Reales Seminarios de Nobles y las Sociedades Económicas de Amigos del País fueron las instituciones en las que el reformismo ilustrado de la segunda parte del siglo introdujo los nuevos saberes.

Los pasos que fue dando el reformismo ilustrado aragonés son parecidos a los que se advierten en otros lugares de España. En Zaragoza se celebraban tertulias o reuniones literarias en el palacio del conde de Fuentes, yerno de Aranda. A ellas asisten literatos, eclesiásticos, nobles, hombres de la Universidad y de otros estamentos de la vida ciudadana. Estas tertulias se institucionalizaron con la denominación de Academia del Buen Gusto, a imitación de las que existían en otras ciudades. Las palabras «Gusto» y «Buen Gusto» formaban parte del bagaje intelectual del hombre ilustrado europeo, y con ellas se expresaba el ideal moral, estético y científico del hombre del siglo XVIII. El «hombre de buen gusto» era un ideal, y desempeñaba en el siglo XVIII la función de modelo universal, del mismo modo que en siglos anteriores desempeñaron esta función los ideales de hombre «cortesano», «discreto» o «cortés».

Aragón cuenta con uno de los autores más admirados por los filósofos ilustrados de Europa, Baltasar Gracián, considerado como creador del concepto de «Buen Gusto». Para el jesuita de Belmonte, el buen gusto es un juicio subjetivo-objetivo, relacionado con la facultad del ingenio, que permite al hombre hacer juicios singulares, personales, de orden moral, estético y filosófico. El gusto de una persona se muestra en el acierto de

sus juicios, de sus decisiones, de sus formas de vivir, de expresarse, etc., pudiendo elevarse hasta la categoría de modelo para los demás. «Hay una cultura del gusto, escribe Gracián, así como del ingenio. Entrambos relevantes son hermanos de un vientre, hijos de la capacidad, herederos por igual en la excelencia»<sup>108</sup>.

Los avatares que sufrió la Academia del Buen Gusto de Zaragoza para la obtención de su aprobación real, trascendieron al ámbito nacional. El conde de Fuentes dirigió un Memorial al rey solicitando la probación de la Academia. A su vez, el Consejo de Castilla pidió informe a la todopoderosa universidad de Salamanca, la cual, a través de fray Manuel Bernardo de Ribera y en nombre del Claustro universitario, presentó las siguientes alegaciones contra la conveniencia de fundar tal Academia: 1.<sup>a</sup> Los académicos zaragozanos no declaran en sus estatutos en qué consiste para ellos el Buen Gusto, ni señalan cuáles son los errores y las deficiencias que dicen advertir en el cultivo de las artes y de las ciencias en España, motivo por el cual quieren fundar la Academia del Buen gusto. 2.<sup>a</sup> Los académicos zaragozanos ocultan en qué autores y obras fundamentan el contenido del Buen Gusto, aunque parece deducirse que se inspiran, primeramente en Muratori y, en segundo término, en Verney, Heineccio, Orimini, Rollin y algunos más. 3.<sup>a</sup> Mientras no sean más explícitos los académicos zaragozanos, no conviene conceder la aprobación de dicha Academia zaragozana. El Dictamen concluye afirmando que la Universidad de Salamanca sigue siendo en España la sede del Buen Gusto, por lo cual, no hace falta crear tales Academias. El Dictamen lleva fecha de 23 de febrero de 1760<sup>109</sup>.

La actividad de la Academia zaragozana del Buen Gusto no fue brillante, pero tras unos años de funcionamiento, sirvió de punto de partida de la Real Sociedad Económica Aragonesa (RSEA), una de las más activas de España. El Consejo municipal de Zaragoza puso inmediatamente en práctica la orden de Campomanes de fundar Sociedades Económicas (1774), ofreciendo el salón del Ayuntamiento para que en él celebraran sus reuniones los prohombres de la vida social zaragozana. La primera reunión tuvo lugar el 1 de marzo de 1776 y estuvo presidida por el conde de Ayerbe y el canónigo Hernández Pérez de Larrea. Tras la constitución de la Sociedad, quedó como presidente el conde de Sástago, como censor Ramón Pignatelli y como secretario y tesorero, respectivamente, Carlos González y Martín Goicoechea. Los estatutos fueron aprobados el 23 de enero de 1777<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> GRACIÁN, B., *El Héroe*, Primor V.

<sup>109</sup> «Dos dictámenes que por Orden de la Universidad de Salamanca y para que ésta respondiese al R. I. Supremo Consejo de Castilla de quien fue consultada, meditó, fundó y formalizó el M. Fr. Manuel Bernardo de Ribera, Trinitario Calzado... Y el otro sobre la ruidosa Academia Universal que con el título de Buen Gusto, y para reforma de todas las Ciencias y Artes solicitan fundar algunos Caballeros y Literatos de Zaragoza». A.H.N., 1016-50.

<sup>110</sup> FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *La Ilustración aragonesa. Una obsesión pedagógica*. Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, 1973, pp. 251-255; FORNIÉS, J. J., *La Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País*, Zaragoza, 20, CAI 100, 2000.

Las Sociedades Económicas heredaron el impulso renovador de las tertulias y academias literario-científicas de principios de siglo, que estaban centradas en la información y la discusión, pero al mismo tiempo las sobrepasaron imprimiéndoles una orientación práctica. Las tres palabras dominantes de estas Sociedades eran: *fomento* de obras y trabajos, *experiencia* o espíritu científico basado en la observación y experimentación, y *economía* como vehículo de felicidad.

La renovación de la agricultura fue la primera preocupación de las Sociedades Económicas. El movimiento fisiocrático del siglo XVIII que pone la agricultura como fuente principal de riqueza, es efecto de la sacralización de la naturaleza que se produce en ese siglo. La tierra es el origen por antonomasia, la que siempre permanece y la que da más de lo que en ella se pone, como sucede con la siembra del grano de trigo, que se multiplica sin límite. La Sociedad Económica de Zaragoza fundó en 1778 una Escuela Agrícola, la primera de su estilo en España<sup>111</sup>, y a continuación se multiplicaron por todas la región campos de experimentación agrícola, en los que intervenían de una u otra manera Hernández Pérez de Larrea, Pedro Gregorio Echeandía, Martín de Goicoechea, Ignacio Jordán de Asso y bastantes curas «rurales», que dieron a conocer entre sus feligreses los nuevos experimentos<sup>112</sup>. A este fin, la RSEA encargó a la zaragozana Josefa Amar y Borbón la traducción del libro de Greslini: *Discurso sobre el problema de si corresponde a los párrocos y curas de aldea el instruir a los labradores en los buenos elementos de la economía campestre*, el cual fue distribuido profusamente entre el clero.

El sentido patriótico que animaba a las Sociedades Económicas, que por ello añadieron las palabras «de Amigos del País», les llevó a crear Escuelas Superiores, como la de Matemáticas en Zaragoza (1779), cuyos resultados «no parece(n) haber sido desdeñable(s)». Diseñada esta Escuela con carácter general, poco a poco se convirtió en una Escuela Superior de Ciencias, como se deduce de su programación<sup>113</sup>.

Algunos años después, la RSEA pidió al Rey autorización para crear un estudio de Historia Natural (1781), entre cuyos objetivos figuraba «el conocimiento de las producciones de este Reino, de las cuales se había propuesto formar un gabinete». Tras largas gestiones se consiguió la creación de un jardín botánico y la fundación de dos Cátedras: Botánica y Quí-

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>112</sup> Pedro Gregorio de ECHEANDÍA (Pamplona, 1746-Zaragoza, 1817) es autor de *Flora Caesaraugustana*, que se ha perdido. Fueron discípulos suyos Mariano Lagasca y Florentino Ballarín, maestro, a su vez, del botánico Francisco Loscos (1823-1836). Tanto ECHEANDÍA como LOSCOS fueron dos grandes incomprendidos por parte de la sociedad, que consideraba irrelevantes sus trabajos sobre la flora aragonesa.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 256; SARRAILH, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1957, p. 270.

mica (1796), cuyas enseñanzas fueron diseñadas por el naturalista Ignacio Jordán de Asso, autor de *Introducción a la historia de los animales, piedras y fósiles del reino de Aragón*. El farmacéutico pamplonés, Pedro Gregorio Echeandía (1746-1817), se ofreció a desempeñar gratuitamente la cátedra de Botánica. Otras «escuelas patrióticas» nacidas en Zaragoza al calor del optimismo ilustrado de RSEA fueron la Escuela de Dibujo (1785), transformada posteriormente en la Real Academia de Nobles y Bellas Artes de San Luis (1792) y las cátedras de Derecho Público, Filosofía Moral y Economía (1784)<sup>114</sup>.

#### FÉLIX DE AZARA (1742-1821)

Francisco Goya, admirador de Félix de Azara, inmortalizó la figura del naturalista oscense pintándolo en posición enhiesta, franqueado a su derecha por unos animales americanos, y a su izquierda por sus obras sobre los cuadrúpedos<sup>115</sup>.

Azara adquirió en las Academias Militares una preparación científica sólida y moderna, pues junto a los saberes destinados a obras de ingeniería militar, como la construcción de fortalezas, los alumnos recibían conocimiento de todos los saberes relacionados con el oficio de ingeniero: geografía física, historia natural, economía política, historia civil, etc. Así se explica que Azara escribiera obras que iban más allá de su oficio de ingeniero, y que lo retratan como un minucioso investigador de la naturaleza. Una parte de sus investigaciones sobre pájaros y cuadrúpedos del Paraguay forman parte de su trabajo de ingeniero militar, pero hay otra parte de su obra que es fruto de su dedicación personal.

---

<sup>114</sup> *IBÍD.*, p. 257. La Cátedra de Economía Civil y de Comercio creada por RSEA, al frente de la cual se hallaba el joven profesor Lorenzo Normante y Carcavilla, se vio envuelta en una polémica de alcance nacional que desencadenó el tristemente famoso predicador capuchino fray Diego de Cádiz. Cfr. SARRAILH, J., *o.c.*, pp. 255 ss; GARCÍA LASAOSA, J., *Planes de Reforma de Estudios de la Universidad de Zaragoza en la segunda mitad del siglo XVIII*, Zaragoza, pp. 112 ss. Ignacio Jordán de ASSO es autor de una *Historia de la economía política de Aragón*, Zaragoza, 1798. Reeditada dos veces en nuestro siglo con Prólogo de José M.ª Casas Torres y Antonio Higuera Arnal, respectivamente.

<sup>115</sup> Félix de Azara nació en Barbuñales (Huesca) en 1742. Estudió Artes, Filosofía y Derecho en la universidad de Huesca hasta 1761. Solicitó el ingreso en la Academia de Artillería de Segovia en 1763, pero al serle denegado el ingreso entró de cadete en el Regimiento de Infantería de Galicia, de donde salió con el cargo de Subteniente de Infantería e Ingeniero delineador de los ejércitos nacionales, plazas hidráulicas y militar. Participó en la expedición a Argel (1775), donde cayó herido y fue dado por muerto. Fue miembro de la RSEA. En 1781 partió para América con el grado de Teniente Coronel de Ingenieros formando parte de una expedición encargada de determinar sobre el terreno los límites de España y Portugal. En 1790 visita a su hermano José Nicolás, embajador de España en París, que le abre las puertas del mundo científico francés. En 1808 se retira a su casa de Barbuñales. Murió el 17 de octubre de 1821 a la edad de 79 años.

Su primera obra: *Geografía y Esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaraníes*, no fue publicada hasta el año 1904, pero en ella apunta Azara «su vocación naturalista inserta dentro de una labor de ingeniero militar de la época»<sup>116</sup>. Azara registra los viajes realizados a lo largo de cuatro años, el tiempo que hubo de esperar a que llegaran los comisionados portugueses para llevar a cabo los límites fronterizos propuestos por el Tratado de San Ildefonso, ratificado en el Pardo (1778). El objetivo de estos viajes era la confección de un mapa de este vasto país. Azara acarreó con los gastos y peligros que había de causar semejante empresa, y para evitar obstáculos e inconvenientes de parte de las autoridades coloniales, «se vio obligado a realizar muchos de sus viajes sin reconocimiento de la autoridad».

a) *La obra naturalista*

Los estudios de Ingeniería militar que había cursado Azara tenían como materias fundamentales las matemáticas y la geografía. Cuando el aragonés comenzó sus observaciones naturalistas por Argentina, Uruguay y Paraguay, parte de Bolivia y de Brasil, poseía conocimientos generales de geografía y de fauna, aunque no poseía conocimientos específicos sobre el Continente americano. Las primeras fuentes de información directa de que dispuso Azara en América se las proporcionaron el sacerdote D. Pedro Blas Nosedá, que le transmitió su vocación por el estudio de los pájaros, y el naturalista Antonio Pineda y Ramírez, que le ayudó a continuar su trabajo sobre los pájaros, interrumpidos por las dificultades que planteaba la ordenación de los numerosos datos recogidos. Hasta el año 1796 no pudo disponer de la obra del conde de Buffon (Georges-Louis-Leclerc) *Historia natural, general y particular* (1749-1788, 22 T.), que tanto había esperado:

«Suspendí, sin embargo, por algún tiempo este nuevo, diverso y difícil trabajo, juzgándolo superior a mis luces; y pareciéndome que para empeñarlo bien era preciso haber leído a los autores de que se valió (*se refiere a Buffon*); y no las tengo, ni más conocimiento de sus obras que lo que se lee en las citas de Buffon. Más al fin reflexionando por otro lado la utilidad que resultaba siempre de destruir errores: que el tener las obras de dichos autores me sería casi imposible; y que parece no tiene España quien quiera hallar en la materia: me determiné y hice mi crítica a la mencionada obra, y de los autores que en ella se citan<sup>117</sup>.»

El naturalista aragonés fue perfeccionando poco a poco sus sistema de recogida y clasificación de datos: empezó como un naturalista de campo tomando anotaciones de cuanto le rodeaba y posteriormente adoptó procedimientos descriptivos y clasificatorios. El fruto de estos pacientes traba-

---

<sup>116</sup> SEQUEIROS, L., *Félix de Azara. Ingeniero y naturalista del siglo XVIII*. Huesca, IEA, 1987, p. 27. Álvaro MONES - Miguel A. KLAPPENBACH, *Un ilustrado aragonés en el Virreinato del Río de la Plata. Félix de Azara (1742-1821)*, Montevideo, Museo Nacional de Historia Natural, 1997.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 39.

jos están recogidos en tres obras: *Apuntamientos para la Historia Natural de los cuadrúpedos de la provincia del Paraguay* (París, 1801), *Apuntamientos para la Historia Natural de los cuadrúpedos de la Provincia del Paraguay y Río de la Plata* (Madrid, 1802) y *Apuntamientos para la Historia Natural de los pájaros del Paraguay y Río de la Plata* (Madrid, 1802). No parece que la lectura de la obra de Buffon influyera demasiado en los criterios clasificatorios de Azara, pues en ocasiones discrepa de las opiniones del naturalista francés, y en otras ocasiones los procedimientos de ambos naturalistas coinciden.

Los criterios seguidos por Félix de Azara en la clasificación de los animales son los siguientes: 1.º Azara distingue entre especie (animales con idénticas características naturales) y familia (agrupación de animales con caracteres comunes, dentro de la cual caben varias especies). 2.º Los caracteres que sirven para clasificar los animales son la magnitud, los colores y las formas, y a veces, las costumbres.

Félix de Azara lleva a cabo una rigurosa clasificación de los datos (magnitud, formas, colores y costumbres), aunque ésta no es la única condición para establecer una rigurosa clasificación. Azara tiene en cuenta además la constancia de los caracteres recogidos por estos datos. Una vez que los datos han sido recogidos y clasificados, se pasa a su interpretación, o lo que es lo mismo, a confirmar o refutar las hipótesis. Este aspecto lo desarrolla en *Viajes por la América Meridional* (París, 1803), una obra en la que se muestra crítico con Buffon, y del que dice que algunos juicios suyos adolecen de falta de observación empírica.

Las hipótesis que plantea Azara son de dos tipos:

Primera hipótesis sobre la *creación de las especies*. Félix de Azara se enfrenta a dos problemas: el de los orígenes de los animales en América meridional y el de la creación de las especies. Al naturalista aragonés le parece apriorística o especulativa la posición de Buffon, según la cual los animales fueron creados en el viejo Continente y de allí pasaron a América, unida al principio por el Polo Norte. De algunas especies actualmente presentes en América, dice Buffon que son degeneraciones de otras especies, debido al cambio de clima. Azara responde a estas hipótesis acudiendo a los hechos, y éstos no confirman la hipótesis del paso de las especies desde Europa a América.

En cuanto a la creación de las especies, Azara mantiene una posición creacionista, aunque, a su juicio, el creacionismo no es incompatible con la creación de la misma especie en diversas áreas geográficas y de individuos de la misma especie en lugares distintos. Por tanto, caben dos posibilidades: que la creación haya sido sucesiva o simultánea, o que la creación haya sido de una sola pareja de cada especie o de una pluralidad de parejas de cada especie. Combinando estas posibilidades resultan cuatro hipótesis: *a)* creación simultánea de una sola pareja de cada especie; *b)* creación simultánea de varias parejas de cada especie; *c)* creación sucesiva de una sola pareja de cada especie; *d)* creación sucesiva de varias parejas de cada especie.

Azara rechaza la primera hipótesis. Acerca de la segunda afirma que los hechos parecen confirmar que cada especie no proviene de una sola pareja primitiva sino de varias parejas creadas en diferentes lugares. Otro tanto afirma respecto de la tercera hipótesis: Dios habría creado al principio las especies «débiles» para que tuvieran tiempo de multiplicarse antes de la llegada de las especies «fuertes» que se alimentan de las débiles. Así se logró el equilibrio entre las especies. La cuarta hipótesis no la discute.

Secunda hipótesis sobre la *variación de las especies y la influencia del hábitat*. La existencia de variaciones dentro de la misma especie resulta difícil de explicar con la teoría fijista de Buffon y de otros naturalistas del siglo XVIII, los cuales ponen el origen de las variaciones en factores externos, como la edad, sexo, alimento, clima, etc. Azara cree que esta explicación es fruto de una mala observación de la naturaleza. En opinión de Azara, las variaciones se deben a una causa interna difícil de señalar, pero que bien podría ser llamada «herencia», según explicarán los naturalistas del siglo XIX.

Tercera hipótesis sobre la *degeneración de las especies*. Buffon explica la degeneración de las especies apelando a causas externas. En cambio, Azara acude a la observación para mostrar que las mutaciones se deben a causas hereditarias, y pone como ejemplo los caballos americanos asilvestrados, los cuales «aunque descienden de la raza andaluza, me parece que no tienen ni la talla ni la elegancia, ni la fuerza ni la agilidad. Atribuyo esta diferencia a que en América no escogen los caballos padres. Estos caballos viven en estado de libertad». Si nos fijamos en las semejanzas que se encuentran entre las especies de ambos Continentes, vemos que las mismas condiciones naturales crean indistintamente especies de animales agresivos y de animales dulces, «nueva prueba de que estas disposiciones dependen más de un sentimiento que del clima o de otra circunstancia local». Así pues, más que diferencia, lo que hay son diferencias debidas a factores internos. Pero esto no son más que conjeturas<sup>118</sup>.

#### b) *La etnología y la antropología*

Muchas ideas filosóficas, antropológicas y pedagógicas del siglo XVIII tienen como fuente de inspiración los viajes científicos que llevaron a cabo los europeos por las tierras del Continente americano, asiático y africano. Félix de Azara sintió de modo especial el interés por el conocimiento de las culturas americanas, algunas de las cuales no habían sido contaminadas aún por la presencia de los europeos. Su trabajo científico abarca

---

<sup>118</sup> «Así las llamo conjeturas, porque no quiero que se piense que las reputo verdades demostradas, siendo mi objeto en esto llamar únicamente la atención de los Naturalistas, para que hagan observaciones sobre varios puntos de su ciencia, que hasta ahora han omitido», en SEQUEIROS, L., *o.c.*, p. 66.

dos aspectos: *a)* como etnólogo estudia el origen de los indios, de las agrupaciones humanas que forman y de las relaciones entre los indios y los españoles; *b)* como antropólogo describe la fisonomía moral, lingüística y religiosa de los indios americanos. En cuanto al origen de los indios, Azara rechaza las opiniones que han puesto en duda la naturaleza humana de los indios, alineándose con la opinión de la Iglesia y de la Corona española: «Los indios son hombres como nosotros, provenientes de una pareja única». No obstante, en su fuero interno de científico Azara albergaba alguna reserva, pues «la Santa Sede misma parecía dudar de la capacidad de los indios para la religión, pues los exceptuó del Tribunal de la Inquisición y de casi todos los preceptos eclesiásticos»<sup>119</sup>.

Azara describe con minuciosidad las formas de agruparse los indios en naciones y hordas, y sus características físicas y sociales, teniendo en cuenta la situación geográfica en la que vive cada agrupación de indios. Las descripciones sobre las costumbres y la mentalidad de los indios resultan interesantes. Así, dice de los indios *guanás* que no conocen la desigualdad de clases, y de los indios *charrúas* dice que no tienen leyes o costumbres obligatorias; algunos indios no creen en una vida futura, pero otros, como los *lenguas*, creen en la muerte como algo superior que va y viene, por lo cual cambian de nombre tras la muerte de algún familiar para que la muerte no los encuentre a ellos.

La opinión de Azara sobre la colonización española del Río de la Plata es, en general, positiva y superior a la que tiene de los portugueses, a los que llama negreros y esclavistas. Pero distingue en la obra colonizadora de España dos momentos: desde 1536 a 1612, en que se paralizaron las conquistas, la colonización corrió a cargo de los «encomenderos», los cuales instruían a los indios a cambio de su trabajo. Desde el punto de vista económico, este «método laico» resultó muy económico para la Corona Española. A partir de 1612 tomaron el protagonismo los misioneros, los cuales basaron su acción colonizadora en el método asistencial: «Nunca los indios dejaron de aceptar una proposición que les aseguraba lo suficiente para vivir sin trabajar y que tanto favorecía a su pereza»<sup>120</sup>.

Azara se muestra crítico con el «método eclesiástico», y más aún con el «método jesuítico» de las *reducciones*, por ser contrario al principio de la economía moderna que está fundada en la libertad y la competencia (A. Smith), y porque favorecía la independencia de los indios respecto de la Corona Española. En este punto Azara participaba de las ideas regalistas y racionalistas de muchos ilustrados españoles, imbuidos de anticlericalismo y antijesuitismo. Los jesuitas eran vistos como un peligro permanente para la unidad de la Corona Española en América debido a su dependencia

---

<sup>119</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 104.



directa del Papa, y por el empleo de métodos civilizadores que mantenían a los indios separados de otros pueblos y en estado de minoría de edad.

El aragonés Félix de Azara y el jesuita José Acosta, autor este último de *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590), han sido dos avanzados de la ciencia moderna denominada «Biogeografía». Para explicar la distribución geográfica de los animales y plantas postuló Azara la hipótesis de las creaciones sucesivas, una idea que resultaba revolucionaria en su tiempo, dado el sentido literal con que entonces se interpretaba la Biblia. Algunos años después, el naturalista Georges Cuvier puso en boga esta interpretación heterodoxa, y provocó grandes polémicas.

Como valoración final de la aportación de Félix de Azara a la antropobiología, citamos unas palabras del paleontólogo Leandro Sequeiros:

«El mismo Charles Darwin, en *El Origen de las especies*, *El Origen del hombre*, *Viajes de un naturalista* y, sobre todo, en *La Variación de los Animales y plantas para la domesticación*, cita a Azara, recoge sus datos de observación, valora sus hipótesis, pero apuesta por una visión «transformista» del mundo animal y vegetal. Azara erró en sus hipótesis biológicas relativas al origen de la diversidad de los organismos. Pero la fineza de sus observaciones e interpretaciones ha posibilitado que éstas pasaran a la historia del pensamiento científico universal<sup>121</sup>.»

#### JOSEFA AMAR Y BORBÓN (1749-1813)

El siglo XVIII, ha escrito Ortega y Gasset, ha sido «el siglo educador» por excelencia<sup>122</sup>. Por primera vez en la historia se busca que la instrucción llegue a todos los estamentos de la sociedad, hombres y mujeres, ricos y pobres, y para ello emprenden las minorías dirigentes un vasto plan de reformas de las estructuras docentes existentes y de creación de otras nuevas. Los Ilustrados achacan a la ignorancia el origen de todos los males, tanto físicos como económicos y morales; por eso se esfuerzan en extender las Luces a todos los hombres. «Oh siglos de ignorancia y superstición! ¡Siglos de ambición y de ruina, y de infamia y de llanto para el género humano! La sabiduría os recordará siempre con execración, y la humanidad llorará perpetuamente sobre vuestra memoria»<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>122</sup> «Cuanto más se medita sobre nuestra historia, más claro se advierte esta desastrosa ausencia del siglo XVIII. Nos ha faltado el gran siglo educador», en ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, T. II, Madrid, 1961, p. 600.

<sup>123</sup> JOVELLANOS, G. M., «Oración inaugural a la apertura del Instituto de Gijón», BAE, XLVI, p. 319. Cfr. VARELA, J., «La educación ilustrada o cómo fabricar sujetos dóciles y útiles», en *La educación en la Ilustración española. Revista de Educación*, Madrid, 1988.

Como la ignorancia era considerada la causa de todos los males, se pensaba que la felicidad de los pueblos dependía del grado de cultura alcanzado. «Donde no hay instrucción, todo falta, que donde la hay todo abunda, y que en todas la instrucción es la medida común de la prosperidad», decía Jovellanos<sup>124</sup>. Para los Ilustrados, la cultura poseía valores ilimitados (optimismo y mitificación de la razón). Ella sola podía regenerar el país y devolver al hombre su dignidad y su libertad. Era preciso, por tanto, distribuirla a todos para poder convertir España en un país próspero. En España no hubo filósofos de la educación, como en Francia (Rousseau) o Italia (Pestalozzi). Aquí hubo panegiristas de las excelencias de la educación (Feijoo, Mayans y Jovellanos), e impulsores de la misma (Campomanes, Olavide y Cabarrús). En el primer grupo de españoles hay un inicio de reflexión pedagógica y, sobre todo, mucha crítica y un gran deseo de elevar el nivel cultural de la nación; en los segundos predominan las propuestas generales de «política educativa». Según una creencia compartida por los Ilustrados, la educación debía ser uniforme y estar controlada por el Estado. «El gobierno, mejor informado que los particulares, juzgará con conocimiento de causa los males y los remedios, y sabrá dónde emplear el esfuerzo más necesario»<sup>125</sup>.

La Ilustración Aragonesa contó con una pedagoga excepcional: Josefa Amar y Borbón, una mujer culta, de vasta erudición, traductora del inglés y del italiano y colaboradora en varios proyectos educativos<sup>126</sup>. Josefa Amar poseía todas las cualidades para ser un prototipo de Ilustrado del siglo XVIII, pero en versión femenina. Aunque Josefa Amar no descuella por la originalidad de sus ideas, sin embargo tiene el mérito de ser la primera mujer que aparece en la Historia de la Educación Española. Además, Jose-

---

<sup>124</sup> JOVELLANOS, G. M., «Memoria sobre la educación pública, o su tratado teórico-práctico de enseñanza con aplicación a las escuelas y colegios de niños», en BAE, XLVI, p. 231.

<sup>125</sup> SARRAILH, J., *o.c.*, p. 190.

<sup>126</sup> Josefa Amar y Borbón nació en Zaragoza el año 1749. Hija del catedrático de Anatomía, don José Amar y Arguedas, y de doña Ignacia, hija de otro facultativo de gran prestigio, don Miguel Borbón. Los Amar tenían la casa solariega en Borja. El abuelo materno, seguidor de la causa felipista en la Guerra de Sucesión, se trasladó a Madrid, donde fue nombrado Médico de Cámara de Fernando VI (1746). Con su apoyo, se estableció después en la capital del reino su yerno. Este cambio fue decisivo para la educación de Josefa Amar. De esos años arranca la amistad de los Amar-Borbón con el médico aragonés Andrés Piquer, nombrado Médico de Cámara de Fernando VI. Josefa Amar se casó con Joaquín Fuertes Piquer, natural de Valbona (Teruel), sobrino de Andrés Piquer. Al ser nombrado su marido ministro de la Real Audiencia de Aragón, se trasladaron a vivir a Zaragoza. Tuvieron un hijo, el cual murió en la ciudad de Quito a mano de los insurgentes. Josefa enviudó pronto, y tras el fallecimiento temprano de su hijo, quedó sola y sumida en el anonimato. No se sabe con certeza la fecha de su fallecimiento. Una lápida conmemorativa en el cementerio del Hospital de N.ª S.ª de Gracia, señala que fue enterrada allí el año 1813. Cf. PUMAR MARTÍNEZ, C., «Biografía del aragonés don Antonio Amar y Borbón, último Virrey del Nuevo Reino de Granada», en *Los Aragoneses y el Nuevo Mundo, oc.*, pp. 393-416.

fa Amar legó a sus sucesores un programa de educación femenina e infantil que la acreditan como una avanzada de su tiempo. En este punto, sus preocupaciones pedagógicas coinciden con las de Francisco M. Nipho<sup>127</sup>.

Josefa Amar pasó en Madrid buena parte de su vida, pero mantuvo excelentes relaciones con la Sociedad Económica Aragonesa. En el año 1789, esta Sociedad le encargó la traducción del libro de Francesco Griseolini *Discursos sobre el problema de si corresponde a los párrocos y curas de las aldeas el instruir a los labradores en los buenos elementos de la economía campestre* (Zaragoza, 1789). Josefa Amar fue nombrada «Socia de mérito» de la RSEA, y así lo hace constar orgullosa en su libro *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (Madrid, 1790), dedicado a la Sociedad Económica madrileña y zaragozana. Las siguientes palabras laudatorias de la RSEA confirman la alta estima que sentían hacia ella:

«Considerando pues los Amigos del País que harían un gran servicio a Dios y al Estado en publicarlo: y sabiendo su pericia en las lenguas latina, griega, francesa, inglesa e italiana, encargaron la versión a la Señora Doña Josefa Amar y Borbón, bien conocida por su traducción del *Ensayo de la Literatura Española*, Socia de mérito de nuestro Real Cuerpo, cuyos notorios talentos, aplicación e inteligencia nos dejan desear ya las Sigetas y las Olivas Españolas, La Sebigne (*sic*), Dacier y Beaumont, Francesas, y otras Literatas, Socias y Académicas de las más ilustres y eruditas Academias de Europa<sup>128</sup>.»

Lo más avanzado de la propuesta educativa de Josefa Amar se refiere al normal derecho que tiene toda mujer a la educación. Han de ser las propias mujeres, escribe Josefa, quienes deshagan el tópico de que la educación está reservada a los hombres, porque la ignorancia de la mujer no beneficia ni a los hombres ni a las mujeres. Por otra parte, estando las mujeres sujetas a los mismos derechos y obligaciones que los hombres, necesitan aquéllas formarse intelectualmente para conocerlos y poderlos cumplir:

«... si las mujeres tienen la misma aptitud que los hombres para instruirse; si en todos los tiempos han demostrado ser capaces de las ciencias, de la prudencia y del sigilo, si han tenido y tienen virtudes sociales; si su aplicación puede ser conveniente a ellas mismas y al estado; si puede ser un remedio a los desórdenes que tanto se gritan, el aplicarlas a los asuntos que

---

<sup>127</sup> Josefa Amar tradujo al español el famoso libro del jesuita expulso en Italia, Francisco J. Llampillas: *Ensayo histórico, apologético de la Literatura Española contra las opiniones preocupadas de algunos escritores modernos italianos*, 4 vols., Zaragoza, 1782-1784. Algunos años más tarde tradujo la *Respuesta* de Llampillas contra Tiraboschi, y publicó un *Índice* de los 6 volúmenes. En el año 1786 tradujo del inglés, con el título de *Educación liberal*, el tratado de educación de Vicésimus Knox, rector de la Escuela de Gramática de Fonbridge, que en 1782 había publicado en defensa de la cultura clásica. Esta obra no llegó a ser publicada.

<sup>128</sup> FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *o.c.*, p. 82.

comprende la sociedad... lejos de ser perjudicial la admisión de mujeres, puede y debe ser conveniente<sup>129</sup>.»

Lo mismo cabe decir acerca de la formación física de las mujeres. Si la gestación y el nacimiento de los niños depende de ellas, es lógico pensar que cuanto más fuertes físicamente sean las mujeres, más garantías tienen de traer al mundo hijos fuertes. Josefa Amar refuerza su razonamiento con la doctrina de Licurgo, Platón, Fenelón y de tantos clásicos de la educación, contrarios todos ellos a la educación sensiblera y pueril que se daba a las niñas y a los jóvenes. La fuerza y la riqueza de un Estado son sus hombres y sus mujeres; importa, por tanto, que todos reciban una educación física y moral acomodada a su naturaleza para ser útiles al Estado. En el caso de las mujeres, éstas necesitan una formación suplementaria sobre cómo criar y educar a los hijos, porque la naturaleza ha puesto en sus manos este noble cometido:

«La salud es conveniente a entrambos sexos: porque si los hombres deben ocuparse en varios destinos que requieren fuerza y agilidad, del mismo modo hay bastantes mujeres que están precisadas a trabajar corporalmente para ganar su vida, y cuando esta razón no hubiera, bastaría la que tienen todas señoras y no señoras, como es la de parir y criar hijos robustos... ¡Qué distinta nuestra educación! Tan lejos está de fomentar una fortaleza varonil en las mujeres, que se les permite contraer desde niñas el vicio de asustarse por cualquier cosa, aun sin discernir entre los verdaderos peligros o imaginarios. Lloran por costumbre, y todo esto ocasiona una delicadeza y pusilanimidad, que llega a hacerlas inútiles para todo. Mr Fenelon es de sentir que en esto hay gran parte de afectación, y que no hay otro modo de vencerla que el desprecio, pues aunque no hayan de tener las mismas ocasiones que los hombres de manifestar el valor, es bueno tenerlo para poder resistir los peligros imprevistos que ocurren a todos, y no asustarse sino de casos muy terribles. Las mujeres tienen tanto influjo en la primera educación física y moral de los niños, que por esto quería Platón que se les instruyese del mismo modo que a los hombres, conociendo que son de mucha consecuencia para el Estado sus errores o sus virtudes<sup>130</sup>.»

Josefa Amar detalla con minuciosidad los elementos integrantes de una buena educación femenina, y que van desde los cuidados durante la gestación, el parto, la lactancia, la enfermedad de los niños hasta el vestido, la ocupación del tiempo libre, la educación moral y religiosa, la escuela, las labores femeninas, el trato con los padres y los extraños, los adornos y la elección de estado, que es analizada por Josefa Amar desde los presupuestos de su época:

---

<sup>129</sup> AMAR Y BORBÓN, J., *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*. Ed. y Exordio de M.<sup>a</sup> Victoria LÓPEZ-CORDÓN, pp. 9-49, Madrid, Cátedra, 1994, p. 42; LABRADOR, C., «Josefa Amar y Borbón», en *Historia de la Educación en España y América*, Madrid, SM, 1993, pp. 758-761.

<sup>130</sup> *Ibíd.*, pp. 80-81.

«Las mujeres sólo tienen dos estados que elegir, el de Monjas o casadas», porque «una soltera es un cero, que comúnmente sirve de embarazo hasta en su misma casa, y para sí es una situación miserable; pues aun cuando se halle en edad en que prudentemente puede valerse de su libertad sin perjuicio de sus costumbres, la opinión pública, que es más poderosa que todas las razones, la mira siempre como persona a quien no le está bien hacer lo que a las casadas y a las viudas<sup>131</sup>.»

Respecto al estado religioso, Josefa Amar distingue entre la verdadera vocación religiosa, privilegio de pocas personas, y la vocación circunstancial. Josefa recomienda a los padres mucha precaución para no influir en la supuesta vocación de las hijas, porque: «lo que conviene a la religión y a las mismas que entran en clausura, no es el ser muchas, sino el ser perfectas»<sup>132</sup>.

En cuanto al matrimonio, Josefa Amar lo considera como un estado que liga a las personas a estar unidas durante toda su vida. De ahí lo importante que es hacer una buena elección. Para ello Josefa acude a la enseñanza de las Sagradas Escrituras y de autores clásicos como Platón, Aristóteles, Cicerón, Vives, Fray Luis de León:

«El estado del matrimonio es igualmente delicado, tanto por lo difícil del acierto como por las circunstancias. Es perpetuo; se forma el nudo en un instante; y sólo se desata con la muerte. Hay a más otra diferencia; y es que para ser feliz en él han de conformar dos voluntades<sup>133</sup>.»

La concepción pedagógica de Josefa Amar y Borbón es una síntesis de principios filosófico-pedagógicos sacados de los autores más representativos de esta materia: Platón, Jenofonte, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Quintiliano, Plutarco, san Jerónimo, Vives, Erasmo, Fenelón, Locke, Knox y otros, conjugados con su propia experiencia de mujer culta, cristiana y preocupada por las cosas de su patria. En sus escritos Josefa Amar deja traslucir la amplitud y lo heterogéneo de sus lecturas filosóficas, por lo que se comprende que sus ideas pedagógicas resultaran tan actuales en su época.

## REACCIONARIOS Y LIBERALES

Cerramos el «siglo de la Ilustración» presentando dos figuras antitéticas de la vida cultural española, que bien pueden ser consideradas como símbolos de una parte de España que se resistía a modernizar, y de otra que luchaba por abrirse camino hacia la modernidad. Nos referimos al

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 228.

monje cisterciense Antonio José Rodríguez y al catedrático de Derecho de la universidad de Salamanca, don Ramón de Salas. El primero no nació en Aragón, pero su vida transcurrió en el monasterio de Veruela; el segundo sí es aragonés, pero desplegó su actividad fuera de su tierra natal.

#### ANTONIO JOSÉ RODRÍGUEZ

Antonio José Rodríguez, monje cisterciense del monasterio de Veruela (Zaragoza) representa una de las primeras reacciones europeas al pensamiento ilustrado<sup>134</sup>. El padre Rodríguez nació en Villaviciosa de Odón (Madrid) el 8-VIII-1703. Parece ser que los monjes de Veruela le proporcionaron trabajo, primero como pastor y, después, como empleado de la botica del monasterio. Dadas las cualidades religiosas e intelectuales del joven Antonio José, los monjes lo admitieron al noviciado. «No tuvo más medios de instrucción que los libros de la biblioteca monástica hasta que en 1741 se graduó en Irache (Navarra) de doctor en Teología<sup>135</sup>. Antonio sintió gran afición a la ciencia médica, llegando a escribir varios libros sobre esta materia<sup>136</sup>. El padre Feijoo, contemporáneo suyo, salió en defensa de las opiniones médicas de Rodríguez, consideradas después por Menéndez Pelayo de «audaces». Sin embargo, Gregorio Marañón ha calificado la obra del padre Rodríguez *Palestra crítico-médica*, de «mediocre».

En el plano filosófico, su obra más llamativa lleva el título de *El Filoteo*, un libro en el que aparecen polemizando dos librepensadores y dos católicos<sup>137</sup>. Rodríguez hace una defensa del concepto de «creación» y de «finalidad» del Universo sirviéndose de la ciencia de su tiempo. La obra tiene por objeto poner «remedio contra la peste que derraman infinitos por toda España como por lo restante de Europa». Es decir, ante la peste europea que en forma de nuevas ideas filosóficas se aproxima a España, el padre Rodríguez quiere impedir su propagación. Entre los filósofos apesados señala a Rousseau (*El Emílio*) y a los enciclopedistas franceses, especialmente a Voltaire, padre del librepensamiento. Rodríguez ve en el ori-

---

<sup>134</sup> HERRERO, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988, p. 104.

<sup>135</sup> Cfr. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, III, Madrid, CSIC, 1973, p. 2102. El padre Rodríguez murió en Veruela el 1-VI-1778. No llegó a ser elegido abad del monasterio a pesar de figurar el primero de la terna (1769), por presiones del deán de Teruel, hermano del contrincante.

<sup>136</sup> RODRÍGUEZ, A. J., *Palestra crítico-médica*, 6 vols., Zaragoza, 1746; ID., *Nuevo aspecto de teología médico-moral (Paradojas físico-teológicas)*, Madrid, 1769 y 1788; IDEM, *Disertaciones sobre respiración y modo de introducir médicamente por las venas*, Madrid, 1763.

<sup>137</sup> ID., *El Philoteo en conversaciones del tiempo*, escrita por el R.P.M. Don Antonio Joseph RODRÍGUEZ, monje cisterciense del monasterio de Santa María de Beruela..., 2 vols., Madrid, 1776.

gen de la filosofía un producto de oposición a la Revelación por parte de la razón, la cual tiene su culminación en la Ilustración (s. XVIII). De los ilustrados, escribe Rodríguez, unos son claramente materialistas (eliminan a Dios del Universo) y otros son deístas (reconocen a Dios pero lo reducen a una realidad inoperante). Como suele ser habitual en este tipo de apologías, Rodríguez acaba identificando la libertad de pensamiento con la vida moralmente desenfrenada de los librepensadores. Antonio José Rodríguez, junto con el monje gaditano Fernando de Ceballos, autor de *La falsa filosofía* (Madrid, 1775), y con el canónigo palentino Vicente Valcarce, autor de *Desengaños filosóficos* (Madrid, 1775), forman la «resistencia española contra el enciclopedismo y la filosofía del siglo XVIII»<sup>138</sup>.

#### RAMÓN DE SALAS Y CORTÉS (1753-1837)

Ramón de Salas representa ideológicamente el lado opuesto del padre Rodríguez. A pesar de que Menéndez Pelayo ya señaló que Ramón de Salas es de Belchite (Zaragoza), este liberal aragonés ha pasado desapercibido para la historiografía aragonesa, tanto progresista como conservadora<sup>139</sup>. No nos explicamos por qué ha pesado tan largo silencio en Aragón sobre este antiguo rector de la universidad de Salamanca, renovador de los estudios de filosofía y de derecho, procesado por la Inquisición, desterrado y escritor de varias obras.

Ramón de Salas fue un hombre polémico. Así, Menéndez Pelayo dice que fue «un personaje turbulento y escandaloso»; M. Peset lo llama «estimable y digno de escribirse con letras de molde», y Vicente Atard lo define como «el más radical de los iniciadores españoles de un nuevo orden de principios diametralmente opuestos a los de la tradición». La vida científica de Ramón de Salas se extiende entre el último tercio del siglo XVIII y el primero del siglo XIX, entre la asimilación de las ideas filosóficas de la Ilustración y la lucha por la defensa y la implantación del pensamiento liberal en España.

Ramón de Salas nació en Belchite, probablemente en el año 1753. Hacia la edad de 12 años fue llevado a Guatemala, reclamado por un tío suyo, arzobispo de ese Virreinato, para que siguiera la carrera eclesiástica<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, BAC, 1978, p. 581.

<sup>139</sup> IBÍD., p. 508. El profesor de la Universidad de Salamanca, Sandalio Rodríguez Domínguez, ha escrito una documentada monografía sobre este defensor del pensamiento liberal: *Renacimiento universitario salmantino a finales del siglo XVIII. Ideología liberal del Dr. Ramón de Salas y Cortés*, Salamanca, Ed. Universidad, 1979.

<sup>140</sup> Se trata de Don Pedro Cortés y Larraz (Belchite, 1712-Zaragoza, 1786). Había estudiado en la universidad de Zaragoza, fue párroco rural, y en 1766 fue nombrado arzobispo de Guatemala, en cuya sede arzobispal residió por espacio de 15 años. Volvió a España en

Cursó los estudios superiores en la Facultad de Artes de la Real Universidad de San Carlos de Guatemala. Tras diez años de estancia esa tierra americana volvió a España para cursar en la universidad de Salamanca la carrera de Leyes, puesto que había renunciado a seguir la carrera eclesiástica (1773). De América se trajo una aguda conciencia social, estimulada por las situaciones humanas vividas directamente por él, y el conocimiento de los movimientos de independencia de las colonias vecinas. Faltaban tres años para la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos (4-VII-1776).

Cuando llegó Salas a la ciudad del Tormes, hacía dos años que la universidad de Salamanca había establecido un nuevo Plan de Estudios (1771), con la consiguiente organización de las cátedras, de las asignaturas y de las dotaciones económicas. Las Facultades más afectadas habían sido la de Derecho y la de Artes. Al independizarse esta última de Medicina, se identificaba con el Colegio de Filosofía, aumentando de esa forma el grado de exigencia científica. Ramón de Salas se matriculó en la Facultad de Derechos (eclesiástico y romano) en el curso 1773-74. Como ya traía de Guatemala el grado de Bachiller en Leyes, así como de Artes y de Teología, obtuvo el grado de Licenciado en Leyes el 27 de noviembre de 1776. En ese mismo año Ramón de Salas fue elegido Consiliario de los estudiantes de la nación Aragón-Valencia, y poco tiempo después fue elegido Vicerrector manteísta de los Consiliarios. En este cargo duró seis meses, porque en el curso 1778-79 fue elegido por unanimidad Rector de la Universidad. Ramón de Salas contaba entonces 25 años de edad.

Sandalio Rodríguez, su historiador, destaca como rasgos sobresalientes de la personalidad de Ramón de Salas la fuerza de voluntad, el carácter independiente, su amor a la verdad, la seriedad y su inquietud. No sacrificó su dignidad personal a ninguna clase de medro o de interés; por eso encontró tantos obstáculos para llegar a ser catedrático. En el plano intelectual Ramón de Salas presenta una personalidad polifacética: filósofo, jurista, economista, crítico y teórico político. Salas sobresalió más por sus dotes prácticas que por las teóricas.

La subida de Carlos IV al trono fue un freno para los ideales reformistas. Salas criticó la hipocresía de la clase dirigente y proclamó, a contra corriente, el espíritu de la Europa libre. Por mantener públicamente esta actitud liberal, Salas fue procesado por la Inquisición y expulsado de la Universidad (1796). En realidad, hacía ya bastantes años que la conducta de Ramón de Salas venía siendo vigilada por el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza a raíz de las estancias estivales de Salas en Belchite. Ciertas discrepancias internas entre el profesorado sobre un escrito anónimo que ponía en entredicho la enseñanza de Santo Tomás acerca de la potestad

---

1782 para ocupar la sede de Tortosa, falleciendo en Zaragoza el año 1785. Cfr. MARTÍN BLASCO, J., *El arzobispo de Guatemala don Pero Cortés y Larraz*, Zaragoza, 1992.



de los soberanos, acabaron en una acusación formal un grupo de cinco profesores «liberales» por parte de sus colegas reaccionarios. Salas fue apresado por la Inquisición de Madrid, condenado a un año de cárcel (que cumplió con algunas salidas vigiladas por prescripción médica) y a otro año de reclusión en el convento franciscano de Guadalajara (1797), más tres años de destierro fuera de Madrid, Belchite y Salamanca. La terminación de la guerra de España y Francia en 1795, impulsó a Godoy, nombrado Príncipe de la Paz, a dar cabida en su equipo ministerial a hombres del pensamiento liberal-ilustrado, algunos de los cuales habían sufrido los atropellos de la Inquisición. Ramón de Salas pidió que fuera revisado su proceso, quejándose contra el proceder del Inquisidor General, Cardenal Lorenzana, quien tuvo que reconocer las irregularidades del proceso, basado en acusaciones infundadas.

a) *El pensamiento liberal*

A finales del siglo XVIII la filosofía escolástica tuvo en España como contrapeso a la filosofía empirista-sensista, de origen inglés y francés, desarrollada principalmente en las universidades de Salamanca por obra de Ramón de Salas, y en la de Sevilla por Blanco White. La tradición sensista de Condillac y de Destutt de Tracy, así como la tradición inglesa en sus manifestaciones del empirismo, humanitarismo y utilitarismo son favorablemente acogidas por Ramón de Salas. El escritor aragonés ha caído en la cuenta de que, además del tratamiento esencialista del hombre, cabe un enfoque empírico, más realista. Thomas Hobbes (1588-1679) había puesto las bases de una psicología empírica, individual y social, poniendo como principio motivador de los actos humanos la expectativa de placer y de dolor, el terror y el deseo de ser honrado. Otro filósofo inglés, Jeremías Benthan (1748-1832), promulga el «hedonismo psicológico» de Hobbes en una doctrina que basa la conducta y el principio de la felicidad en el «interés» en sí mismo. El hedonismo ético de Benthan, llamado también «utilitarismo», ejerció un fuerte influjo en Ramón de Salas debido al carácter social que entrañaba esa doctrina: la utilidad o el bien del individuo debe coincidir con el bien de la comunidad. La felicidad del individuo está en relación con las consecuencias del «mayor bien para el mayor número» de personas. Otro autor que ejerce influencia en Ramón de Salas es Cesare Beccaria. En su obra *Tratado de los delitos y de las penas* (1764) propugna una nueva actitud humanista en cuanto al tratamiento de los delincuentes.

La asimilación de las doctrinas dominantes en Europa por parte de Ramón de Salas fue gradual y, sobre todo, prudente, evitando toda idealización de las mismas y acomodándolas a la realidad española. En este sentido, Salas fue un hombre práctico: las ideas sirven en la medida en que resultan útiles social y moralmente. La autoridad no legitima por sí misma la validez de una doctrina: «¿Cuántas ideas falsas no se han acreditado hasta pasar por principios de legislación, solamente porque vienen de Mon-

tesquieu?»), escribe Salas<sup>141</sup>. Las revoluciones son fruto de la dogmatización de las ideas, como se ha podido comprobar en Francia. Por eso, Salas es partidario del «principio de utilidad», aún en el caso de España, tan necesitada de profundas reformas. Al haber fracasado la «revolución desde arriba» (Despotismo ilustrado), el camino más eficaz para implantar reformas en España era la educación del pueblo.

*b) Los escritos de Ramón de Salas*

Los escritos de Ramón de Salas responden a dos momentos diferentes de su vida: a) hasta 1795, año de su arresto; b) desde esta fecha hasta su muerte en 1837(?), años en los que vive apartado de la docencia universitaria y entregado a la lucha por la libertad<sup>142</sup>. Respecto a las doctrinas sostenidas por Salas, hay que destacar que en sus obras «no se encuentra un sistema organizado de pensamiento. Se percibe una epistemología empírica, niega todo orden metafísico y trascendente, a la vez que valora la primacía de las ciencias físicas y experimentales, como basamento sólido de las ciencias sociales. Salas describe y argumenta a partir de una antropología psicológica en la que configura una imagen de la personalidad en que las esferas vital, sentimental, voluntaria y práxica priman sobre la dimensión axiológica intelectual...»<sup>143</sup>.

En tiempo de Salas la Ciencia Social abarcaba la moral, la política, la religión y el derecho, quedando éstas reducidas a ciencias de la experiencia y cuantificables como cualquier otra ciencia empírica. El origen de esta Ciencia estaba en Montesquieu, autor del *Espíritu de las leyes*, perfeccionado con las aportaciones de Rousseau (*Contrato Social*), de Beccaria (*Tratado de los delitos y de las penas*) y de Benthan. Ramón de Salas publicó cuatro obras sobre la Ciencia Social: la traducción de los comentarios de Destutt de Tracy al *Espíritu de las leyes*, de Montesquieu (1821); la traducción y comentario a la obra de Beccaria *Tratado de los delitos y de las penas* (1836); la traducción y comentarios a los *Tratados de legislación civil y penal* (1821), de Benthan; su propia obra, titulada *Lecciones de derecho público constitucional para las escuelas de España* (1821). Salas sintetizó el pensamiento de Benthan, un autor que ha significado un avance sobre Rousseau, Montesquieu y Beccaria.

---

<sup>141</sup> SALAS, R., *Comentario sobre el Espíritu de las leyes de Montesquieu, por Destutt de Tracy*, Prólogo, XIV.

<sup>142</sup> Obras de Ramón DE SALAS: *Lecciones de derecho público constitucional para las Escuelas de España*, 2 vols., 1821; *Tratados de legislación civil y penal*, 5 vols., 1821; Traducción del *Comentario sobre el Espíritu de las Leyes de Montesquieu*, por Destutt de Tracy, 1821; *El hombre original o Emilio en el Mundo*, 2 vols., 1822; *Comentarios al tratado de los delitos y de las penas escrito por el marqués de Beccaria; y por su continuación, de las virtudes y de los vicios, escrito en italiano por Jacinto Dragonetti*, traducido por Salas, 1836.

<sup>143</sup> RODRÍGUEZ, S., *o.c.*, p. 195.

Jeremías Benthan (1748-1832) fue un filántropo y un político que dedicó su actividad a reformar la legislación inglesa con el fin de mejorar las condiciones del pueblo. Todo el mundo sabe qué es «placer», escribe Salas, pero cuando se recurre a la razón como medida de valor moral para determinar lo que es justo o injusto, entonces las discusiones no tienen fin. Benthan y otros ven la solución de este problema en convertir la moralidad en una ciencia exacta, lo cual es posible si fundamos la moralidad en hechos cuantificables, como son el dolor y el placer. El juicio moral se convierte así en un caso particular del juicio sobre la felicidad. La acción legítima es la que provoca «la máxima felicidad del mayor número». Así pues, la moralidad no es determinada por los motivos de la acción, sino por sus consecuencias. Decir que un comportamiento es bueno o malo significa que inclina la balanza hacia el placer o hacia el dolor.

Salas coincide con Benthan en que ambos fundamentan la moral en el sentimiento y la sensación: «No tenemos ideas innatas de moral; todas nuestras ideas, de cualquier clase que sean, vienen de las sensaciones: las ideas de verdad y de vicio, de justo e injusto son adquiridas como las otras: un pueblo se ha convencido por experiencias reiteradas que tal acto le era útil y le ha calificado de justo; ha visto que tal otro le era pernicioso y le ha llamado injusto»<sup>144</sup>. Pero, estando de acuerdo con el principio que equipara la moralidad a la utilidad (utilitarismo moral), Salas no acepta la separación que establece Benthan entre moral natural y moral legal y religiosa; aquella es anterior e independiente de ésta. Poco importa, por tanto, que ambas tengan por objeto la felicidad pública. Es decir, Benthan admite una moral distinta de la legislación. Para Salas, en cambio, toda moral es relativa o sociológica, dependiente de la legislación: «Yo, en cambio, pienso, que así como no existen leyes naturales, así tampoco existe aquella moral natural: no existe una moral distinta e independiente de la legislación»<sup>145</sup>.

La Ciencia Social se ocupa también del Derecho público constitucional, el cual trata de regular las relaciones entre gobernantes y gobernados, de la distribución de los poderes y del modo de ejercerlos: «En mi dictamen, una constitución política no es otra cosa que la expresión auténtica de las reglas y condiciones con que un pueblo quiere ser gobernado»<sup>146</sup>. La Constitución reconoce el derecho básico de la soberanía popular y regula las condiciones bajo las cuales ha consentido el pueblo en someterse al gobierno que ha escogido. Desde esta perspectiva valora Salas la Constitución de 1812 y critica algunos aspectos de la misma, fruto de la improvisación. Algunos años después, Salas animaba a los encargados de

---

<sup>144</sup> SALAS, R., *Lecciones...*, t. I. p. 99.

<sup>145</sup> ID., *Tratados...*, t. I, pp. 140 ss.

<sup>146</sup> ID., *Lecciones...*, t. I, p. 8.

reimplantar la Constitución en 1821 a trabajar por mejorarla, eliminando los restos del Antiguo Régimen, como los diezmos eclesiásticos y la ley de los mayorazgos. Dirigiéndose a los españoles, escribía: «... escuchad las lecciones de la razón y de la filosofía y siempre seréis libres, porque un pueblo instruido no puede ser esclavo»<sup>147</sup>.

La ciencia de la Economía Política forma parte de la Ciencia Social. Salas defiende la propiedad como base de la sociedad política, y considera que es anterior a la ley, porque es consecuencia de nuestra propia naturaleza. Ante las dos teorías socio-económicas vigentes en Europa: la fisiocracia y el liberalismo económico, Salas se inclina por la segunda, la que está basada en el valor del trabajo, y no en el valor de la tierra. La fuente de la riqueza está en el trabajo, y para crear riqueza hay que favorecer la libertad en todos los sentidos: «Lo repito: el único modo de promover la industria, la agricultura y el comercio en todas las localidades y en todas las circunstancias posibles, es darles una libertad absoluta...»<sup>148</sup>. Lejos del pesimismo roussoniano y del utopismo comunitarista, el liberalismo económico de Salas, siguiendo a Benthan, estimula el activismo y la libertad del individuo, como elemento indispensable el crecimiento económico de la nación.

A juicio de Salas, la garantía de las libertades radica en la instrucción de los ciudadanos, porque, si son conscientes de sus derechos e intereses, no serán objeto de manipulaciones. La educación es un bien general; todos han de tener acceso a la misma. En cuanto a la libertad de enseñanza, Salas afirma que ésta ha de ser total por lo que respecta a la elección de los centros. Salas es partidario de que las Universidades no dependan de los presupuestos del gobierno, para que de esa manera no puedan ser influidas ideológicamente. «Yo quiero que los maestros sean muy libres en la enseñanza, que apliquen los libros que tengan por mejores o dicten lecciones, y que cada universidad adopte el plan de estudios que le parezca más útil. Ya que todo es libre en España, que no sea esclava la enseñanza»<sup>149</sup>. Salas simpatizó con las teorías pedagógicas más progresistas: las de Rousseau y Pestalozzi. En 1822 Salas publicó una novela: *El hombre original o Emilio en el Mundo*, en la que recoge el espíritu del *Emilio* de Rousseau, a través de la versión que del mismo hizo Augusto La Fontaine.

La gestación de la Constitución de 1812 debe mucho a la universidad de Salamanca, porque de ella salieron la mayor parte de sus redactores; otro tanto cabe decir respecto de los conspiradores de 1820<sup>150</sup>. Salas aban-

---

<sup>147</sup> ID., *Lecciones...*, t. II, pp. 297 y 299.

<sup>148</sup> ID., *Lecciones...*, t. II, p. 232.

<sup>149</sup> ID., *Lecciones...*, t. II, p. 279.

<sup>150</sup> ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, 4, 1984, pp. 55 ss. En contra de lo que opina Menéndez Pelayo, Ramón de Salas no fue miembro constituyente de las Cortes de Cádiz.

deró durante su estancia en la Universidad salmanticense la defensa de la libertad de imprenta, la tolerancia religiosa, la igualdad jurídica de los derechos de todas las personas y la soberanía popular. Salas fue un liberal convencido, sin fluctuaciones, hombre honrado, amante de la verdad y preocupado por la prosperidad material y cultural de los españoles. Salas se sintió atraído por el modelo cultural y liberal inglés, conservador, no rupturista con la tradición y con la historia. A su juicio, España necesitaba un modelo así para impulsar la reforma social y política. Ésta debía comenzar por la instrucción, primero de los profesores universitarios, abriéndose a las nuevas corrientes de pensamiento (Rousseau, Montesquieu, Beccaria, Benthan) y, después, del pueblo en general. Como buen liberal que era, Salas defendió la libertad de pensamiento para que cada uno pueda buscar la verdad allí donde cree que está. Salas no fue partidario de la filosofía ecléctica, aun cuando esta filosofía había significado en España un avance respecto del escolasticismo. Al eclecticismo le falta el riesgo de pensar por cuenta propia. Aunque Salas no desarrolló una filosofía propia, sí se movió dentro de unas coordenadas filosóficas antiinnatistas, empiristas y de orientación ética. La preocupación fundamental de Salas se centró en el conocimiento de la naturaleza humana (sentimientos, pasiones, conocimiento) y en la influencia de las circunstancias en la vida de las personas.

Como profesor y rector de la Universidad salmantina, Ramón de Salas y Cortés constituyó, durante dos décadas de finales del XVIII, la imagen del hombre más atrevido e interesado en la transformación de la Universidad<sup>151</sup>. Salas dio a conocer en España el «utilitarismo» de Benthan y la «ideología» de Destutt. Dos obras suyas: *Tratados de legislación civil y penal* y *Lecciones de derecho público constitucional*, sirvieron de libros de texto en las universidades de Salamanca, de Sevilla y en la de Colombia. La segunda de esas obras, sobre todo, gozó de gran aceptación entre los liberales españoles.

---

<sup>151</sup> RODRÍGUEZ, S., *o.c.*, p. 246.

## **VIII. UN SIGLO DE RETROCESOS, PERO CON FUERTES INDIVIDUALIDADES**

### **Aragón, semillero de pensamiento liberal**

#### **1. EL LIBERALISMO ESPAÑOL**

Si el siglo XVIII se caracterizó por ser el «siglo de la Ilustración», el siglo XIX fue el «siglo de la emancipación política y económica». En efecto, el siglo XIX ha sido el siglo de la burguesía, del liberalismo y de la revolución industrial, aunque no está claro si ello comportó el carácter de ruptura que algunos historiadores dan a esas palabras, o bien el siglo XIX ofrece un carácter continuista respecto del siglo anterior. El modelo de sociedad británica del XIX no es aplicable a España ni a ningún otro país europeo, porque cada uno tuvo su propio ritmo en cuanto a los cambios económicos y políticos.

El primero de esos cambios atañe al Antiguo Régimen, símbolo de la sociedad estamental, el cual fue sustituido en lo político por el constitucionalismo, en lo económico por la libertad de mercado, y en lo social por la movilidad ocupacional. Aunque legalmente el Antiguo Régimen había desaparecido, en la práctica sus élites siguieron protagonizando la vida española, pero junto con nuevas élites que se iban formando. Así pues, se puede decir que no hubo ruptura, pero tampoco inmovilismo.

La Guerra de la Independencia (1808-1814) es el evento que abre la contemporaneidad en España, y el signo de referencia de una «historia nacional». Por esta razón, esa Guerra puede ser llamada también Revolución, porque aceleró un proceso de transformación social y política que alumbró nuevos horizontes.

La primera gran crisis afectó a la legitimidad, fruto de la invasión napoleónica (1808). Las soluciones propuestas fueron tres: 1.<sup>a</sup> La proveniente del entramado institucional del Antiguo Régimen, la cual se mostró caduca e incapaz de plantear alternativas de tipo político y militar a la invasión de Napoleón. Sostenía el derecho absoluto del monarca, en el exilio, y la vuelta a las antiguas instituciones, propias del Estado absoluto. 2.<sup>a</sup> La legi-

timidad inestable, apoyada en la cesión formal de soberanía en las abdicaciones de Bayona, era defendida por los afrancesados. Tenía carácter reformista. 3.<sup>a</sup> La legitimidad basada en la soberanía de la Nación expresada en las Cortes de Cádiz. El escritor montisonense José Mor de Fuentes (1762-1848), testigo de aquellos acontecimientos, escribió algunas obras contra la invasión napoleónica: *Sátira a Godoy*, *Sátira contra Napoleón*, *El egoísta*, transformada después en *Los franceses en la Alcarria* (1813). En 1820 volvió a celebrar el triunfo del constitucionalismo con un poema titulado *la Constitución*. La Constitución de Cádiz fue aprobada el 19 de marzo de 1812, y sus 10 títulos y 348 artículos tienen presentes las ideas filosófico-políticas de la Ilustración inglesa y francesa: Locke, Montesquieu, Diderot, Rousseau, Smith, Turgot, Condillac, etc., así como los dos modelos recientes de Constitución política: la de Estados Unidos (1787) y la de Francia (1791), que se basaban en el respeto de los derechos del hombre. El sistema político español se fundamenta en la soberanía nacional (art. 3) y la Monarquía parlamentaria. Sus elementos principales son: la división de poderes, la limitación del poder real, la supresión de los privilegios, la unicameralidad y el sistema participativo basado en el sufragio indirecto. Se garantizan los derechos civiles de los ciudadanos y se declara a la religión católica como la religión oficial del Estado. De esta forma la Iglesia quedaba sujeta a la nueva legislación, como sucedió con el primer decreto desamortizador y la supresión de la Inquisición.

El carácter liberal de la Constitución fue aprovechado por los contrarrevolucionarios, con la ayuda de una parte del clero, para alarmar a las gentes con fabulaciones sobre la intención antirreligiosa de la Constitución. Un real decreto de Fernando VII de 4 de mayo de 1814 anula las la Constitución y España vuelve nuevamente al régimen absoluto y a la implantación del Santo Oficio. Algunos diputados son encarcelados y otros salen al exilio. El entusiasta diputado aragonés en las Cortes de Cádiz, Isidoro Antillón y Marzo (1773-1814), es apresado y al poco tiempo fallece. Al cabo de algunos años, sus restos fueron profanados por los reaccionarios. Con razón fue calificada la época fernandina de «inicia». Tras seis años de absolutismo (1814-1820) se volvió, por breve espacio de tiempo, al liberalismo de la Constitución de Cádiz (Trienio Constitucional, 1820-1823). Juan Romero Alpuente, exaltado constitucionalista, representó a Aragón en el trabajo de actualización que se hizo de la Constitución de Cádiz. Desgraciadamente, al cabo de tres años se volvió de nuevo al absolutismo, que duró diez años más (*Década ominosa*, 1823-33). La ruptura liberal entre moderados o doceañistas y exaltados (1836-1840), y el intento progresista de la regencia de Espartero (1840-1843), confluyen en la construcción definitiva del Estado liberal en versión moderada (1844-1854), llamado también doctrinario, o a la medida de las élites políticas y económicas del país, tanto de las antiguas como de las nuevas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Hasta ahora había prevalecido entre los liberales la idea de libertad. A partir de aquí, y tras la amarga experiencia del Trienio Constitucional, la voz más fuerte es la de los doctri-

Después de dos décadas de liberalismo doctrinario o moderantismo, hubo un paréntesis de liberalismo progresista (Bienio progresista, 1854-1856) que no llegó a alterar el orden constitucional. De nuevo se volvió al liberalismo moderado (1858-63), ahora centrado en la búsqueda de un consenso entre las diversas formaciones políticas (Unión Liberal) y con preocupaciones económicas (pragmatismo). Acabó desintegrándose y volviendo los políticos a la bipolaridad entre moderados y progresistas. Durante estos años tiene lugar la «primera cuestión universitaria», con la expulsión de Castelar de su cátedra.

En la década de los años 60, la entrada en escena de nuevas ideologías políticas, económicas y técnicas, fue minando la viabilidad del liberalismo doctrinario, hasta que la «gloriosa revolución» de Septiembre de 1868 dio lugar a la instauración de la primera Constitución democrática de la historia de España y a la I República Española (1873), tras la abdicación de Amadeo de Saboya. La actuación del general Pavía disolviendo las Cortes republicanas, y el pronunciamiento militar del general Martínez Campos en Sagunto (1874), posibilitaron la restauración de la Monarquía borbónica. Comienza un largo periodo de alternancia en el poder entre conservadores o alfonsinos, de Cánovas del Castillo, y liberales, de Sagasta, con el apoyo de la oligarquía y la colaboración de los caciques, que controlaban a sus anchas el sistema electoral<sup>2</sup>. Los dos partidos tuvieron en Aragón personas dispuestas a servir al juego de la alternancia mediante el control de las elecciones. Segismundo Moret fue diputado liberal por Zaragoza durante los años 1893-1905. Posteriormente presidió el gobierno de la nación. El republicanismo tuvo en Aragón una fuerte implantación, siendo su líder indiscutible Joaquín Gil Berges, de la tendencia posibilista, de Emilio Castelar. Este partido, marginado del juego político impuesto por la Restauración, pervivió durante unos años, pero a principios de siglo se reconvirtió en un partido popular, luchando dentro de la legalidad y transmitiendo a la sociedad un mensaje nuevo que satisfacía el revanchismo de una parte de la población: el anticlericalismo.

---

narios, que hablan de una síntesis armónica y constructiva entre libertad y orden (Pacheco, Alcalá Galiano, Donoso Cortés, Andrés Borrego). Se defiende el orden, porque el orden es riqueza. Los moderados de ahora son los revolucionarios de ayer. Luis Díez del Corral define el doctrinarismo con estas palabras: «El doctrinarismo ha sido un movimiento de contornos poco precisos, que puso las bases del sistema parlamentario continental, pero cuya plena madurez se llegó a producir por concesiones hechas al principio monárquico y a un sentido aristocrático-burgués de la sociedad», en *El liberalismo doctrinario*, Madrid, IEP, 1956, p. 15. El doctrinarismo, de origen francés, pasó por varias fases en su fundamentación filosófica (espiritualismo, sensismo). El doctrinarismo español seguía el espiritualismo y eclecticismo de Víctor Cousin.

<sup>2</sup> El caciquismo es el nombre con que Joaquín Costa bautizó la representación política en España que tenía mecanismos clientelares y de patronazgo, similares a los que había en otros países europeos a finales del XIX. Según explica García de Cortázar, nos encontramos ante un procedimiento de representación predemocrático, no antidemocrático.



Por lo que respecta al liberalismo en Aragón, no parece que inicialmente fuera una doctrina de profundo arraigo. La ciudad de Zaragoza, estigmatizada con las huellas de su resistencia a las tropas napoleónicas, vivía más ocupada en socorrer a los miles de personas que quedaron en la miseria, que en luchas partidistas. Pero éstas no tardaron en presentarse. La chispa fue el viaje de regreso a España de Fernando VII, quien atravesó Aragón para dirigirse a Valencia, deteniéndose en las principales ciudades del trayecto y provocando la división entre los ciudadanos que estaban favor y los que estaban en contra del regreso del Monarca. Durante el Trienio Liberal (1820-23), los exaltados zaragozanos proclamaron la Constitución de Cádiz, se organizaron las Sociedades Patrióticas (destinadas a comunicar noticias, leer prensa y proponer ideas y soluciones), y un poco más tarde la Milicia Nacional (destacamento armado de base popular). La presencia en Aragón de Rafael de Riego como Capitán General de esta región militar, envalentonó a los liberales radicales. Zaragoza participó en los movimientos de las Juntas de 1835-36 contra la vuelta al Estado absoluto, y en las luchas entre liberales y carlistas la mayoría de las ciudades aragonesas se mantuvieron adictas al gobierno liberal, excepto algunos núcleos del Maestrazgo turolense, en los que se hizo fuerte el carlismo (1833-49). Las ideas liberales triunfan igualmente en Aragón durante el Bienio liberal-progresista (1854-56), y grupos de demócratas y republicanos federalistas aragoneses desempeñaron una labor eficaz en el desencadenamiento de la Revolución de 1868.

## 2. VIDA CULTURAL

Las manifestaciones culturales de la primera mitad de siglo no estuvieron ligadas a la Universidad, sino a iniciativas particulares, como los Ateneos, los Liceos artísticos y musicales, las tertulias, veladas, conferencias, exposiciones, conciertos, etc. Al Liberalismo se debe el que la cultura dejase de ser patrimonio de unas reducidas élites, como en el siglo XVIII. Asimismo, el Café y la Tertulia sustituyen a los elegantes Salones. Aquellos hicieron de correa de transmisión y de experimentación de las nuevas ideas. El romanticismo literario está muy ligado a estos ambientes. Por otra parte, el regreso a España de los exiliados por el absolutismo, contribuyó en no menor medida a la modernización de las ideas. Este es el caso de los tres literatos emblemáticos del romanticismo literario español: el Duque de Rivas, Martínez de la Rosa y Espronceda.

No se puede olvidar la relación del romanticismo literario español con el levantamiento popular contra Napoleón y con la Constitución de Cádiz. Los poetas y escritores Manuel José Quintana, José Somoza, Álvarez de Cienfuegos y José M.<sup>a</sup> Blanco-White tomaron parte activa en los acontecimientos bélicos y convirtieron la libertad en el ideal de sus composiciones literarias. Constitución y Libertad tenían para ellos un carácter místico,

comenta Abellán. Este fondo moral del liberalismo doceañista era continuación del espíritu moral de la Ilustración, que había hecho de la educación y del progreso del hombre el objetivo fundamental de las Luces<sup>3</sup>. Pero, la vivencia de la libertad, más como un sentimiento que como una idea, indujo a los primeros liberales a una lamentable confusión, porque para ellos «la Constitución no era un camino, sino una meta cuyo logro lo otorga todo. No era propiamente una puerta hacia el progreso, sino sencillamente el progreso alcanzado»<sup>4</sup>. Daban a la Constitución un sentido taumático, como si fuera capaz de resolver todos los problemas.

A los doceañistas debemos el sentido político de la palabra substantiva «liberal» y «liberalismo», ligado a la Constitución de Cádiz, y que luego asumieron otros idiomas. En efecto, fue el substantivo «liberal», no el adjetivo, como suele repetirse, el que adquiere, por obra de la población gaditana que acude a presenciar las sesiones de las Cortes, el sentido político que tiene actualmente, es decir, equivalente a la persona que defiende una determinada ideología política, el «liberalismo» o las ideas liberales, contrapuesto a los «serviles» o defensores de la política antigua<sup>5</sup>.

Para la vida interna de España fue muy importante la identificación que hicieron los doceañistas entre Constitución y Nación, aquella como garantía del único sujeto de los derechos colectivos: la Nación Española. En consecuencia, la Monarquía perdía el carácter patrimonial que hasta entonces había tenido de España, quedando ésta y los ciudadanos como la verdadera fuente de la soberanía. A lo largo del siglo XIX se va forjando el nacionalismo español, pero, al no tener referentes exteriores a los que contraponerse (como eran los austriacos para los italianos, o todos los países donde hubiera alemanes para éstos en una unificación sin fin), ni tener tampoco una misión civilizadora universal, que el nacionalismo francés había edificado sobre la exportación de valores universales, o el británico y la vocación del imperio, el nacionalismo español bucea en el pasado, sin diseñar un proyecto de futuro inmediato<sup>6</sup>. Así lo interpretó el liberalismo moderado, que buscaba la legitimidad mirando más al pasado y a lo realizado, que al futuro, como hacían los progresistas. No está lejos de esta mentalidad la forma de hacer historia que introduce Modesto Lafuente en su *Historia de España* (1850-59). Su objetivo es una historia nacional

---

<sup>3</sup> En el art. 6 de la Constitución se dice que los españoles deben ser justos y benéficos, y en el art. 13 que el objetivo del gobierno es la felicidad de la nación. Este sentido moral de la primera Constitución irá desapareciendo por influjo del positivismo.

<sup>4</sup> DÍEZ DEL CORRAL, L., *o.c.*, pp. 427-428.

<sup>5</sup> «El público insensiblemente distinguió con el apellido de *liberales* a menudo en sus discursos la frase de *principios o ideas liberales*; y de las cosas, según acontece, se pasó el nombre a las personas» en MARICHAL, J., *El secreto de España*, Madrid, Taurus, 1996, p. 37.

<sup>6</sup> BAHAMONDE, A.-MARTÍNEZ, J. A., *Historia de España, siglo XIX*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 496.

en busca de unas señas de identidad, a través del estudio del origen, evolución y factores que aceleraron y retrasaron un largo proceso histórico que culmina en una realidad nacional unificada.

En la primera mitad de siglo, las ideas filosóficas no tuvieron en España cultivadores que sobresalieran por su creatividad. La filosofía que se enseñaba en las Universidades y Seminarios españoles estaba inspirada en manuales franceses, «no siempre los mejores», como escribió Menéndez y Pelayo, o en traducciones directas de los mismos. Eran manuales que carecían de unidad interna o de sentido histórico. Se informaba de los autores, pero sin sugerir un hilo conductor interno, al estilo de lo que habían hecho en el siglo anterior los padres de la historiografía filosófica moderna Brucker, Tenneman y Ritter<sup>7</sup>.

La Revolución Francesa ocurrió a la vez que la revolución filosófica, la cual tiene su gozne en Kant, formando parte de todo un cambio de clima mental, que en el orden de la sensibilidad y del lenguaje llamamos Romanticismo, y en el orden práctico y científico. Revolución industrial. En poco tiempo, Kant fue considerado el más grande de los filósofos modernos. Sólo Hegel le disputa este título. Kant fue un gran creador de ideas morales, estéticas y políticas. Puso fin a la filosofía típica de la Ilustración rechazando su empirismo y escepticismo confuso en pro de una nueva forma de racionalismo. La edad de oro de la filosofía alemana comenzó en Kant y concluyó con Hegel, medio siglo después. En el intermedio están Fichte y Schelling. El primero elogió la Revolución Francesa y escribió sobre temas políticos, sociales y económicos. Aunque técnicamente no fuera un romántico, sí planteó una ideas muy del gusto de los románticos: el mundo espiritual, las personas formamos parte de ese mundo espiritual, y en la experiencia moral podemos rozar las sublimidades supremas del universo. Por su parte, Schelling puso más el énfasis en la Naturaleza física como forma objetiva del Absoluto, allanando el terreno que seguiría Hegel. Lo más característico del pensamiento de Schelling tal vez sea lo que escribe sobre la creación artística (el acto de la intuición estética) como logro supremo. En esta representación, las fuerzas conscientes e inconscientes, las dos formas de lo Absoluto, se funden en una síntesis. En el arte el infinito se manifiesta de forma finita. Schelling dio un fundamento metafísico al artista, algo parecido a la glorificación del poeta que hacían los románticos.

---

<sup>7</sup> MARTÍN SOSA, N., «La recepción de las corrientes europeas de Historiografía filosófica en España», en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, 1978, pp. 211-121; JIMÉNEZ GARCÍA, A., «Los comienzos de la historiografía filosófica en España», en *Mundo Hispánico-Nuevo Mundo: visión filosófica*, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 483-519.

La historia del pensar abstracto culmina en Hegel, asumiendo la pretensión de totalidad, es decir, la pretensión no ya sólo de abarcarlo todo, sino de *serlo* todo, pero haciéndolo y dejándolo ser *otro*. La razón tenía que llegar históricamente a concebirse a sí misma, no simplemente como esquema de corrección ideal para el mundo, ni aun como ley reconocida y promulgada por Dios, sino como el mismo Dios, ya no cristianamente quieto, como en Espinoza; un Dios que se despliega en articulación lógicamente necesaria, sin dejar fuera de él la injustificable escoria de un universo: el final de este despliegue de Dios es la reconquista de sí mismo en plenitud suprema y definitiva, donde el universo queda reabsorbido. El pensamiento de Hegel, más aún que el de Leibniz, puede verse como una teodicea, una justificación de la marcha de Dios, en cuanto ofrece su ley lógica, su extrañamiento de sí mismo en forma de naturaleza material y su autorreconquista a través de la historia y de la conciencia de los espíritus, desde los espíritus individuales al reencontrado Gran Espíritu. Hegel ha configurado más que nadie la mente y el lenguaje de nuestro tiempo. Nuestra época, nuestra civilización y nuestra cultura no son sino Hegel en la medida en que cumplen su deseo de estructurarse racionalmente<sup>8</sup>.

Se suele decir que el Idealismo es la filosofía (la versión abstracta) del romanticismo alemán, aunque Hegel lo mismo puede ser su cima final, su superación y aun su abolición. Pero, ¿qué fue el Romanticismo? En el siglo XIX se llegó a pensar que la falta de respuesta era un escándalo, pues era distinto en cada país, y entre los países había notables diferencias. El romanticismo, más que una doctrina fue un movimiento y un estilo; de ahí la dificultad para definirlo. No hay duda de que el romanticismo fue una revolución de gran envergadura en el mundo de las ideas entre los años 1780-1830. Tras las diversas formas de romanticismo yacía un cambio espiritual profundo, a veces difuso, de rechazo del equilibrio en que hasta entonces se había basado la civilización europea desde que los griegos inventaron el clasicismo, pero también de afirmación de la verdad subjetiva e intuitiva, de la naturaleza espiritual y del papel del poeta para reunir ambas esferas en la experiencia creativa consciente.

La reacción más inmediata se dirige contra el siglo XVIII, contra su racionalismo, su materialismo mecanicista y su clasicismo ilustrado. Se buscan nuevas ideas, y las hallan en Kant, Fichte, Burke. A la libertad, a la imaginación, al sentimiento, a la religión, desdeñados por los ilustrados, se les reconoce el lugar que ocupan en la vida humana. El hombre es razón, pero también es misterio y entusiasmo. Al sentido hedonista de la vida, basado en la búsqueda de felicidad inmediata, los románticos oponen la aventura, el heroísmo, la santidad. El placer no es desdeñable, pero tampoco es un fin en sí, sino la puerta hacia esferas trascendentales del

---

<sup>8</sup> STROMBERG, R. N., *Historia intelectual europea desde 1789*, Madrid, Debates, 1995, pp. 56 ss; VALVERDE, J. M<sup>a</sup>, *Vida y muerte de las ideas*, Barcelona, Planeta, 1980, pp. 189 ss.

conocimiento. Por otra parte, si la era de la razón había sido la era de la prosa, el romanticismo unificó poesía y prosa poética. Aunque el romanticismo afectó a todas las esferas de la vida, fundamentalmente fue un movimiento literario.

En Gran Bretaña, los más importantes poetas románticos (Blake, Wordsworth, Colerige, Keats, Carlyle) no sólo se adelantaron a los poetas románticos franceses, sino que anticiparon ideas que, muchos años después, se han sabido interpretar. En general, los románticos incorporaron la idea de que el artista percibe el espíritu infinito cuando crea. O también, intuye la verdad, más profunda que la verdad analítica. Las imágenes poéticas son símbolos de la naturaleza, realidad divina. De ahí a sentirse el poeta investido de un poder divino-profético, sólo hay un paso. Así, William Blake creía en la misión profética del poeta, que comienza por dar a las viejas verdades religiosas un nuevo significado. Descubre los arquetipos del inconsciente antes que Jung.

En Alemania, la filosofía y el romanticismo actuaron uno sobre otro. La filosofía idealista alemana consistió en presentar una visión de la realidad como espiritual, y sugerir la unidad de ese espíritu del mundo que nos vincula con la naturaleza. Postula una unidad cognoscible fundamental, de naturaleza espiritual: una materia de la mente que subyace y da forma a las apariencias, que se corresponde con la materia de nuestra mente. Fichte la llamó Yo (el pensamiento es la realidad primordial), y Schelling llamó Absoluto a la unión de sujeto y objeto en la conciencia humana, y a la primacía de la experiencia estética. Los poetas Novalis, Hölderlin y Richter transformaron esas palabras abstractas en símbolos poéticos concretos<sup>9</sup>.

¿Tuvieron relación con el romanticismo algunos fenómenos socio-políticos del siglo XIX, como el nacionalismo, la democracia, la revolución y la contrarrevolución? Tal vez, desde el momento que la revolución intelectual del romanticismo se puede calificar de subjetivismo o de participación de la mente en la construcción de la realidad. La mente crea la verdad, no la refleja. El individuo es un ser libre de reglas, de convencionalismos morales, de toda restricción exterior. Su prototipo es el genio, que esencialmente es un creador. En este sentido, el nuevo modelo de sociedad democrática, compuesta de individuos libres, autónomos, ofrece un paralelismo con el romanticismo. No importa que, en virtud de esa libertad, las personas acaben convirtiéndose en mónadas, seres incomunicables, carentes de lazos sociales, encerradas en su yo. Es el conflicto interior entre sociedad e individuo. El lado positivo de la libertad es la variedad, la diversidad, una sociedad rica en singularidades, menos uniformada y más plural.

---

<sup>9</sup> Cfr. STROMBERG, R. N., *o.c.*, p. 70.

Del mismo modo que hubo un romanticismo literario, se puede hablar también de un romanticismo social, más tardío que aquel, puesto que se fue fraguando entre los años 1815-1848, los años de las luchas entre los defensores de la libertad y los conservadores y nostálgicos del pasado. Entre tanto, una nueva clase social se había afirmado: la burguesía, compuesta por personas que unían laboriosidad e inteligencia, aunque algo fríos ante las artes y el dolor de los desfavorecidos. Ello provocó el despertar de la conciencia de la clase obrera. Así se explica que pronto se desencadenase la «cuestión social», es decir, la búsqueda de respuestas más humanas a los planteamientos inhumanos, explotadores de la clase burguesa. La brecha entre ricos y pobres se hizo mayor que en el Antiguo Régimen, porque el obrero, en virtud del principio de la libertad, había quedado a merced de sus propias fuerzas. De hecho, se pasó de una desigualdad a otra mayor.

El pensamiento social del siglo XIX se encauzó por tres vías: la liberal, la socialista y la conservadora. La primera hacía hincapié en la igualdad jurídica y en la libre competencia; la segunda insistía en la necesidad de dar contenido real, económico, al principio formal de la igualdad, y la tercera defendía los valores tradicionales: moralidad, religión, organicismo natural. Los conservadores franceses, llamados «ultramontanos», José de Maestre y el vizconde de Bonald, influyeron no poco en España. Consideraban la tradición y la historia como la fuente del saber para organizar la sociedad presente. Por eso no aceptaban el principio de igualdad y de democracia, porque no era algo natural. Los socialistas disentían de los conservadores en cuanto al origen y organización de la sociedad. Estos confiaban en el poder de la razón humana para resolver sus propios problemas en cada momento de la historia. Anteponían las ideas a la tradición y al orden natural. El liberalismo alcanzó su expresión en dos sistemas intelectuales: el utilitarismo y la economía política. Jeremy Bentham, creador del primer sistema, fue un racionalista integral. Rechaza el recurso a la sensibilidad, a la tradición, a la religión, poniendo en su lugar leyes e instituciones que se justifican en el bienestar conseguido. Sus propuestas son radicales, porque así lo exigen los intereses del propio hombre. Nadie mejor que el propio hombre conoce lo que le conviene; por eso legisla y gobierna no de acuerdo a ideas anteriores, sino con lo que ahora conviene para conseguir la felicidad. Esta es cuantificable, porque es el resultado de sumar lo que favorece y restar lo que no conviene. Así pues, para el utilitarista no hay otra ley que la de la felicidad. Para las clases satisfechas, recelosas de las generalidades metafísicas, el individualismo y el empirismo se adaptaban perfectamente a su mentalidad. Aunque, seguramente, no eran conscientes de las consecuencias que de esta ética utilitarista (bueno es lo que hace feliz a la mayoría) se podían inferir.

El otro brazo del liberalismo británico fue la economía política, iniciada por Adam Smith y consumada por Thomas Malthus y David Ricardo, autor de *Principios de economía política y tributación* (1817). Dentro de esta nueva ciencia exacta, como se llamaba entonces a la economía política,

había dos tendencias entre los defensores de la misma. Así, Malthus y Ricardo se inclinaban hacia la izquierda, pues no creían en la existencia de un orden natural armonioso en los asuntos económicos, como creía Adam Smith, sino que explicaban las rentas de los patronos en función de los bajos salarios pagados a los obreros. La mayoría, en cambio, interpretaba que la economía política se asentaba en un principio natural o especie de «mano invisible» que hace que los objetivos individuales y colectivos coincidan. Sólo basta «laissez-faire» (dejar curso a la competencia) para garantizar la producción y la distribución de riquezas. El Estado no debía intervenir, sino defender la libre competencia que, junto con el esfuerzo personal de la gente emprendedora, reportaba beneficios a patronos y trabajadores. Los liberales «manchesterianos» añadían el factor religioso, pues creían que el libre comercio haría inviables los antiguos privilegios económicos de que disfrutaba la aristocracia, y liberaría a ésta de sus distracciones tradicionales: la guerra. Así pues, en el liberalismo moderno inglés confluyen corrientes diversas: la sacralización de la propiedad privada (Locke), el egoísmo racional de los utilitaristas (Bentham), la economía autorregulada (A. Smith, Ricardo) y limitación de la intervención del Estado (manchesterianos).

El socialismo partió de la desigualdad económica, del individualismo y del egoísmo de la economía política. Hubo diversos tipos de socialismo. En la primera mitad del siglo XIX proliferan los planes y proyectos utópicos y hasta impracticables, pero que sentaron las bases del socialismo posterior. Tales planes respondían al intento de oponer al liberalismo de la igualdad jurídica combinada con la libre competencia otro sistema que recogiera lo mejor de la Ilustración, del romanticismo y de la revolución francesa. Entre los primeros socialistas está Robert Owen, filántropo, creador de la primera comunidad socialista, un modelo que transportó después a los EE.UU. Se basa en humanizar el trabajo y la vida familiar del trabajador. Mayor arraigo que en Inglaterra alcanzaron en Francia las primitivas ideas socialistas: Saint-Simon, Fourier, Cabet, Blanc, Proudhon. Cada uno de éstos ideó formas de convivencia más o menos comunales, según el tratamiento que daban a la propiedad privada. El socialismo y el comunismo modernos deben a Marx la estructura conceptual, pero éste debe a los socialistas anteriores las ideas que él supo enlazar y desarrollar.

En proporciones mucho menores, el romanticismo literario tuvo en Aragón algunas manifestaciones. Don José Mor de Fuentes (1762-1848), que vivió a caballo entre dos épocas, escribió con los cánones diocechescos, y aunque se advierte en él «preludios románticos, nada le hizo comprender la significación del movimiento»<sup>10</sup>. Sin embargo, el hecho de haber traducido *La cuitas del joven Werther*, de Goethe, y la *Nueva Eloísa*, de

---

<sup>10</sup> ALVAR, M., Introducción a *Bosquecillo de la vida y escritos de José Mor de Fuentes*, Huesca, Guara, 1981, pp. 25 y 33.

Rousseau, nos hacen pensar que participó de la sensibilidad del nuevo siglo. La región aragonesa, sus rincones, paisajes, castillos, personajes históricos, fueron objeto preferido de muchos escritores románticos españoles. Se podía ser romántico de muchas maneras: viajando, sufriendo, rezando, pintando, escribiendo, comunicándose con la naturaleza, buceando en la historia. Todo aquello que permitía al alma desnudarse, sentir nuevas experiencias y romper amarras en busca de fundamentos más elevados, era romántico. En Aragón, esta sensibilidad no se tradujo en obras literarias importantes. El romanticismo estuvo «vinculado casi en exclusiva a una juventud zaragozana de milicianos nacionales, de profesores universitarios, abogados y políticos liberales»<sup>11</sup>, destacando el dramaturgo y poeta Miguel Agustín Príncipe y Vidaud (1811-1866), el catedrático zaragozano Jerónimo Borao y Clemente (1821-1878) y la revista literaria *La Aurora*, expresión de la juventud romántica moderada<sup>12</sup>.

En el ámbito de las ideas políticas, la conquista de la libertad estuvo sujeta al inestable vaivén entre liberales y realistas o absolutistas. En lo social, estaba pendiente de realización la transformación de la propiedad y del uso de la tierra, en manos de la Iglesia y de la nobleza terrateniente. Los sucesivos gobiernos liberal-progresistas fueron introduciendo la abolición del pago de los diezmos, la disolución de los señoríos, la desamortización de las tierras eclesiásticas y comunales, y la desvinculación de los mayorazgos. Los efectos benéficos de la revolución burguesa se orientaron en Aragón hacia la especialización agrícola. Los grandes terratenientes encontraron más beneficioso invertir en el campo que en desarrollar la industria manufacturera. De esta forma, Aragón perdía competitividad frente a sus vecinos catalanes y vascos.

### 3. LA UNIVERSIDAD

La guerra contra el francés, tipificada por la historiografía posterior como Guerra de la Independencia, produjo en Aragón profundas y duraderas secuelas a las personas, a los bienes materiales y a la cultura<sup>13</sup>. La ciudad de Zaragoza sufrió dos asaltos (junio y diciembre de 1808). La Universidad, convertida por Palafox en Maestranza de ingenieros, fue destruida el 18 de febrero de 1809. Apenas se salvaron unos cuantos libros de su rica

---

<sup>11</sup> MAINER, J.-C., E.T.A., vol. 7, p. 229.

<sup>12</sup> ID., «Del romanticismo en Aragón: *La Aurora* (1839-1841)», en *Letras aragonesas*, Zaragoza, Oroel, 1989, pp. 39-58.

<sup>13</sup> LAFOZ RABAZA, H., *La Guerra de la Independencia en Aragón. Del motín de Aranjuez a la Capitulación de Zaragoza*, Zaragoza, IFC, 1996; ARMILLAS VICENTE, J. A., *La Guerra de la Independencia y los Sitios*, Zaragoza, Ayuntamiento-CAI, 1998.



biblioteca, que debía de contar de 7.000 a 8.000 volúmenes, según Jiménez Catalán<sup>14</sup>.

Durante los años que duró la ocupación francesa, no hubo vida académica universitaria. En el curso 1812-1814 comenzó ésta entre grandes dificultades materiales. Esta se desenvolvió al ritmo marcado por los acontecimientos políticos del país, como un fiel reflejo del paso que se estaba produciendo desde un Estado feudal a otro de carácter liberal, unas veces de carácter moderado y otras de carácter progresista. Los conflictos de la sociedad estatal, que lucha por liberarse de la hipoteca del Antiguo Régimen y adecuarse a las nuevas exigencias sociales, se reflejan también en los sucesivos planes de estudios universitarios, que basculan entre la vuelta atrás, la moderación o el futuro, según sean los políticos que rigen las riendas del país. Un año antes (1807), fueron adaptados los estudios de todas las Universidades al modelo seguido por la universidad de Salamanca. El Plan Caballero tiene carácter igualitario y centralizador. El desencadenamiento de la Guerra impidió que fuera llevado a la práctica. En este Plan se contemplaba la desaparición de la Facultad de Medicina de la universidad de Huesca: una premonición de la desaparición definitiva de dicha Universidad. Las Cortes de Cádiz incluyeron en la Constitución un apartado dedicado a la Instrucción pública, a la cual se da carácter social, es decir, la enseñanza pública será universal y gratuita. El Informe Quintana, en el que se recogen estos decretos, no pudo ser implantado hasta el Trienio revolucionario (1821). Pero la vuelta al poder de Fernando VII truncó las perspectivas liberales. Se volvió al Plan Caballero (1807). Tras el paréntesis progresista del Trienio revolucionario, el monarca endureció el control de las Universidades, afectando a las personas sospechosas de ideas liberales, y controlando los libros que se podían leer. Al ministro aragonés Francisco Tadeo Calomarde se debe el Plan de 1824, expresión del más puro absolutismo. Este ministro mandó cerrar las Universidades durante los años 1830-1832, para evitar que el fuego revolucionario francés (julio de 1830) pudiera prender en España.

Aunque no con la misma intensidad que en el país vecino, en España se produjeron algunas transformaciones administrativas (la división provincial, de Javier de Burgos), sociales (la primera desamortización, 1835) y educativas (Decreto del Duque de Rivas, 1836), en las que intervino el aragonés Alejandro Oliván.

La modernización de la Universidad comienza propiamente con el Plan Pidal (1845), elaborado por Antonio Gil de Zárate. En él quedan regulados el número de Universidades (la de Huesca desaparece, y la de Zaragoza pierde la Facultad de Medicina y los estudios de ciencias, preparatorios para aquélla), los distritos universitarios, los sueldos de los profesores, los concursos y los planes de estudio. Además se incluye dentro de la Facultad

---

<sup>14</sup> Cfr. *Segundo centenario de la apertura de la Biblioteca universitaria (1796-1996)*, Zaragoza, CAI, 1996.

de filosofía la Enseñanza Media. El título de Bachiller en Artes y Filosofía era imprescindible para ingresar en las demás Facultades. Esta política centralizadora, burocrática, secularizada se consumó con la Ley de instrucción pública de 1857 (Ley Moyano). No representa una política liberal ni tampoco reaccionaria, sino sólo los principios doctrinarios y la política regalista del partido moderado que en aquel momento ocupaba el poder.

Junto a la creación de los centros de Enseñanza Media (Plan Pidal) hay que señalar también el establecimiento en cada Provincia de una Escuela Normal de Maestros (Zaragoza, 1844) y de Maestras (Zaragoza, 1856). Durante estos años se crean en Zaragoza estudios de Agricultura y Escuela de ingenieros (1845), de Comercio (1850), Veterinaria (1847) y Bellas Artes. Por contra, la universidad de Zaragoza pierde el poder de conferir el grado de licenciado en filosofía (1859), y a punto estuvo de perder la Universidad, a causa de crisis económica del gobierno isabelino (1866). El ministro Manuel Orovio, antiguo alumno de esta Universidad, creó una escuela de medicina, de segunda clase (1868). Este ministro fue el que destituyó formalmente a los profesores krausistas (1868) que, el año anterior, habían sido expedientados o separados de sus cátedras a causa de sus ideas «krausistas». La revolución de 1868 resolvió «la cuestión universitaria» devolviendo las cátedras a sus legítimos profesores.

La Restauración monárquica de Alfonso XII (1875) supuso para la universidad de Zaragoza la reinstauración de la Facultad de Medicina (1876) y la creación de una Facultad de Ciencias (1882), cuyo edificio emblemático se inauguró el año 1893.

En el plano ideológico hubo dos momentos diferentes durante la Restauración: en los primeros años, Manuel Orovio, nombrado de nuevo ministro de Fomento, dictó unas medidas que significaban la vuelta a la Ley Moyano (1857), insistiendo especialmente en el respeto a la doctrina católica y a la monarquía. Las cabezas visibles del krausismo (Salmerón, Giner y Azcárate), que protestaron por la medida tomada, fueron suspendidos de empleo y sueldo. Pero éstos, aprovechando el resquicio que abría la Constitución de 1876 (art. 12) sobre libertad de establecimientos docentes, iniciaron una nueva andadura dentro del espíritu del krausismo: la Institución Libre de Enseñanza (ILE), dedicada a la pedagogía. Pero no acabó ahí, porque los institucionistas evolucionaron desde su inicial preocupación pedagógica hacia una concepción antropológica abierta, en la que conceptos tales como libertad, responsabilidad, dignidad, autonomía espiritual, tolerancia y respeto a los demás ocupan un lugar central en la mentalidad de los krausistas.

#### 4. LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XIX

El profesor Antonio Heredia ha mostrado en un interesante estudio la «casi perfecta correspondencia» que existe entre los cambios políticos

habidos a lo largo del siglo XIX y la enseñanza oficial de la filosofía. Así, durante el periodo absolutista (1880-833) predomina la filosofía escolástica; durante el periodo liberal-moderado (1834-68) predomina el eclecticismo-sensismo; durante el periodo democrático (1868-74) predomina el krausismo; durante el periodo de la Restauración (1874-900) predomina el neo-escolasticismo.

Durante el primer periodo fueron puestos en práctica cuatro planes de estudio. En estos planes la filosofía seguía siendo un saber propedéutico para las Facultades Mayores (Medicina, Leyes, Cánones y Teología). En el periodo inaugurado por Isabel II (1833) se produjo un avance por obra del ministro Francisco Javier de Burgos, pero sólo en el plano teórico, porque antes de ser plasmado en una ley fue sustituido por otro plan redactado por el ministro Ángel Saavedra, duque de Rivas (1836), basado en el «doctrinarismo» liberal<sup>15</sup>. En él se recogen aspectos importantes para el futuro de la enseñanza en España, como la creación de los Institutos de Enseñanza Secundaria, una alternativa a los Seminarios Conciliares. Los Institutos estaban divididos en dos niveles: Letras y Ciencias, y fueron el germen de las futuras Facultades de Filosofía.

La filosofía que se enseñaba entonces (1833-44) recibía el nombre de *Ideología*, que nada tiene que ver con lo que ha llegado a significar después. Era una alternativa a la escolástica. Se abandona el uso del latín en las aulas y en los libros de texto. La *Ideología* encarnaba los nuevos valores científicos que el régimen isabelino quería transmitir a la sociedad: atención a la experiencia, observación y empleo de los saberes matemáticos. Pero se evitaba que los nuevos valores filosóficos entraran en contradicción con los valores religioso-tradicionales sobre los que se apoyaba la Monarquía española. Desde el punto de vista filosófica, la *Ideología* ha sido calificada de *sensismo mitigado*, o *sentimentalismo*; una filosofía que no es ni positivista, ni idealista, ni materialista ni escolástica, grávida de espiritualismo ecléctico... En definitiva, una filosofía a la que prefiero dar el nombre —siguiendo a Picavet— de *ideología espiritualista y cristiana*, hecha a medida de un Estado liberal doctrinario en vena progresista; esto es, de un Estado que no es ni absolutista, ni democrático, ni socialista...»<sup>16</sup>.

La segunda parte del reinado de Isabel II, conocido como «década moderada» (1844-54), se caracterizó por el predominio de un «eclecticismo plural y heterogéneo que va de la ideología espiritualista y sentimental a versiones claramente semi-racionalistas, pasando por interpretaciones

---

<sup>15</sup> HEREDIA SORIANO, A., *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-68)*, Salamanca, Edic. Universidad de Salamanca, 1982, p. 56.

<sup>16</sup> HEREDIA SORIANO, A., *o.c.*, p. 164. Cfr. JIMÉNEZ, A., «Las traducciones de Condillac y el desarrollo del sensismo en España», en *Actas del VI Seminario de H.<sup>a</sup> de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, 1990, pp. 253-281.

criticistas e izquierdistas»<sup>17</sup>. El plan Pidal (1845) consumó la separación entre Institutos y Universidad, ratificada más tarde por la Ley Moyano (1857). Esta Ley separó definitivamente en dos facultades distintas la unidad de saberes que había mantenido la antigua Facultad de filosofía, aunque dentro de la misma hubiera secciones según fuera la naturaleza del saber. A partir de esta Ley se crean dos Facultades independientes: Letras y Ciencias positivas. La filosofía pura queda adscrita a la Facultad de Letras (lengua, literatura) y de Geografía e Historia (actual *Facultad de Filosofía y Letras*). Las ciencias empírico-positivas quedan integradas en la *Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*.

Los últimos años del reinado de Isabel II son de recesión en lo que respecta a la filosofía. En 1863 vuelven los moderados al poder, y ante el temor a todo lo que signifique cambio o revolución (democracia, krausismo, racionalismo, etc.), se vuelve al neo-escolasticismo, dando un paso atrás respecto del espiritualismo ecléctico de años anteriores. En 1867 el ministro Orovio suspendió de empleo y sueldo a la plana mayor del krausismo, los catedráticos Salmerón, Fernando de Castro y Giner de los Ríos. Con la Restauración (1875) se alcanza un mayor grado de libertad de enseñanza en los centros oficiales. El pensamiento filosófico español, como en los demás países, queda dividido entre positivistas, más o menos agnósticos, y neotomistas o pensadores tradicionales.

Si exceptuamos el primer tercio del siglo XIX, dominado por la imitación de la filosofía francesa (Ideología) e inglesa (sensismo de Condillac y de la Escuela escocesa, más el empirismo de Locke), el resto del siglo es filosóficamente más original y más español, aunque no se alcancen las grandes cumbres del pensamiento de otros países (Alemania, Francia, Inglaterra, Dinamarca)<sup>18</sup>. Las dos figuras filosóficas más llamativas de mediados de siglo son Jaime Balmes (1810-1848) y Julián Sanz del Río (1814-1869). El primero representa la tendencia tradicional, y sus escritos, en especial los manuales, sirvieron de guía en los centros eclesiásticos o afines a ellos. Algunos han visto en Balmes a un antecesor de la renovación escolástica impulsada por el papa León XIII, aunque, en realidad, Jaime Balmes no fue un seguidor de santo Tomás ni de la escolástica, sino un pensador cristiano abierto a todas las corrientes modernas. Julián Sanz del Río aglutina la corriente más renovadora y liberal, el krausismo. En esta corriente bebieron los ideólogos de la versión española del positivismo y del socialismo.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>18</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, II, Madrid BAC, 1978, pp. 759 ss.

## 5. EL KRAUSISMO ESPAÑOL

El krausismo, en su versión española, es un sistema filosófico y un movimiento cultural de la segunda mitad del siglo XIX. Con casi un siglo de retraso, los krausistas quisieron montarse en el último vagón del tren de la Ilustración, que España no había sabido aprovechar del todo, y amirorar de esta forma las funestas consecuencias de esa pérdida cultural.

Los estudiosos del origen del krausismo en España vienen repitiendo esta pregunta: ¿por qué se eligió a Krause y no a Hegel o a Schelling? Hay quien achaca esta elección al «azar», fruto de la incapacidad intelectual de Julián Sanz del Río<sup>19</sup>. Otros lo achacan a «un error de perspectiva» producido por la rara circunstancia de creerse que estaba rodeado por devotos admiradores de Krause, cuando en la realidad éstos eran muy pocos. Para la mayoría de los historiadores, la elección de Krause se debió a que su sistema filosófico ofrecía una visión esencialmente religiosa del mundo, una visión especialmente grata a Sanz del Río, que no quería renunciar a Dios (cosa que habría debido hacer si se colocaba en la estela de otros filósofos de la época). Al mismo tiempo, la negación krausista del mal salvaba uno de los más graves problemas de la teología ortodoxa, y traía, entre otras atractivas consecuencias, la idea de que el hombre es un ser esencialmente bueno que va a librarse inevitablemente de sus imperfecciones a medida que progresa en el conocimiento de Dios. Todo esto implicaba una visión optimista de la Humanidad en general. Y esto debió gustar de manera especial a ese hombre recto y bondadoso llamado Julián Sanz del Río. En el caso de que Sanz del Río hubiera importado la filosofía de Hegel en vez de la Krause, ¿habría cuajado en España el hegelianismo con la fuerza que lo hizo el krausismo? No lo sabemos; en todo caso, no se puede olvidar que en España existió una corriente de hegelianismo localizada en las ciudades de Sevilla y de Madrid, lo cual nos hace pensar que, de haber sido enseñado el hegelianismo en otros lugares de España, habría ganado adeptos y seguidores<sup>20</sup>.

Tampoco se ponen de acuerdo los historiadores a la hora de explicar el éxito del krausismo en España. Elías Díaz cree que se debió a «la mayor

---

<sup>19</sup> DÍAZ, E., *La filosofía social del Krausismo Español*, Madrid, Edicusa, 1973, pp. 25 ss. Existe abundante bibliografía sobre el krausismo español. Cfr. JIMÉNEZ GARCÍA, A., «Aproximación a una bibliografía del krausismo», en *Reivindicación de Krause*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1982, pp. 117-139; Id., *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cíncel, 1986; LÓPEZ-MORILLAS, J., *El krausismo español*, Madrid, FCE, 1980; Elena M. de JONGH-ROSSEL, *El krausismo y la generación de 1898*, Calencia-Chapel Hill, Ed. Albatros, 1985; RODRÍGUEZ DE LECEA, T., *Antropología y filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

<sup>20</sup> DÍAZ, E., *o.c.*, pp. 25 ss; TEJADA, E. de, *El hegelianismo jurídico español*, Madrid, Ed. Revista de Derecho Privado, 1944; PIZÁN, M., *Los hegelianos en España*, Madrid, Edicusa, 1973; LACASTA ZABALZA, J. I., *Hegel en España*, Madrid, CEC, 1984.

concordancia de su filosofía con el ideario político-cultural de algunos relativamente amplios sectores de la burguesía liberal progresista española en la segunda mitad del pasado siglo; ideario expresado formal y coherentemente por estos grupos de intelectuales krausistas e institucionistas que, procedentes en verdad de dicha clase social, supieron sintetizar con acierto las aspiraciones ideológicas, políticas (movidas por un sincero afán de libertad) y materiales, haciendo compatible con esa libertad la defensa del orden socio-económico basado en la propiedad privada. Sin esa concordancia no se explica en modo alguno la difusión alcanzada por esta filosofía en nuestro país»<sup>21</sup>.

El krausismo es un sistema filosófico riguroso, totalizante, cerrado, propio de los sistemas idealistas en los que bebió Krause (1781-1832), pero con la diferencia de que el krausismo quiso ser la reconciliación del idealismo subjetivo de Kant y Fichte con el idealismo absoluto de Schelling y Hegel. El punto de partida del krausismo es la formulación de una teoría del conocimiento como medio para llegar a la primera realidad. La respuesta a la pregunta ¿cómo conocemos verdaderamente las cosas? es de tipo *analítico*, es decir, a través del análisis de nuestros propios estados corporales. Estos se convierten en materia de conocimiento porque adquieren objetividad gracias a ciertas intuiciones *a priori* (tiempo, espacio, movimiento) y de las funciones del entendimiento (conceptos, juicios, silogismos). Ahora bien, si hablamos de conocimiento es porque hay alguien, un sujeto que conoce. Así se llega al descubrimiento de un *yo primero*, primer eslabón en la cadena de verdades que de él se habrán de extraer mediante el método inductivo<sup>22</sup>.

El proceso racional ascendente, que realizamos *analíticamente*, nos conduce a un Ser, que es todo el ser. En este Ser adquieren todas las cosas su lugar adecuado y su armonía. La unidad, así conseguida, es la unidad subjetiva y objetiva de todo el saber (síntesis). Ese Ser realísimo es Dios, quien con solo su ser posibilita, funda y armoniza a todo lo existente. Él es la condición formal de la Ciencia misma. Con estas bases y siguiendo un proceso *analítico y sintético*, que da nombre a las dos partes de su sistema metafísico, los krausistas llegaron al convencimiento racional y emotivo de estar en posesión de la única perspectiva válida para captar la verdad de todo.

El sistema filosófico de Krause es «complejo, de difícil lectura y peor comprensión, no sólo por la utilización de una terminología oscura y confusa, sino también a causa de su simbolismo místico y masónico»<sup>23</sup>. Menén-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 26. Juan José Gil Cremades ha puesto de manifiesto la presencia del *Curso de Derecho Natural* de AHRENS en la Universidad de Madrid. Cfr. GIL CREMADES, J. J., *Krausistas y liberales*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975; ID., *El reformismo español*, Barcelona, Ariel, 1969.

<sup>22</sup> LÓPEZ-MORILLAS, J., *El krausismo español*, Madrid, FCE, 1986, p. 33.

<sup>23</sup> JIMÉNEZ A., *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1985, p. 58.

dez Pelayo comentaba sarcásticamente que: «¡Si arrojásemos a la calle el contenido de (en) un cajón de letras de imprenta, de fijo que resultaban compuestas las obras inéditas de Sanz del Río!»<sup>24</sup>. Pero, no deja de ser llamativo que un sistema así, expuesto por un «pensador de limitados horizontes», como se dice que era Julián Sanz del Río, hubiera calado tan hondo entre los jóvenes universitarios españoles hasta el punto de formar una «feligresía». Porque, si alguna adjetivación conviene al krausismo español es la de haber sido un «movimiento ético y espiritual»<sup>25</sup>. «No es extraño, pues, que en unos detalles tan nimios como la manera de vestir o el timbre de voz los catecúmenos del krausismo buscaran el medio de distinguirse de *los otros*, de levantar una barricada no tanto para protegerse a sí mismos como para hostilizar mejor la rutina, la vulgaridad y la hipocresía».<sup>26</sup> José Luis Abellán ha comparado la suerte del krausismo en España con la que tuvo en el siglo XVI el erasmismo: «Erasmus, Jansenio y Krause fueron en nuestro país antes escudos protectores que caudillos intelectuales»<sup>27</sup>. Fue, pues, el carácter ético, incluso utópico, de su doctrina lo que motivó que fuera elegido el krausismo para encabezar un movimiento de ideas:

«Escogí aquel sistema que, según lo poco que yo alcanzaba a conocer, encontraba más completo y sobre todo más susceptible de una aplicación práctica»<sup>28</sup>.

Creemos que la elección de la filosofía de Krause por parte de Sanz del Río fue deliberada, y tuvo por objetivo «satisfacer las necesidades intelectuales de mi país... de suerte que se avive natural y gradualmente entre nosotros la vida del espíritu y el amor a la verdad»<sup>29</sup>. Estas palabras de Sanz del Río tienen un valor sintomático porque expresan una preocupación compartida en aquel momento por todos: poner un dique a la expansión del positivismo-materialismo, que se había adueñado del pensamiento europeo. Así se explica que López-Morillas describa a Sanz del Río como un «maestro espiritual», y que a su obra *El ideal de la Humanidad para la vida*, la califique de «catequesis». Sanz del Río no buscaba hacer «prosélitos» en sentido religioso, sino mostrar abiertamente a todos los espíritus una doctrina que «salva» a través de la razón. Esta razón no es la razón cartesiana, racionalista, sino la razón armonizadora del pensamiento con la acción. Para llegar al «mundo mejor», aspiración de todos los seres humanos, debemos cumplir «los mandamientos de la Humanidad»,

---

<sup>24</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, BAC, p. 951.

<sup>25</sup> LÓPEZ-MORILLAS, J., *o.c.*, pp. 51 y 12.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>27</sup> Cfr. Prólogo al libro de Antonio JIMÉNEZ *El krausismo...*, p. 13.

<sup>28</sup> SANZ DEL RÍO, J., *Cartas inéditas*. Publicadas por Manuel de la Revilla, Madrid, 1874, p. 10; POSADA, A., *Breve Historia del Krausismo español*, Universidad de Oviedo, 1981, pp. 62 ss.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 10, 18 y 19. Cfr. CALVO BUEZAS, J. L., «Apunte sobre la ética del krausismo español», en *Crisis*, XXIII (1966), pp. 171-171.

es decir, las 12 Leyes generales o mandatos, y las 11 Leyes particulares o prohibiciones que contiene<sup>30</sup>.

## 6. EL KRAUSO-POSITIVISMO

Tras la experiencia negativa del «sexenio revolucionario» (1868-74), que dio lugar a la Restauración Borbónica (1875), se produjo un proceso de reflexión crítica sobre lo acaecido, culpando a los krausistas de idealismo desmesurado. Esto contribuyó a que entre las filas krausistas fuera decayendo el gusto por la metafísica y se acercaran a los planteamientos positivistas. El Ateneo de Madrid fue escenario de largos debates sobre estas cuestiones que lentamente se abrían paso entre los españoles<sup>31</sup>. El mismo movimiento krausista no podía mantenerse al margen de todo lo que estaba sucediendo en el mundo de la ciencia: «los progresos que en los últimos años han realizado la antropología, la filosofía psicológica y la novísima psicofísica (merced a los trabajos de Wundt, Fechner, Lotze, Helmholtz, Spencer...) exigían que se completase el punto de vista antropológico expuesto ya en la primera edición (inspirada por Krause, Sanz del Río, Ahrens y Thiberghien)»<sup>32</sup>. Efectivamente, la psicofisiología dirigirá la relación entre metafísica y ciencia, tratando de armonizar razón y experiencia, especulación filosófica y ciencia positiva. El punto de partida de la filosofía no será únicamente la conciencia, sino también algo exterior a ella, la psicofisiología, pero sin olvidar que el mundo no puede funcionar exclusivamente por experiencia, por datos; también necesita los ideales, la moral, las cosmovisiones, las creencias.

El debate quedó centrado entre los partidarios del positivismo puro y los que admitían un positivismo compatible con planteamientos éticos y metafísicos. Por esta razón, los pertenecientes al segundo grupo fueron llamados «krauso-positivistas», expresión con la que se indicaba la alianza entre especulación y experimentación. En este grupo sobresalieron Nicolás Salmerón, impulsor del psicologismo fisiológico, Adolfo Posada y Gumersindo Azcárate, creadores de la sociología, y Manuel Sales Farré, de la antropología científica.

---

<sup>30</sup> SANZ DEL RÍO, J., Traducción del *Ideal de la Humanidad para la vida*, Barcelona, Ed. Orbis, 1985, pp. 109 ss.

<sup>31</sup> JIMÉNEZ GARCÍA, A., *o.c.*, pp. 112 ss.

<sup>32</sup> GINER, F., *O.C.*, XII. Cfr. NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Ed. Universidad Autónoma de Madrid, 1975. Charles DARWIN fue profesor honorario de la ILE (cf. *Boletín de la ILE*, 1877) y sus publicaciones de moral positiva fueron seguidas con interés, como lo confirman los artículos de Bertrand o el de la *Ética psicofísica de Benedikt*, en *Boletín de la ILE*, 34 (1980). Cfr. NÚÑEZ, D., *El darwinismo en España*, Madrid, Castalia, 1969; Id., «El darwinismo en España. En el primer centenario de la muerte de Charles Darwin. Aportación innovadora de Faustino Cordero a la teoría evolucionista», en *Anthropos*, N.º 16-17 (1982).



## 7. LA INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA (ILE)

El krausismo español, como doctrina definida, tuvo vida pujante entre los años 1854-1874. Ortega y Gasset escribió que fue «el único esfuerzo medular de que ha gozado España en el último siglo»<sup>33</sup>. A partir de 1876, fecha que señala la segunda expulsión de los profesores krausistas de sus cátedras, Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) imprimió al krausismo una orientación ético-pedagógica que cuajó en la fundación de la Institución Libre de Enseñanza (ILE)<sup>34</sup>. La libertad, de la que los principales dirigentes krausistas habían sido privados por motivos extra académicos, fue llevada a la vida real empezando por la escuela en todos sus niveles: primaria, secundaria y universitaria. La libertad era uno de los tres principios sobre los que se asentaba la pedagogía institucionista: libertad de cátedra, libertad de la ciencia y libertad de creencia religiosa. La escuela era pensada como un espacio para el ejercicio de la libertad y el cultivo del «hombre interior». El «hombre nuevo», fruto de esta pedagogía, era pensado como una persona libre por los conocimientos adquiridos, y tolerante por la práctica de la convivencia escolar. Sin instrucción y sin educación no podía haber estabilidad ni vida democrática en España<sup>35</sup>.

El catolicismo español fue reticente y, en general, opuesto a la pedagogía de la Institución Libre de Enseñanza, cuyos principios sobre la libertad de enseñanza y la neutralidad en materia de religión eran interpretados como un ataque a los dogmas cristianos<sup>36</sup>. La mayoría de los institucionistas, que no eran ateos ni agnósticos y respetaban las creencias de los alumnos, se situaron más allá del autoritarismo y del dogmatismo de la Iglesia. Con dolor comparaba Giner de los Ríos en 1866 su situación con la que

---

<sup>33</sup> ORTEGA Y GASSET, J., «Una respuesta a una pregunta», en *O.C.*, Madrid, 1946, p. 212.

<sup>34</sup> Don Manuel de Orovio, ministro de Fomento, deroga por real orden de 26 de febrero de 1875 un real decreto de 21 de octubre de 1868 que garantizaba la libertad de textos escolares y la libertad de cátedra. Los profesores universitarios que protestaron de la medida del ministro Orovio fueron separados de sus cátedras, y Francisco Giner de los Ríos, por su destacada significación dentro del grupo opositor, fue confinado en Cádiz. El 10 de marzo de 1876 se crea la ILE, y el 29 de octubre de 1876 la ILE abre sus puertas en Madrid. Inicialmente, la ILE se orientaba hacia los estudios de Segunda Enseñanza, pero a partir de 1878-79 dio un cambio hacia la Enseñanza Primaria y el aspecto pedagógico de la educación. El Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (BILE), fundado en 1877, refleja esta orientación pedagógica a partir de 1882. Cfr. LÓPEZ-MORILLAS, J., *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*, Madrid, Alianza, 1988; CAÑAS, J. L., «Giner de los Ríos, un maestro por dentro», en *Cuadernos de Pensamiento*, 5 (1990), pp. 105-130.

<sup>35</sup> CACHO VIU, V., *La Institución Libre de Enseñanza. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Madrid, Rialp, 1962; GÓMEZ-MOLLEDA, M.<sup>a</sup> D., *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1966; JIMÉNEZ-LANDI, A., *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, Tomo I, Madrid, Taurus, 1975; tomo II, 1987; Yvonne TURIN, *L'Éducation et l'école en Espagne de 1874 à 1902*.

<sup>36</sup> Entre los institucionistas hubo una fuerte corriente de opinión que abogaba no sólo por la neutralidad, sino también por la «laicidad» de la educación.

había vivido Juan Luis Vives en el siglo XVI, de quien toma estas palabras: «Atravesamos tiempos difíciles, en los cuales no podemos callar o hablar sin peligro». Y concluye con este lamento:

«¡La Iglesia española! Ayer aún, ¡qué nombre y qué historia! Hoy, ¡qué presente! ¡Plegue a Dios que vengan sobre ella más prósperos días. Cuando una sacrílega ceguera, que pone espanto, pugna con su palabra y su ejemplo por hacer solidarias la causa de Dios y la de la barbarie... ¿La España de nuestra época es por ventura la misma del siglo XVI?... Su clero de hoy, ¿es digno sucesor de los Luises, Sotos, Canos y Suárez? ¿Dónde están su pensamiento generoso, su palabra elocuente...<sup>37</sup>?»

Pedro Laín Entralgo ha destacado la «deuda ética, estética, pedagógica e intelectual» que tiene España con la ILE. Por eso, cualquiera que sean las reservas y las críticas que por razones político-religiosas —o, más a ras de tierra, por motivos de competencia— puedan hacerse a la ILE, el reconocimiento de esa cuádruple deuda debería ser el punto de partida de su estimación desde fuera de sus filas<sup>38</sup>.

## 8. FRANCISCO GOYA, PINTOR Y CRÍTICO SOCIAL

La falta de creatividad filosófica de nuestras Universidades se subsana traduciendo obras francesas, y algunas inglesas, de forma indiscriminada. Aragón no fue una excepción. Sin embargo, Aragón tuvo algo que no tuvieron otras regiones españolas: un «pintor filósofo». Francisco Goya y Lucientes (1746-1828) convirtió el arte de pintar en una de las mejores expresiones del derrumbe de los ideales de la Ilustración<sup>39</sup>. Sus cuadros traslucen una filosofía de la vida, una *Weltanschauung* que merece ser teni-

---

<sup>37</sup> GINER DE LOS RÍOS, F., *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, 1876, pp. 299-341. El *Ideal de la Humanidad para la vida*, de Krause, fue incluido en el *Índice* romano de libros prohibidos el año 1865. Acerca de las relaciones de los krausistas con la Iglesia, cfr. JOBIT, P., *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine, I-II*, Paris, 1936; MARTÍNEZ DE VADILLO, M., *La crisis religiosa de los krausistas españoles*, Zaragoza Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, 1974. Otras obras de interés: *Revolución González*, M., *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, Madrid, CSIC, 1973; ID., *La excomunión (1833-40)*, Madrid, BAC, 1976; PORTERO, J. A., *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Zaragoza, Pórtico, 1978; CUENCA, J. M., *Iglesia y burguesía en la España liberal*, Madrid, Ed. Pegaso, 1979.

<sup>38</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *En este País*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 76-81.

<sup>39</sup> Es totalmente falsa la imagen tópica de Goya como un hombre seco y rudo. Goya fue un hombre culto, ingenioso, conocedor de dos idiomas y lector de obras literarias. Aurora Egido ha resaltado cómo Goya se inspira en obras literarias (la picaresca, Cadalso, padre Isla, Jovellanos, Leandro Fernández de Moratín, entre otros). En sus cartas late un estilo vivo, plenamente moderno, más cercano al español actual que mucha prosa del siglo XVIII y principios del siguiente. Su prosa es suelta, imaginativa y hasta escandalosa para algunos, en la que parece «discurrir a lo libre», como dice Gracián. Cf. AURORA EGIDO, *Gran Enciclopedia Aragonesa*, T. 7, pp. 218-219.

da en consideración. Goya no fue un erudito ni un consumidor de libros, pero participaba del saber de su tiempo a través del trato continuo con los hombres de letras y con la gente del pueblo. Goya fue un hombre paradójico, porque gran paradoja era en su tiempo ser al mismo tiempo un Ilustrado y un hombre enamorado de lo popular. En cuanto Ilustrado, Goya creía en el poder de las ideas como fuente de progreso y de felicidad; pero como hombre «del pueblo», Goya vivía enraizado en los valores eternos que los Ilustrados consideraban «superados».

El pintor de Fuendetodos fue un hombre con mucho talento pictórico y filosófico. Goya fue un hombre original, libre hasta para desentonar del dominio casi absoluto que ejercían las ideas francesas. Goya hace patente en *Los Caprichos* su agresiva disconformidad con la sociedad de su tiempo, con las ideas vigentes en España. Denuncia vicios, errores y supersticiones de sus compatriotas. De los cuadros de Goya se deduce la existencia de una forma de encararse con la vida, de un «sistema» de pensar. Si critica, fustiga y denuncia errores, como hacían Jovellanos, Feijoo y otros Ilustrados, es porque quería afirmar la importancia del saber y de la tolerancia. Goya aspiraba a humanizar al hombre, aunque fuera como un ideal lejano.

En muchos aspectos Goya fue el Baltasar Gracián de su siglo, por los desencuentros sufridos ante el derrumbe de los valores morales de sus compatriotas. Las «luces» no pudieron evitar la poca vergüenza de Godoy y de Fernando VII. La desilusión y desesperanza se adueñaron del pintor aragonés al constatar el fracaso de las «luces» en España y fuera de España, porque un gran fracaso fue la actuación de los revolucionarios franceses en Francia y en España, la crueldad de la guerra de la Independencia, la burla de Fernando VII del patriotismo de los españoles. Que la naturaleza fuera bondad, escribe Paul Hazard, esto es lo que primero creyeron los filósofos, y es también lo que dejaron de ver, después de haberlo reflexionado mejor. Esta decepción la refleja muy bien Voltaire en su obra *Cándido o del optimismo* (1759). Algo parecido le sucedió a Goya: cuanto más calaba en la psicología del español, más decepcionado quedaba. En el hombre español percibía Goya una agresividad que algunos escritores posteriores (Unamuno y Antonio Machado) han calificado de «cainismo». Goya tuvo tiempo de vivir las primeras guerras civiles entre españoles; menos violentas que las que siguieron desde mediados del siglo XIX hasta mitad del siglo XX.

A pesar todo, Goya no fue un pesimista metafísico, al estilo de Schopenhauer, porque en medio de su desolación mantuvo encendida la llama del saber como la última esperanza que le queda al hombre contra todo irracionalismo.

El saber hace libres a los hombres, decían los Ilustrados. El filósofo Kant resumió en una célebre frase los ideales de la Ilustración: ¡Atrévete a pensar!, es decir, atrévete a ser libre para pensar, y autónomo para actuar. Pues bien, en España no hubo nadie tan libre como Goya para acusar los males que aquejaban a la Patria, ni hombre tan lúcido para poner al des-

cubierto la condición humana, con sus miserias y grandezas. Goya representa la «modernidad» española y europea en el arte de la pintura; pero su genialidad no acaba ahí, porque a través de su pintura Goya ofrece una profunda interpretación de la España su época<sup>40</sup>.

## 9. LA VIDA UNIVERSITARIA DE ARAGÓN

Aragón fue la región que más sufrió las consecuencias materiales y culturales de la invasión napoleónica debido a su situación fronteriza y a los dos asedios o Sitios sufridos por la ciudad de Zaragoza (1808-1809). Esta guerra afectó de una manera especial a las personas, a los edificios y a los bienes de la universidad de Zaragoza, cuyas actividades fueron suspendidas durante el tiempo de la contienda y de la ocupación<sup>41</sup>.

La modernización de las estructuras universitarias se inició con el Plan Pidal (1845), que sustituyó el autonomismo de las «viejas» Universidades por una ordenación general uniforme y centralizada. A la ordenación territorial de Javier de Burgos se añadió la ordenación docente de la Nación, dividida en diez Distritos Universitarios, entre los que figuraba el de Zaragoza. La universidad de Huesca quedaba suprimida. Según esta ordenación docente, el Rector era nombrado por el rey Jefe del Distrito, y a su responsabilidad quedaba encomendada la Enseñanza Secundaria y Universitaria. Los sueldos y los gastos corrían a cargo del Tesoro público. El acceso a las cátedras se realizaba mediante concurso único y público para toda la Nación. La aplicación del Plan Pidal contemplaba, en cambio, la supresión de la Facultad de Medicina de la universidad de Zaragoza, y la reducción de la Facultad de Filosofía a la categoría de estudio preparatorio para las Facultades Mayores. Esto fue una fuerte sacudida para el profesorado, que desde entonces no dejó de reclamar la normalización de dichas Facultades. La Facultad de Medicina fue restaurada en 1876, y la de Ciencias en 1882. A partir de 1886 se hicieron gestiones para la construcción de un nuevo edificio, el cual fue inaugurado en 1893.

La universidad de Zaragoza recuerda con una placa la presencia como alumno en sus aulas del cubano José Martí, licenciado en Derecho y Filosofía y Letras al final del curso del año 1874. Martí había llegado a España a la edad de 18 años tras serle conmutada la pena de cárcel por la destierro (1871-74). Además de ser uno de los «padres de las Independencia de los pueblos americanos» junto con Bolívar, San Martín, Hidalgo, Morelos, Sucre, etc., es una figura intelectual: poeta precursor del modernismo y pensador de la realidad hispanoamericana. El año 1995 fue creada la

---

<sup>40</sup> ALCALÁ FLECHA, R., *Literatura e ideología en el arte de Goya*, Zaragoza, DGA, 1988.

<sup>41</sup> FORCADELL, C., *Zaragoza en el siglo XIX (1808-1908)*, Zaragoza, Ayuntamiento-CAI, 1998.

Cátedra José Martí con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza y en la universidad de la Habana, con objeto de honrar la memoria del liberador cubano. En dicho año, el rector de la universidad de Zaragoza entregó al Ministro de Cultura de Cuba los títulos académicos de Martí, que obtuvo en 1874, y que por falta de dinero para su pago, no le fueron expedidos<sup>42</sup>.

En relación con el profesorado, la universidad de Zaragoza guarda especial recuerdo de dos profesores: Braulio Foz y Burges y Jerónimo Borao y Clemente.

#### BRAULIO FOZ Y BURGÉS (Fórnoles, 1791 - Borja, 1865)

Inició sus estudios de Humanidades en Calanda y los completó en la Universidad Sertoriana de Huesca (1807-1808), lugar donde le sorprendió el levantamiento contra las tropas de Napoleón<sup>43</sup>. A los 17 años se encuadró en las tropas comandadas por D. Felipe Perena, distinguiéndose en la defensa de Tamarite. Al capitular Lérida ante el general Suchet, fue hecho prisionero y conducido a Francia. Durante el tiempo que permaneció en este país, estudió astronomía, geografía e historia, y obtuvo plaza de profesor de español en el Colegio de Wassy, Côte d'Or, cerca de Dijon. Se descubre la fecha de su vuelta a España, pero en 1814 aparece en la universidad de Huesca desempeñando la cátedra principal de latinidad, que había ganado por oposición. Por motivo de atender a su madre y cuidar su patrimonio, renuncia a la cátedra y se traslada a Cantavieja, en cuya escuela enseñó latinidad y retórica<sup>44</sup>. En 1822 obtuvo la cátedra de griego de la universidad de Zaragoza. A la caída del «Trienio Liberal» (1820-23) Foz sufre de nuevo el exilio hasta 1835, en que es rehabilitado como catedrático de la universidad de Zaragoza. En 1838 fundó el diario *El Eco de Aragón*, representante del liberalismo aragonés. Para un sector del profesorado la presencia de Braulio Foz nunca fue grata; a pesar de ello, en 1861 fue nombrado Decano. Aparte de su conocida novela *Vida de Pedro Saputo* (1844)<sup>45</sup>,

---

<sup>42</sup> NAVALES, A. M.<sup>a</sup>, «José Martí y Aragón», en *Los Aragoneses y el Nuevo Mundo, o.c.*, pp. 417-423; GARCÍA GUATAS, M., *La Zaragoza de José Martí*, IFC, 1999.

<sup>43</sup> Braulio Foz nació en Fórnoles (Teruel) el año 1791, y falleció en Borja (Zaragoza) el año 1865.

<sup>44</sup> Con motivo del bicentenario de su nacimiento (1791-1991), La Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza editó en edición facsímil el libro de Braulio Foz, preceptor de latinidad y retórica en Cantavieja, reino de Aragón, titulado: *Plan y método para la enseñanza de las Letras Humanas*, Valencia, 1820.

<sup>45</sup> Braulio FOZ, *Vida de Pedro Saputo, natural de Almudévar, hijo de mujer, ojos de vista clara y padre de la agudeza. Sabia naturaleza su maestra*. Ed. y prólogo de Francisco YNDURAIN, Zaragoza, Caesaraugusta II, 1959. José-Carlos Mainer ha escrito sobre esta obra que «por la cervantina ambigüedad de su datación cronológica (ya que no hay tal en su situación geográfica, tan tenazmente regional), por la habilidad socarrona de su estilo, esta novela, quizá desplazada de su tiempo, es el mayor libro aragonés del siglo XIX y una de las obras más originales de la

Braulio Foz escribió sobre latín y griego, sobre derecho natural e historia, incluso sobre dialéctica y pedagogía<sup>46</sup>. Como no tuvo formación filosófica, es inútil «buscar en sus ideas una coherencia y precisión que no tuvieron», escribe Yndurain. Nuestro autor maneja los tópicos de aquel momento en torno a la «naturaleza», de reminiscencia roussoniana, y a la idea de «progreso». Religiosamente fluctuó entre «un vago deísmo», fruto de su mentalidad progresista y racionalista, y la fe en los principios cristianos en los que fue educado.

#### JERÓNIMO BORA O

Estudió Derecho en la universidad de Zaragoza, ganó por oposición la cátedra de Literatura General y Española y fue tres veces rector de esta Universidad: durante el Bienio Progresista (1855-1856), durante la Revolución de Septiembre (1868-72) y durante la Restauración (1874-79)<sup>47</sup>. En lo literario, Bora o fue un romántico, y en lo político un liberal (progresista y esparterista). A los 19 años firmaba artículos en *La Aurora*, semanario que agrupaba en 1840-1841 a los jóvenes liberales y románticos de la ciudad<sup>48</sup>. Sus ideas liberales le llevaron a estar presente en muchos actos y sucesos: movimiento de 1848, con prisión incluida en Valencia, revolución de 1854 y de 1868, participar en la vida pública, dirigente del Partido Progresista, secretario de la Junta Revolucionaria (1854) y diputado a las Cortes Constituyentes. Una muestra de su amor a la Universidad de la que fue rector durante tres periodos es su *Historia de la Universidad de Zaragoza* (1869). Durante su mandato la Facultad de Filosofía volvió a conceder el grado de licenciado en Filosofía<sup>49</sup>.

En relación con la orientación ideológica que predominaba en la universidad de Zaragoza, encontramos tendencias de todos los signos, pero sin que ninguna de ellas descuella sobre las demás. Por lo general, los pro-

---

literatura española de la primera mitad de aquella centuria», en E.T.A., T. 7, Zaragoza, 1988, p. 232; BALLESTÉ, J., *Braulio Foz, pensador y literato*, Pamplona, EUNSA, 1999.

<sup>46</sup> Cfr. *Viaje a la memoria. 450 aniversario de la Universidad de Zaragoza*. Coord. Ramón ACÍN y Fernando LAHOZ, Zaragoza, Ed. Instituto de Bachillerato «Pedro de Luna», 1993, pp. 89-92.

<sup>47</sup> Jerónimo Bora o y Clemente nació en Zaragoza el año 1821 y falleció en esta ciudad el año 1878.

<sup>48</sup> MAINER, J.-C., «Del romanticismo en Aragón: *La Aurora* (1839-1841)», en *Letras aragonesas (siglos XIX y XX)*, Zaragoza, Ed. Oroel, pp. 39-58.

<sup>49</sup> Bora o escribe en un autorretrato: «cuando, rebajando el justo prestigio de la Universidad de Zaragoza, se consiguió hacerla vulgar instrumento de las miras de un gobierno aborrecido, obligando a sus profesores a que firmaran la oferta de vidas y haciendas, él se levantó a sostener los derechos y la independencia del cuerpo y se negó a suscribir aquel documento que a todas luces debió ser rechazado...», en BORA O, J., *Historia del Alzamiento de Zaragoza en 1854*, Zaragoza, 1855, pp. 42-43. Cfr. *Viaje a la memoria, o.c.*, pp. 93-94.

fesores se atenían en sus cursos a los programas reglamentados. No obstante, y a juzgar por el contenido de los *Discursos* pronunciados cada año con motivo de la inauguración oficial del Curso académico, parece predominar en la Universidad zaragozana el pensamiento conservador. «Son, en general, discursos retóricos traspasados de pretensiones moralizantes que llegan al adoctrinamiento religioso en algunas coyunturas. Durante la Década Moderada, y hasta 1854 abundan las lecciones de carácter religioso que se enfrentan al viejo problema de las relaciones entre religión y razón, o religión y ciencia...»<sup>50</sup>.

Hasta 1868, la defensa de la religión católica fue un tema recurrente, mientras que a partir de esta fecha bastantes discursos hacen referencia a cuestiones sociales y a las relaciones entre la ciencia y la religión. Eran los años («sexenio revolucionario») en que la intelectualidad española comenzaba a decantarse por el krausismo, el positivismo o el escolasticismo renovado. La publicación de la obra del profesor norteamericano John William Draper sobre *Los conflictos entre la Religión y la Ciencia* (Madrid, 1885), sirvió para que se desencadenara una agria polémica entre positivistas y escolásticos en todo el territorio nacional<sup>51</sup>.

MARIANO CARDERERA Y POTÓ (Huesca, 1816 - Madrid, 1893)

*Mariano Carderera* ha sido catalogado como uno de los mejores pedagogos del siglo XIX, distinguiéndose por su labor de modernización de la enseñanza escolar en nuestra patria. Estudió en el Seminario oscense y en las universidades de Huesca y de Barcelona. Eloy Fernández Clemente escribe de Carderera que «fue, ante todo, un excelente sintetizador de las ideas y las prácticas pedagógicas en la Europa de su tiempo, un incansable impulsor de la modernización de la enseñanza en España, y un divulgador mediante manuales que alcanzaron un enorme éxito. A sus dilatados estudios de Psicología y Pedagogía unió siempre la experiencia. Numerosos viajes al extranjero, el conocimiento de las experiencias e ideas de Pesta-

---

<sup>50</sup> FORCADELL, C., «La fundación de la Universidad contemporánea. El plan Pidal», en *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Madrid, E. Nacional, 1983, p. 282; *Canellas López, A., Paraninfos, 1844-1945*, Zaragoza, 1969.

<sup>51</sup> DRAPER, J. W., *Historia de los conflictos entre la Religión y la Ciencia*, Madrid, 1876. Traducido por A. Gómez Pinilla (Valencia) y por Arcinis, amigo de Giner. Con un «Prólogo» de Nicolás Salmerón. Nueva edición, con «Presentación» de Diego Núñez, Madrid, ed. Alta Fulla, 1987. Esta obra tuvo muchas réplicas por parte del pensamiento tradicional. Tomás DE CÁMARA Y CASTRO, obispo de Salamanca, escribió *La ciencia y la divina revelación. Contestación a los conflictos entre la religión y la ciencia de Juan Guillermo Draper*, Valladolid, 1880; Joaquín RUBIÓ Y ORS: *Los supuestos conflictos entre la religión y la ciencia, o sea la obra de Draper ante el tribunal del sentido común, de la razón y de la historia*, Madrid, 1881; Miguel MIR: *La religión católica, vindicada de las posturas racionalistas*, Madrid, 1883; Antonio COMELLAS Y CLUET: *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*, Barcelona, 1880.

lozzi, Froebel, Gauthey y otros muchos pedagogos franceses, ingleses y alemanes, le llevan a poner el acento en la idea de educación popular»<sup>52</sup>.

Mariano Carderera escribió numerosas obras, destacando entre todas ellas: *Curso elemental de pedagogía*, 1850 (en colaboración con Joaquín Avenaño), *Guía del maestro de instrucción primaria, o estudios morales acerca de sus disposiciones y conducta* (1852), *Diccionario de educación y métodos de enseñanza*, 4 vols. (1854)<sup>53</sup>. El *Diccionario*, varias veces reeditado, es su mejor obra. El tono con el que están elaborados los diferentes artículos, escribe Buenaventura Delgado, es ecuaníme, como puede apreciarse en lo que escribe sobre Rousseau:

«Lo que hay admirable en el *Emilio* es la primera parte, dedicada a la primera infancia, y algunos métodos y procedimientos de enseñanza. No expone ideas nuevas, pero las presenta con una brillantez y animación que seduce, y por eso hasta las paradojas contribuyen mucho a ilustrar varios puntos sobre los cuales ha llamado la atención por este medio. A vuelta pues de errores que obligan a leer el *Emilio* con mucha discreción y desconfianza, este libro ha difundido muchas verdades y ha hecho un bien incalculable»<sup>54</sup>.

Mariano Carderera fue director de la Escuela Normal de Huesca. Sus publicaciones sirvieron para la formación de numerosas generaciones de maestros. A ello contribuyó el haber ocupado cargos en la Administración Central (Inspector general de Enseñanza Primaria), desde la que impulsó la creación de Escuelas Normales Femeninas y la creación de escuelas por toda España. Personalmente, Mariano Carderera fue «católico ferviente, abierto, de curiosidad universal, y de talante liberal», según escribe Eloy Fernández. Su figura supone un cierto contrapeso al creciente influjo, tras la Restauración de la Monarquía, de la Institución Libre de Enseñanza<sup>55</sup>.

#### RAFAEL JOSÉ DE CRESPO (1779-1842)

Este escritor no estuvo relacionado con la Universidad; por eso llama la atención la buena información filosófica que posee. Crespo es un escritor zaragozano de la época fernandina, famoso por sus escritos, entre otros la novela *Don Papis de Bobadilla*<sup>56</sup>. De la lectura de esta novela se deduce que su autor era una persona bien instruida en la filosofía y en la literatura de

<sup>52</sup> FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *Gran Enciclopedia Aragonesa*, voz «Carderera y Potó».

<sup>53</sup> DELGADO, B., *Historia de la Educación en España y América*, 3 (1994), Madrid, SM-Morata, pp. 342-347.

<sup>54</sup> CARDERERA, M., *Diccionario...*, vol. IV, «Rousseau», p. 511.

<sup>55</sup> Cf. DOMÍNGUEZ CABREJAS, Rosa M.<sup>a</sup>, *Sociedad y educación en Zaragoza durante la Restauración (1874-1902)*, Zaragoza, Ayuntamiento, 1989. Analiza detenidamente la enseñanza primaria.

<sup>56</sup> Rafael José DE CRESPO, *Don Papis de Bobadilla, o sea defensa del cristianismo y crítica de la seudo-filosofía*, 6 vols., Zaragoza, 1829. Los volúmenes I y IV tienen un extenso Prólogo en el



la época. Los filósofos que más cita son los ilustrados franceses e ingleses, pero también cita a Montaigne, Pascal, Descartes, Malebranche, Leibniz, Hobbes y Luis Vives. *Don Papis* es una obra escrita con intención apologética, pero no tanto del escolasticismo cuanto de la mentalidad religiosa, filosófica, estética y política anterior a la Revolución Francesa<sup>57</sup>. Así, al menos, queda reflejado en el subtítulo de la obra: *Defensa del cristianismo y crítica de la pseudo-filosofía*. A la filosofía que no respeta la verdad cristiana, Rafael José de Crespo la llama «sofistería», palabrería ingeniosa y vana. Igualmente, a la literatura escrita con intención jocosa y divertida la califica de «hija de espíritus voluptuosos y superficiales» (I, XXXII).

Se nota que el autor es una persona bien informada sobre la filosofía de los ilustrados, pero, como todo lo juzga desde la óptica de un cristianismo «estrecho», le resulta imposible aceptar lo que, en el fondo, está admirando de esos escritores, como se puede ver a través de algunos textos suyos: «¡Qué grandes, qué sublimes, qué originales son Newton y Leibniz en el orden de las ciencias, prescindiendo aquí de sus opiniones religiosas!» (I, XIX). «En Voltaire y Rousseau distingo dos hombres, uno lleno de razón y de ciencia, otro poseído de sofistería y de ignorancia» (I, LXII). No resulta extraño que un hombre dominado por un concepto tan pesimista de la existencia no encontrara motivos para la diversión y el goce<sup>58</sup>. Además, la añoranza de un pasado mitificado le llevó a juzgar con las más negras tintas la época que a él le tocó vivir:

«El siglo, que es por una parte, no sé si de las luces, o de los fósforos y de las auroras boreales, lo es por otra de la bagatela, de la chanza, del oropel, de la causticidad y de la ironía: se ríe, se burla, se escarnece, y las cosas más graves se tratan así. Aquí se ridiculiza a Dios, allá se mofa de los Santos; y ora con tintas sombrías, ora con colores de risa, se pinta las Escrituras... En suma: la Roma antigua hablaba de libertad civil, los griegos de ciencias, Cartago de comercio, y la Europa civilizada de novelas, de coplas, de escenas teatrales, del abecedario de los conocimientos humanos, y a vueltas dello de rebeliones y tumultos: hete aquí el carácter del siglo.» (I, XXXIII).

La sombra de *El Criticón*, de Baltasar Gracián, parece que planea sobre algunos pasajes de *Don Papis*, según ha señalado certeramente José-Carlos Mainier<sup>59</sup>. Igualmente, su *Poética* (Valencia, 1839) es deudora de Ignacio de Luzán y de otros preceptivistas.

---

que el autor expone sus propias ideas filosóficas. Acerca de este escritor, cfr. MAINIER, J.-C., «Rafael José de Crespo (1779-1842) o el epígono», en *Letras aragonesas (siglos XIX y XX)*, Zaragoza, Ed. Oroel, 1989, pp. 13-38.

<sup>57</sup> FRAILE, G., *Historia de la filosofía española*, II, Madrid, BAC, 1972, p. 96.

<sup>58</sup> «El hombre es un ser espantoso a bien contemplarle. Nos apasiona la verdad; pero donde quiera hallamos en su vez fantasmas, ilusiones y sombras. La idea de independencia nos arrebatada estremadamente: ¡qué mucho, si somos señores de cuanto acá abajo tiene vida! Pero al fin hasta de nosotros mismos somos esclavos...», (IV, 150).

<sup>59</sup> MAINIER, J.-C., *o.c.*, p. 27

## 10. EL KRAUSISMO EN ARAGÓN

Como ya ha quedado indicado anteriormente, la filosofía krausista alcanzó en España el raro privilegio de ser «vehículo de renovación» de la vida cultural. En un momento de vacío y de desorientación ideológica, el krausismo se presentaba como un pensamiento capaz dar respuesta a los «anhelos» de libertad y de igualdad que en el plano literario y social eran sentidos con una fuerza creciente. De ahí que el krausismo acabara convirtiéndose para sus seguidores en un sistema filosófico y en un movimiento cultural que engloba una forma peculiar de entender el derecho, la política, la religión, la moral, la historia y la educación. El krauso-positivismo y la Institución Libre de Enseñanza (ILE) fueron dos ramas frondosas del mismo tronco krausista, las cuales dieron pervivencia a la raíz krausista en España durante casi un siglo (1857-1936). Si en los primeros años tras su implantación la filosofía krausista arraigó fundamentalmente entre profesores de la universidad de Madrid, poco a poco se fue nutriendo de maestros, de profesores de Instituto, de abogados, de escritores, de periodistas, de políticos, etc. Éstos fueron los que convirtieron la filosofía krausista en un movimiento intelectual típicamente español, presente en todas las capitales de provincia.

En el caso de Aragón, la presencia del krausismo y de sus derivados en la vida intelectual aragonesa no fue tan significativa como cabría esperar de una región que dio a dicho movimiento importantes personalidades, porque casi todos ellos desarrollaron su actividad fuera de Aragón. Filósofo krausista, en el sentido riguroso de la expresión, sólo hubo uno: Joaquín Arnau Ibáñez. Joaquín Costa se formó con profesores krausistas, pero tuvo más relación con la ILE. El krauso-positivismo está presente en Lucas Mallada, Rafael Salillas, José M.<sup>a</sup> Llanas Aguilaniedo y Santiago Ramón y Cajal.

Francisco Giner de los Ríos escribió que en la universidad de Zaragoza había un grupo de profesores jóvenes constituido por catedráticos krausistas discípulos suyos, a los que denomina «generación científica de nuevo estilo». Como el ilustre profesor no dio los nombres de sus discípulos, no sabemos a quiénes se refiere.

El testimonio más temprano sobre la presencia del krausismo en Aragón se refiere a Francisco Pisa Pajares, catedrático de Economía Política en la Facultad de Derecho de Zaragoza durante los años 1854-63, aunque, como advierte Juan José Gil Cremades, dicho profesor se movía aún dentro del liberalismo individualista (*Memoria sobre el Derecho de propiedad en el siglo XIX*, 1851). Algunos años más tarde accedió a la misma cátedra José Manuel Piernas Hurtado (1843-1911), el cual impartió sus lecciones durante los años 1876-82. Piernas Hurtado era un jurista krausista, y estuvo en la lista de los veintinueve catedráticos que criticaron la sanción impuesta a los profesores krausistas de la universidad de Madrid. Su venida a Zaragoza

fue puramente casual, y se debió a que el Ministerio puso a Piernas Hurtado en el número tres de los que aprobaron la oposición, en lugar del número uno que había obtenido. Este profesor intervino en la creación del *Ateneo científico, literario y artístico* de Zaragoza (1878), y en la creación de la *Revista de Aragón*, en su primera edición. En Madrid se relacionó con Joaquín Costa y colaboró en la encuesta que hizo el Ateneo sobre Oligarquía y Caciquismo. Algo parecido sucedió al novelista Leopoldo Alas y Ureña, conocido con el sobrenombre de Clarín (1852-1901), autor de *La Regenta*. A éste le negaron la cátedra de Economía Política de la universidad de Salamanca, a la cual tenía derecho por haber quedado el primero en la oposición. Por esta razón volvió a opositar a la cátedra de Derecho Romano de la universidad de Zaragoza, en la que permaneció durante un curso (1882). Leopoldo Alas había hecho el Doctorado en Madrid y tuvo de maestros a Salmerón y a Francisco Giner de los Ríos. Aunque posteriormente se distanció de la escuela krausista, en algunos personajes de sus novelas se percibe una clara tonalidad gineriana.

José Fernando González Sánchez, jacetano (1836-1915), fue dos veces ministro durante la I República. Primero fue ministro de Gracia y Justicia en el gobierno de Pi y Margall, y después fue ministro de Fomento en el gobierno de Salmerón. González Sánchez tuvo amistad con Gumersindo de Azcárate y apoyó las actividades de la ILE. Al restablecerse la Monarquía, el jacetano vivió desterrado en Portugal y en París. A su vuelta a Madrid fundó con destacados miembros de la ILE (Gumersindo de Azcárate y Melquiades Álvarez), el Partido Reformista.

Joaquín Gil Berges, zaragozano (1834-1920), jurista de ideas progresistas, formó parte de las Cortes Constituyentes de la I República y fue nombrado ministro de Gracia y Justicia por Pi y Margall, y de Fomento por Castelar. Mantuvo relación con los krausistas.

#### JOAQUÍN ARNAU IBÁÑEZ (1850-1890)

La vida, relativamente breve, de este turolense de Rubielos de Mora estuvo marcada por los acontecimientos políticos del «sexenio revolucionario» y de la «restauración», en los que tomó parte activa como componente de la Milicia Nacional, como miembro del Partido Republicano y como escritor-divulgador de los ideales democráticos<sup>60</sup>. Joaquín Arnau,

---

<sup>60</sup> Nació en Rubielos de Mora (Teruel) el 26 de diciembre de 1850, y murió en Valencia el 11 de enero de 1890. Cfr. *Gran Enciclopedia Aragonesa*, T. I; GASCÓN Y GUIMBAO, D., *Miscelánea Turolense*, 7, pp. 110-116; FRAILE, G., *Historia de la Filosofía Española*, II, p. 111; DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía en España*, I, Madrid, CSIC, 1980. El profesor Andrés PLUMED ALLUEVA, de Zaragoza, está ultimando una completa monografía sobre Joaquín Arnau. Agradezco a este profesor algunas informaciones de primera mano sobre la vida y la obra del filósofo turolense.

persona de carácter activo e intelectualmente bien dotado para la filosofía, dio salida a sus inquietudes políticas y sociales uniéndose, desde muy joven, al grupo de turolenses republicanos capitaneados por Víctor Pruneda (1809-1882). Acabado el bachillerato en Teruel (junio de 1866), estudió Filosofía y Letras en la universidad de Valencia (1870 y 1871) y concluyó en la de Zaragoza (1871 y 1872), sin que esto le impidiese tomar parte en las actividades políticas. En Zaragoza dirigió *El Diario de Avisos*, y durante la primera República llegó a ocupar el cargo de Secretario del Gobierno Civil de Guadalajara y de Gobernador Civil interino. Tras la Restauración (1875) se trasladó a Madrid, desde donde siguió luchando por las ideas republicanas a través de la dirección del periódico *El Demócrata*. Intervino varias veces en el Ateneo madrileño, siendo muy famosas sus polémicas con el sacerdote Miguel Mir, orador de este Ateneo<sup>61</sup>. Castelar dijo de Joaquín Arnau que era «el orador más brillante que había oído». El 30 de junio de 1883 defendió la tesis doctoral en la universidad de Madrid, con el título: «La Casa de Borbón en Francia, su influencia en los destinos de la Revolución Moderna».

Pero, no era la política en sí lo que le atraía a Joaquín Arnau, sino las ideas, porque él se sentía con vocación de escritor y de pensador. La política era sólo una expresión más de sus inquietudes intelectuales. Arnau se sirvió de todos los medios que encontró a su alcance: el periodismo, el teatro, la oratoria, la historia, los tratados de metafísica, etc. En todos estos géneros Arnau dejó constancia de sus cualidades intelectuales, malogradas por falta de una preparación adecuada y por la imperiosa necesidad de tener que escribir para sobrevivir. Esto explica por qué opositaba para la enseñanza de materias tan dispares como la psicología, la lógica, la retórica, la ética, etc.<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Miguel Mir y Noguera, mallorquín y jesuita (1841-1912), sufrió la expulsión en la revolución de 1868. Vuelve a España tras pasar varios años en Inglaterra (1871). Fue miembro de la Real Academia Española. Menéndez Pelayo fue el encargado de responder a su discurso de ingreso. Por desavenencias con sus superiores salió de la Compañía de Jesús. Su obra más conocida fue *Harmonía entre ciencia y fe*, Madrid, 1888, refutando el darwinismo de Draper. Miguel Mir intervino en la conocida campaña de los «textos vivos», expresión original de J. M.<sup>a</sup> Ortí y Lara, autor de *El catecismo de los textos vivos*, 2 vols., Madrid, 1884. En esta obra resume Ortí y Lara la doctrina krausista en forma escolar de preguntas y respuestas muy cortas para poder rebatirlas mejor. En oposición a los «textos vivos», (las personas) los tradicionalistas defendían los «textos muertos», en los que las enseñanzas no están sujetas a discusión. Antes de su salida de la Compañía estuvo destinado en el colegio de Zaragoza, donde publicó: *Discurso sobre el jubileo sacerdotal de León XIII* (1888), *Bartolomé Leonardo de Argensola* (1891), *Influencia de los aragoneses en el descubrimiento de América*, y *Noticia histórica sobre el II Congreso Católico Nacional*, Zaragoza, 1890.

<sup>62</sup> Joaquín Arnau ganó los siguientes concursos: en junio de 1883, la cátedra de Filosofía del Instituto de Puerto Rico. Renunció. El 19 de abril de 1884, la cátedra de Psicología, Lógica y Ética en el Instituto de Lugo. El 19 de mayo de 1884, la cátedra de Retórica y Poética del Instituto de Ávila. El 14 de junio de 1887, la cátedra de Psicología, Lógica y Filosofía del Instituto de Ávila.

a) *El liberalismo de Joaquín Arnau*

Comenzaremos analizando su primera obra importante: *Rusia ante el occidente*.<sup>63</sup> El tema de este extenso estudio (457 páginas) responde a una preocupación muy extendida en los ambientes liberales europeos de finales de siglo sobre el porvenir de Rusia. Este libro nos permite ahondar en la mentalidad liberal de Arnau. Según palabras del propio Arnau, el libro fue «empezado bajo el apremio de la publicidad diaria y con la lentitud del folletín de un periódico»<sup>64</sup>. Un largo prólogo de D. José de Carvajal, ex-ministro y diputado, sirve para justificar la importancia del tema tratado, que no es otro que alertar a los europeos de los peligros que pueden derivarse del triunfo del *nihilismo* anarquista en Rusia<sup>65</sup>. El Sr. Carvajal compara Inglaterra, «patria de los derechos personales y de las libertades públicas», con el régimen zarista, «salvaguardia del poder absoluto y la negación de las nobles prerrogativas que en el hombre la naturaleza misma santifica» (p. VI) La historia, escribe, da la razón a los gobiernos liberales sobre los despóticos en el desenvolvimiento de toda la vida (p. IX).

Tras un análisis histórico-filosófico sobre el «alma» del pueblo y de la cultura rusa, manifestada en su lengua y en sus tradiciones, Carvajal critica tanto la falta de adaptación de la monarquía zarista a la realidad social de la nación rusa, como la solución contraria que quieren imponer los defensores de la revolución nihilista. Rusia necesita una revolución; de acuerdo, pero esa revolución no puede ser una copia invertida de la autocracia zarista. Porque, hay un nihilismo negativo, que actúa arbitrariamente, y un nihilismo positivo «que no quiere dejar de pies en la sociedad rusa *nada* de lo que con razón considera contrario a los derechos humanos y *nada* de lo que con acierto mira como nocivo para su progreso y finalidad» (p. XXIX). Hoy, concluye el Sr. Carvajal, «la autocracia ocupa el cenit del poder, y el nihilismo anuncia su muerte con voz aparatosa». Aunque el pueblo ruso no acierte a explicar lo que está sucediendo, lo cierto es que «de las organizaciones muertas quedan los principios fundamentales, que se alojan en nuevas formas y llevan adelante nuevas evoluciones» (p. XXXI). Lo mismo cabe decir sobre las relaciones de Europa con Rusia si sabemos mirarlas con perspectiva filosófica. La Europa occidental es la

---

<sup>63</sup> ARNAU IBÁÑEZ, J., *Rusia ante el occidente. Estudio crítico del Nihilismo*, Madrid, 1881-Zaragoza, 1882.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 453. El libro fue editado por el diario *El Demócrata*, del que fue director. Entre las alusiones a la política española, destaco ésta: «... con informarse nuestro derecho público en una tan retrógrada y viciosa Constitución como la de 1876» (p. 454).

<sup>65</sup> El señor José de Carvajal y Hué (Málaga, 8 octubre 1834-Madrid, 4 junio 1899) tenía formación francesa. Políticamente fue un republicano conservador, y religiosamente fue un cristiano de profundas convicciones. Dominaba las lenguas y literaturas clásicas (latín, griego) y las modernas (francés, alemán, inglés). Poseía amplios conocimientos de sánscrito, de árabe y de ruso. Fue un notable orador del Ateneo de Madrid.

confluencia de dos razas, la germánica y la latina-mediterránea. El antagonismo de ambas se resolverá en una *armonía superior* a través de la mediación de una tercera raza: la eslava (p. XXVI). Según el Sr. Carvajal, la *Providencia* ha asignado a Rusia la realización de este cometido singular en el concierto del mundo occidental. La idea no es nueva, porque parece desajada de la filosofía de la historia de Krause.

Joaquín Arnau no escribe en términos tan filosóficos como el Sr. Carvajal, limitándose, por el contrario, a una exposición histórica de personajes, sucesos, instituciones, ideas de la vida de Rusia desde sus orígenes hasta finales del siglo XIX. ¿De dónde sacó Arnau tan amplia información, si él desconocía la lengua rusa? «Nosotros hemos dedicado también algunos ratos de ocio al estudio de las cosas de Rusia» (p. 2), escribe, y sólo me he propuesto «borrajear unas cuantas cuartillas» para orientar al lector en un tema tan importante, siendo consciente «de la penuria de conocimientos lingüísticos y la falta absoluta de autoridad que nos incapacitan para tan osada pretensión». Se trata, por tanto, de un libro-resumen sacado de obras de distintos autores, la mayoría de los cuales aparecen citados en las primeras páginas. No hay citas textuales sino transcripciones libremente organizadas y comentadas por el propio Arnau. Éste justifica la oportunidad de la publicación del libro en la creciente demanda que hay en España de conocer la literatura y cultura eslavas. Además, el interés está motivado «por el desarrollo el nihilismo» en Rusia, del cual se hacen eco los diarios y publicaciones periódicas, pensando «en las consecuencias que pueden traer para Rusia y para Europa esa enfermedad social horrible, con síntomas de locura» (p. 2).

La obra está dividida en tres partes: 1.<sup>a</sup> Bocetos de historia rusa (el pasado). 2.<sup>a</sup> La sociedad y el Estado en Rusia (el presente). 3.<sup>a</sup> Proceso del *nihilismo*. Del conocimiento del pasado y del presente «se deriva lógicamente la fermentación socialista y anarquista llamada nihilismo» (pp. 12-13). Arnau dedica ambos capítulos (III y IV de la tercera parte) a mostrar la introducción del nihilismo teórico y práctico en tierras de Rusia. Este último, escribe, ha sido tan sanguinario como la autocracia zarista:

«El nihilismo, subrogando en su frenesí revolucionario las funciones de un Estado despótico, juzgábase ya una milicia para defenderse, una justicia para sentenciar, un verdugo para ejecutar y hasta una institución ante la que debían ser inmolados sus apóstatas. Caso nunca visto ni pensado. La concurrencia vital entablada por dos monstruos colosales en una noche profunda, sobre un charco de sangre y con resuello de bestia apocalíptica<sup>66</sup>.»

¿Qué solución se vislumbra para la Grande y Santa Rusia, víctima de dos clases de despotismo? Mirar al pasado, como quieren algunos, equivale a caer en los viejos vicios políticos; mantener el estado de nihilismo

---

<sup>66</sup> ARNAU IBÁÑEZ, J., *o.c.*, p. 396.

actual, es vivir de espaldas al sentir de las naciones más civilizadas, que son los Estados liberales. Por eso,

«no hay más remedio (que) una reforma constitucional, con todos los imaginables y no imaginados inconvenientes... ¿Tarda el Emperador en promoverla? Todo eso avanzará la revolución para precipitarla y para precipitarle a él Dios sabe en qué abismos. Precisamente los anteriores rezagos son causa funesta de que se halle hoy la solución erizada de peligros. La tiranía purga así sus crímenes. ¡Horrible situación ésta en que el retroceder es suicidarse, el detenerse es hundirse, el avanzar es comprometerse! ¿Hay Providencia<sup>67?</sup>»

Las últimas palabras de Joaquín Arnau son un canto a la principios liberales «prudentemente» implantados, según solía repetir, a la vez que sirven para poner un broche providencialista a su obra, como expresión de su sentir krausista.

#### b) *Curso de Metafísica*

Breve fue el paso de Joaquín Arnau por la cátedra de Metafísica de la Facultad de Derecho de la universidad de Valencia. Arnau llegó a la ciudad del Turia en 1887 tras ganar por oposición la citada Cátedra. A los dos años publicaba un *Curso de Metafísica* (1889) en dos volúmenes, uno de 562 páginas y otro de 123. Tanta fecundidad filosófica choca bastante con lo que hasta entonces había sido su actividad: un divulgador de ideas socio-políticas, un profesor de Instituto de Bachillerato dedicado a la enseñanza de la Retórica y Poética, y un ateneísta. ¿Cómo pudo escribir en tan poco tiempo una obra filosófica tan voluminosa y compleja?

Arнау comienza la *Metafísica* señalando que su obra no es un mero libro de texto, sino «un libro tanto de exposición doctrinal como de tendencias críticas y hasta de intención polémica» (p. 2), y aunque se trata de un libro de metafísica, no piensa caer en el vicio tan hispano de confundir profundidad con obscuridad, ni de criticar a los otros autores sin haberlos leído. Para que nadie tenga dudas sobre cuál es la filosofía que él cultiva:

«... dirémosles en plata que considerando el gran movimiento iniciado por Kant como un periodo de reconstrucción filosófica, toma nuestro pensamiento libremente esta orientación de la filosofía moderna, con el ansia viva y el ímpetu creciente que delata y engendra la más sana y circunspecta actividad intelectual de nuestros días, ganosa de conciliar fundamentalmente las tendencias antitéticas del idealismo y del empirismo en una doctrina monista, cuyos caracteres se muestren acentuada y calificadamente como el sistema armónico de un *Idealrealismus* o un *Realidealismus* sólido, severo, científico<sup>68</sup>.»

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>68</sup> *Id.*, *Curso de Metafísica. Ensayo de filosofía fundamental. Primera parte. Metafísica analítica*, Valencia, 1889, p. 4.

Las últimas palabras textuales no dejan lugar a duda: Arnau se está refiriendo al *Realismo racional* de Julián Sanz del Río. Su *Metafísica*, por tanto, está inspirada en la filosofía krausista. Por eso, concluye la presentación de la obra con una declaración religioso-metafísica de carácter panenteísta:

«... cuando más satisfechos nos creemos en nuestra conciencia, con mayor intensidad sentimos la sed de lo divino y la nostalgia de lo infinito. Lo divino; lo absoluto; lo infinito: he aquí el objeto de la *Metafísica*, el ideal eterno de la razón y la ley suprema de la vida<sup>69</sup>.»

El lector que comience a leer la *Metafísica analítica* de Joaquín Arnau sin un idea previa de la filosofía de Krause, se sorprenderá de la fecundidad y sistematicidad desplegada por el filósofo turolense; pero, si ya conoce el sistema krausista, su sorpresa será menor, aunque no por ello dejará de admirar el poder de síntesis de Arnau y los equilibrios que hace para armonizar ideas pertenecientes a sistemas filosóficos diferentes.

Salvo en contadas ocasiones, Arnau no cita en su *Metafísica* a Krause, y tampoco cita con la frecuencia que debiera hacerlo a Julián Sanz del Río, su principal fuente de inspiración. A pesar de ello, no creo que se trate de una ocultación, porque la filosofía de Sanz del Río era de sobra conocida en España. Por otra parte, Arnau no se presenta como el creador de un sistema filosófico, sino como el catedrático que se ve en la necesidad de publicar para sus alumnos un Curso de *Metafísica*, porque así lo exigía el ordenamiento universitario. Pero sucede que, al no citar expresamente su fuente de inspiración, se tiene la impresión de que Arnau está ofreciendo un sistema filosófico propio, aunque diga expresamente que la originalidad de su obra no está tanto en la ideas que maneja cuanto en la libertad con que las expone y relaciona. «Si se tratara de arrojar un libro más al acervo de tantos como pasan por de texto, con o sin etiquetas oficiales, no diéramos a los tórculos estas pobres cuartillas». Y concluye: «dirémosles en plata que... toma nuestro pensamiento *libremente* esta orientación de la filosofía moderna...»<sup>70</sup>.

En realidad, de quien está tomando libremente es de la *Analítica* de Julián Sanz del Río. En ningún momento de la exposición Arnau se declara seguidor de un filósofo determinado, aunque sí de una determinada orientación filosófica: el *realismo racional*. Arnau trata a todas las doctrinas y a todos los filósofos con sumo respeto, buscando el lado positivo de los mismos; de esta forma, Arnau quiso erradicar el viejo vicio español de anatematizar a los contrarios, «dispensándose así de analizar las doctrinas» que condenan. «Mal tan agudo como añejo, escribe, no ha curarse en plazo breve»<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 5.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, pp. 4 y 5.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 5.



Joaquín Arnau entró en contacto con la filosofía krausista durante sus años de estancia en Madrid, pero sin llegar a ser discípulo directo de Sanz del Río (m. 1869). Arnau perteneció a la «hornada» (usamos la expresión de Menéndez Pelayo) de krausistas formados a la sombra de los discípulos directos de Sanz del Río, de aquellos que evolucionaron desde las posiciones metafísicas del maestro hacia los aspectos relacionados con la ética y la educación. Sin embargo, por su condición de catedrático de Metafísica, se vio obligado a escribir un texto de *Metafísica Analítica y Sintética* para sus alumnos, según era costumbre entre los catedráticos. Cada uno publicaba el texto de la enseñanza que impartía. Por aquellas fechas, no se estilaba ya que los krausistas escribieran libros de Metafísica; en su lugar abundaban los escritos sobre derecho, psicología, lógica y ciencia. De hecho, no pasaron muchos años y la *Metafísica* fue sustituida oficialmente en las Universidades por la *Lógica fundamental*.

Así pues, la filosofía que tuvo a la vista Joaquín Arnau para componer su *Metafísica* fue la exposición de Julián Sanz del Río titulada *Sistema de la filosofía*<sup>72</sup>. Tras cotejar esta obra de Sanz del Río con la *Metafísica analítica* de Joaquín Arnau, hemos llegado a estas conclusiones:

- 1.<sup>a</sup> Joaquín Arnau sigue el esquema de Sanz del Río: parte del Yo como primera verdad, y a través de un proceso analítico de la conciencia llega al fundamento de la verdad, al Principio del ser y del conocer.
- 2.<sup>a</sup> La denominación de los capítulos se corresponden casi literalmente con los de la obra de Sanz del Río.
- 3.<sup>a</sup> Arnau expone las ideas con cierta libertad, pero sin salirse del esquema de Sanz del Río. Algunos capítulos del libro de Arnau prolongan los de Sanz del Río.
- 4.<sup>a</sup> La exposición que hace Arnau es inferior, desde el punto de vista estilístico y conceptual, a la de Sanz del Río. Mientras la primera resulta monótona, reiterativa, confusa por la interferencia de opiniones diversas y porque está escrita con intención academicista, por el contrario, la de Sanz del Río es más rectilínea, clara y concisa, dentro de la complejidad que encierra el sistema krausista.
- 5.<sup>a</sup> Arnau introduce constantemente opiniones, incisos y notas que no contribuyen a mantener la línea argumental, antes bien, despistan al lector, sobre todo si éste parte de la convicción de que la filosofía que está leyendo es la de Krause. Así, por ejemplo, mientras Sanz del Río explica con claridad la distancia que le separa de Balmes, a quien toma como el mejor representante del pensamiento tradicional, Joaquín Arnau se deshace en elogios hacia el «gran» Balmes, al que encumbra

---

<sup>72</sup> SANZ DEL RÍO, J., *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte. Análisis*. Expuesto por D. Julián Sanz del Río. Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Central. Madrid, 1860, pp. LXXI + 572.

por encima de otros escolásticos europeos, incluido el cardenal Zigliara. Esto crea bastante confusión, porque al final no se sabe si Arnau es un krausista o un escolástico.

- 6.<sup>a</sup> Sucede lo mismo en cuanto a las creencias religiosas. Por una parte, Arnau aparenta conocer la tradición escolástica y respetarla, aduciendo constantemente textos de autores escolásticos para probar sus tesis; pero, por otra parte, no abandona el esquema krausista («panenteísta»), esencialmente antitético con la revelación cristiana. Por su parte, Sanz del Río marca claramente sus diferencias con el cristianismo en cuanto a la revelación, aceptándolo como una religión «humana» más. En síntesis, el deseo de armonizar metafísicas distintas y con objetivos alejados entre sí es origen de frecuentes equívocos, de interferencias que alargan la exposición innecesariamente, y de confusionismo conceptual.

Pasando ahora al análisis de la *Metafísica Analítica* de Joaquín Arnau, comenzamos señalando la distinta forma que tienen Sanz del Río y Joaquín Arnau de iniciar sus respectivas *Metafísicas*: el primero dedica una «Introducción» de 71 páginas a exponer el objeto y el método de su filosofía, y Arnau dedica sólo 5 páginas introductorias a justificar la particularidad de su libro de texto, a criticar las pretensiones antimetafísicas del positivismo y a declarar que su *Metafísica* sigue la corriente armonizadora del Realismo racional (*Idealrealismus* o *Realidealismus*). La obra de Sanz del Río es una obra de interpretación personal escrita a la luz de una determinada filosofía de la historia y con una clara intención moral. Nada de esto se observa en Joaquín Arnau, cuyas pretensiones teóricas acaban en la composición de un libro de texto de *Metafísica*, carente de verdadera dimensión práxica.

Del fondo de su energía intelectual, escribe Sanz del Río, el espíritu produce con riqueza y variedad de formas una serie continua de sistemas que consideran la verdad bajo uno u otro aspecto y lo expresan con un sentido dominante y exclusivo. En la filosofía como en la historia actúan la ley del progreso bajo la variedad y la oposición: Aristóteles y Platón, Oriente y Gracia, el hombre antiguo y el mundo moderno luchan entre sí para conquistar el imperio exclusivo del espíritu humano. Como la historia no es estacionaria ni retrógrada, surgen nuevas síntesis sobre las doctrinas anteriores buscando siempre un fundamento más universal, lo que les hace aparecer como más verdaderas y completas que las anteriores. Sembran estas evoluciones de las cosas y de la vida a una serie de círculos, que ensanchándose uno sobre otro, concluyen por abrazar en la época de madurez o de armonía las verdades reunidas en un centro y vínculo común. Pero, hasta que llega a su madurez natural esta construcción orgánica de la ciencia, el espíritu no descansa y el escepticismo camina junto a él mostrándole el lado negativo de todo sistema.

Los dos polos opuestos del movimiento filosófico, continúa diciendo Sanz del Río, son el idealismo y el materialismo, la doctrina de lo Absoluto y de lo Infinito y la doctrina de lo finito y de lo contingente, representantes de la naturaleza humana: espíritu y materia. La primera forma ha esta-

do representada por la filosofía oriental, basada en la vista inmediata o intuitiva del espíritu. La filosofía griega representa lo opuesto, basado en la observación y la reflexión libre y discursiva. Un intento de armonización lo representó la filosofía greco-oriental o alejandrina. El cristianismo, bajo la idea de Dios como Ser supremo y de la vida eterna, resuelve los anteriores dualismos. La realidad de un Dios-Hombre comprende a toda la Humanidad con toda su existencia espiritual y terrena. A pesar de su amplitud, la idea cristiana no fue determinada, como filosofía, en todo su contenido, y surgieron dentro del cristianismo nuevas oposiciones: sentimiento-inteligencia, fe-razón. Desde el ámbito de la fe se acentuaba el Ser personal de Dios, pero se olvidaban sus relaciones con el mundo. A su vez, la filosofía moderna, nacida del cristianismo, piensa a Dios como sustancia del mundo, pero olvida la naturaleza libre y personal de Dios.

Debido a la separación de la razón filosófica del sentimiento creyente, aquella contraía el compromiso de dotar al espíritu humano de un sistema completo sobre las leyes permanentes de las cosas, y que llevase consigo la autoridad de la certidumbre. Este es el problema capital de la ciencia. «Toda la filosofía moderna aparece bajo este aspecto como un período crítico, analítico y metódico, por oposición al dogmático, ontológico y teológico de los Padres y Doctores de la Iglesia de la Edad Media» (p. 9).

El peligro permanente es que la filosofía especulativa propende bajo el rigorismo lógico, a sacrificar el sentido de la realidad a las necesidades de la especulación. «El defecto radical de todos los sistemas filosóficos está en apoyarse en una base mal segura, sobre un análisis incompleto del espíritu humano en su unidad, en la variedad de sus facultades y en la armonía de estas mismas facultades. Falta a todos un elemento esencial: el sentimiento» (p. 12). Es necesario, por tanto, un sistema que abarque al espíritu en la armonía superior de la inteligencia y del sentimiento, y que se eleve a la armonía absoluta del Espíritu y de la Naturaleza bajo el Ser Supremo. Así entraríamos en la edad de la armonía de las edades anteriores basadas en la unidad y en la variedad/oposición. Este es, pues, el espíritu de nuestra época, caracterizada por el deseo de armonía:

«En ninguna época precedente se han investigado con tanta penetración las profundidades de la conciencia humana; en ninguna se han resuelto de una manera tan elevada las cuestiones sobre el destino del hombre y de la sociedad, ni estudiado con tanto fruto la filosofía de la historia, que es, así como la economía social, la ciencia característica de los tiempos modernos, y revela a la filosofía misma toda su dignidad y su trascendencia en la vida histórica; puesto que la sociedad en su totalidad y en sus miembros y órganos es el cuerpo y sustancia de la humanidad, cuyo espíritu es la filosofía<sup>73</sup>.»

Joaquín Arnau comienza su *Metafísica Analítica* de una forma más académica: definiendo los conceptos de Ciencia, Filosofía y Metafísica.

---

<sup>73</sup> SANZ DEL RÍO, J., *o.c.*, p. 15.

*Ciencia.* La ciencia o saber supone un orden de conocimientos verdaderos. Por esto, no basta poseer la verdad, saber que se posee, sino estar seguro de ello, convertir la verdad en certeza. Sólo en tal estado se construye la ciencia, que aparece ante nosotros como un orden de conocimientos verdaderos y ciertos (p. 11). Este orden lo concebimos como un organismo, porque lo que cada esfera del saber y de la ciencia debe relacionarse con los demás a la manera de los órganos de nuestro cuerpo. Estas relaciones no podemos determinarlas de una vez, sino a medida que nuestro pensamiento recorre el camino de la ciencia. A la forma de estas determinaciones ordenadas y orgánicas de nuestra inteligencia se le llama *sistema*.

Pero, como no hay forma que no corresponda al fondo, y habiendo señalado que a la conciencia no corresponde otro fondo que el reconocimiento de cuanto es verdadero y cierto, suponemos que el sistema científico exige la posibilidad de que podamos reconocer permanentemente si el estado subjetivo de nuestro conocer conforma o no realmente con la cosa conocida. Este es el problema capital: saber si la verdad de nuestro conocimiento es real y objetiva. Sabido esto, tal principio se constituirá como principio de la realidad entera.

*Filosofía.* La Filosofía es «el conocimiento racional y científico de la realidad en el principio supremo del ser y del conocer» (p. 27). El krausismo abandona los problemas formales que se plantea el idealismo sobre la relación sujeto-objeto del conocimiento y comienza afirmando el conocimiento directo de la realidad. El punto de partida de esta filosofía es la percepción inmediata, simple, indivisa del Yo. Es una verdad cierta, aún para el escéptico. Además, es una verdad no adquirida o demostrada, porque es evidente, se nos impone por sí misma. Después vendrá la explicitación de todas las relaciones posibles del Yo: en el conocer, en el ser y en el actuar.

Se comienza, pues, afirmando que el sujeto conoce lo real porque lo real es parte de su esencia, es decir, el sujeto también es real. El conocimiento es relación de dos realidades. Lo que se conoce, se conoce en tanto que real, y lo que hay que descubrir es cómo lo conoce el sujeto. De esto trata la *Analítica*. Ese conocimiento está organizado, responde a un sistema de relación «entre sí y con el todo», tanto en el sujeto que conoce, como en la realidad conocida. El principio formal de la realidad como organismo se traduce en un concepto sistemático de la ciencia, y requiere la unidad tanto del sujeto como del objeto, para que pueda ser posible la misma actividad del conocer.

Una vez señalada la primera verdad (Yo), queda aún por llegar a la meta de la filosofía: reconocer un principio absoluto de la verdad objetiva, y demostrar en ese principio los principios y las leyes generales de las ciencias. El sistema krausista se apoya en los dos polos: el Yo como comienzo del proceso metafísico, fundamento del «para mí», y Dios, que fundamen-

ta la Verdad y la Realidad, en el que se descubrirá de nuevo toda la realidad, ahora ya conocida con conocimiento fundado (*Síntesis*).

*Metafísica.* «La Metafísica es un sistema de conocimientos verdaderos y ciertos, una Ciencia, pero una Ciencia no empírica o histórica, sino racional o filosófica; y la primera de las ciencias filosóficas, la Ciencia filosófica por excelencia, la Ciencia fundamental. Estas afirmaciones sólo podíamos escalonarlas reconociendo que no hay Ciencia sin un Principio; y que el Principio del conocer lo es también del ser o de la realidad, pues constituyendo la verdad en la conformidad de nuestra inteligencia con la cosa o el objeto mismo, uno mismo tiene que ser absolutamente el Principio de la realidad y del conocimiento. Este Principio puede ser llamado desde ahora lo *Absoluto* en su pura expresión. Siendo la Metafísica, como *Philosophia prima*, el Fundamento mismo de la filosofía y de las Ciencias, lo es por razón de su objeto; porque estudia el Principio o el Fundamento de cuanto es y de cuanto se nos manifiesta en la inteligencia. No puede tener la Metafísica otro objeto que lo *Absoluto*»<sup>74</sup>.

La Metafísica se divide en dos partes: la *Analítica* y la *Sintética*. El Análisis se centra en la exploración inductiva de la conciencia como lugar del primera verdad: Yo soy yo. Es una fenomenología de lo experimentado por el sujeto a través de la cual va delimitando el ámbito de lo que constituirá la Ciencia absoluta. La Síntesis es el proceso deductivo de la conciencia realizado a partir del Principio Absoluto del saber y de la realidad. Si la primera vía es una fenomenología, la segunda es una ontología, porque el Principio absoluto es el Ser. «No son dos partes separadas, independientes y de todo en todo opuestas, sino una dirección la primera perfectamente real, nacida de la necesidad en que vivimos de reflexionar sobre nosotros y estar siempre en nosotros mismos, antes de determinarnos en tal cual relación con otras cosas y aun con el Principio Absoluto; e impuesta la segunda hasta al pensamiento anti-científico como un postulado o exigencia absoluta de nuestra razón»<sup>75</sup>.

Acabada la «Introducción» de la Analítica, dedicada a los conceptos de Ciencia, Filosofía y Metafísica (3 capítulos), Arnau inicia la *Primera sección* sobre la «unidad de la conciencia» (4 capítulos). Conocemos, escribe Arnau, conociéndonos; nadie puede escapar a su conciencia. Esta verdad sirve de umbral de la Ciencia por su carácter evidente y universal. La Ciencia es Conciencia del Yo mismo, un principio sustantivo de todo cuanto pueda atribuírsele dentro y fuera. La *Segunda sección* versa sobre las «distinciones en la unidad de la conciencia» (7 capítulos), pero no como conceptos e ideas de la mente sino como experiencias sensibles que afectan a la conciencia. Nuestro Yo, idéntico y uno, está sujeto al tiempo, al cambio.

---

<sup>74</sup> ARNAU, J., *Metafísica analítica*, pp. 34-35.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 44.

Nuestra conciencia es conciencia humana, resultado de la composición de cuerpo y espíritu. Soy sujeto permanente de una vida cambiante. No se trata de yuxtaposición sino de una realidad nueva la que constituyen mi cuerpo y espíritu. Esta unión la percibimos en el acto de conocer: sin las nociones que el espíritu aplica a la percepción sensible, ésta no se convertiría en conocimiento, ni podríamos conocernos a nosotros mismos. Se impone, por tanto, la acción de un espíritu con su actividad y su unidad permanente.

Con todo, hay actos del cuerpo que escapan al control del espíritu. Esto nos descubre la existencia de un «exterior» al que sólo se accede a través de las sensaciones. El espíritu no está encerrado, sino que se comunica con el exterior a través del cuerpo, siendo el lenguaje la forma de relación sensible (pero, no sólo sensible) capaz de intercomunicar a los espíritus. Así se nos plantea el tema de la objetividad de nuestros conocimientos, porque el cuerpo sólo nos da conocimiento subjetivo. El concepto de «analogía» es una eficaz ayuda para romper nuestra subjetividad, porque me permite suponer en las demás personas o cuerpos que conozco la misma relación entre cuerpo-espíritu que se da en mí. «Sólo, pues, por medio de nuestros sentidos, y a la vez mediante otro cuerpo análogo al nuestro, inducimos la existencia de otros seres humanos»<sup>76</sup>. La introducción de la analogía como instrumento de comprobación «de hecho», rompe la exclusividad de la estricta referencia al Yo y su certeza subjetiva, y se amplía la base de ésta.

La *Tercera sección* está dedicada a la «distinción de propiedades en la unidad del espíritu» (26 capítulos). Hasta ahora, escribe Arnau, se han analizado las distinciones bajo la unidad: Yo me distingo como cuerpo y espíritu unidos. El Yo se convierte en Hombre, nueva realidad. Por otra parte, a través del cuerpo entro en relación y descubro la Naturaleza y la Humanidad (p. 171). Ahora se trata de indagar analíticamente la relación del Yo con sus propiedades: el cambio, la sucesión, la continuidad y el tiempo.

La realidad Hombre es un ser vivo, cambiante, pero no sólo es cambio, porque no se pierde la identidad y permanencia. ¿Cómo afecta el cambio al Yo? ¿Mudan sólo las propiedades del Yo? La respuesta de Arnau es que ni cambia el Yo ni las propiedades del Yo, sino únicamente las determinaciones de las propiedades: «no es mi propiedad de pensar lo que muda, sino el determinado pensamiento que ahora es uno y mañana será otro». Por tanto, no muda el ser ni las propiedades del ser, sino la determinación de las propiedades del ser, que se determinan en forma temporal. El error de Balmes fue explicar el cambio como el paso de una cosa que es a otra que no es, según las explicaciones esencialistas. A este cambio lo llama Balmes «sucesión», y a la percepción de la sucesión la llama «tiempo».

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 147.

Pero, ¿cómo puede durar algo si con la relación «ser-no ser» estamos sustituyendo la duración por la nada? Para Arnau, la sucesión no es el paso del ser al no ser, sino ser una cosa ahora, que antes no era, y dejar de ser una cosa ahora que antes era.

Aplicado esto al tiempo del hombre, se puede decir que el hombre, siendo el mismo, sin embargo es en su infancia otro que en su juventud y que en su madurez y ancianidad. Es otro con relación al tiempo, en la duración de su vida, pero no es otro con relación a sí mismo. Así pues, el tiempo es la forma en que se realiza el mudar, y la vida humana es el tiempo de cada hombre. El tiempo no es ser ni determinación del ser; el tiempo es propiedad de cada uno en cuanto cambia o vive. Tampoco hay un tiempo vacío, porque el tiempo lo originan las cosas cambiando. El tiempo no es, se hace. Otras propiedades del tiempo son su continuidad y su divisibilidad. Es continuo porque se identifica con la vida de cada uno; empieza y acaba con él. Es divisible porque podemos dividirlo en partes homogéneas indefinidamente. Si lo hacemos matemáticamente, el tiempo es anterior, posterior o ahora; si lo dividimos desde la historia, el tiempo es pasado, actual o futuro.

Aunque percibamos el tiempo como la forma de nuestro mudar, esto no significa que el tiempo sea «forma de nuestro pensamiento subjetivo», como dice Kant, porque nosotros percibimos el tiempo como la forma del mudar de los seres, algo vinculado a nuestro vivir. Es un tiempo-duración relativo a cada sujeto, algo tan esencial como el Yo permanente que hace posible la existencia del cambio<sup>77</sup>.

Arnau repite insistentemente que el Yo es el fundamento del mudar y de cada una de las mudanzas. Pero no es un fundamento absoluto (actividad pura), porque nuestro Yo no es autosuficiente<sup>78</sup>. Esta limitación que imponen mis determinaciones no obstan para que seamos fundamento de nuestras acciones. Vivir es realizar las potencialidades del Yo, convertirlas en actividad. «Me determino interiormente; soy Yo el que por mí mismo... me doy por mi cuenta y de buen grado á partido en lo tocante al caso de hacer y hacerme Yo mismo propia y sucesivamente efectivo en estados, dentro del tiempo»<sup>79</sup>. En la medida en que realizo mis posibilidades, obro el bien en su sentido esencial. «Soy pues el bien permanente de todos mis actos». Además, el bien no sólo es el fin, sino también la ley de nuestra actividad. Por eso añadimos ahora que el bien es impulso, deseo, inclinación, obligación y deber nuestro<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> Del mismo modo que Kant incurría en la confusión subjetiva de continuidad y sucesión, cae Balmes en la confusión objetiva de la secuencia y su forma», en ARNAU, J., *o.c.*, p. 179.

<sup>78</sup> «Yo no soy fundamento de mí mismo, y fundo sin embargo todas las determinaciones de mi realidad», en ARNAU, J., *o.c.*, p. 205.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 231-232.

La *Sección cuarta* está dedicada a la «doctrina de la Ciencia» (4 capítulos). El Análisis tiene por objetivo descubrir el proceso de la ciencia, partiendo de la noción de Yo como certeza inmediata, absoluta y común. Poco a poco han ido quedando al descubierto los contenidos hallados en el Yo. El análisis no demuestra; solamente muestra los contenidos, sin pronunciarse sobre la verdad de los mismos; a lo más, se trata de una verdad subjetiva. Joaquín Arnau concluye esta obra con un cuadro sinóptico o «plan de la Ciencia» según el orden de las categorías: «Ser en sí» (unidad), «doctrina del ser en su contenido» (variedad) y «doctrina del ser en sí y en su contenido» (armonía). La Metafísica, por tanto, no se divide en partes separadas e inconexas (Wolff y neo-escolásticos), sino que es una, descansando en la unidad indivisa del Ser:

«No hay inconveniente en denominar *Ontología*, a la Sección primera, *Cosmología* a la Sección segunda, *Teodicea* a la Sección tercera, a condición de entender de lleno, con absoluta evidencia, la perfecta unidad del objeto de la Metafísica. El ser como Principio de la realidad y del conocer<sup>81</sup>.»

La Ciencia o conocimiento sistemático del Ser, es un conocimiento cada vez más perfecto del mismo, en virtud de la actividad racional, que consiste en ampliar indefinidamente, sin suprimirlo, el límite de su desarrollo.

### c) *La Sintética*

Joaquín Arnau completa el *Curso de Metafísica* con un breve tratado de 128 páginas, titulado *Metafísica Sintética*<sup>82</sup>. Antes de entrar en su análisis, nos hacemos la pregunta que algunos estudiosos de la filosofía de Sanz del Río se han hecho acerca de la *Sintética*: ¿Qué utilidad tiene escribir la parte sintética si en la *Analítica* ya ha sido reconocida la existencia de un principio Absoluto? ¿Responde a un puro deseo sistematizador? Como se sabe, la *Sintética* tiene su punto de partida en el principio Absoluto o Ser. La *Sintética* procede deductivamente del todo a las partes, de lo individual a lo condicionado, de lo infinito a lo finito; al revés del proceso inductivo que había seguido la *Analítica*. Según esto, parece que la *Sintética* no añade algo nuevo a la *Analítica*. De ahí, pues, que algunos consideren esta parte como innecesaria. La prueba de esto la tendríamos en que el propio Sanz del Río dejó sin publicar la parte sintética, la cual ha llegado hasta nosotros a través de las notas que tomaron sus discípulos en el aula.

¿Se sirvió Joaquín Arnau de estos apuntes para la redacción de su *Sintética*? Del cotejo que hemos hecho a partir de los fragmentos y de las páginas de la *Sintética* de Sanz del Río, deducimos que Arnau se sirvió de ellas,

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 559.

<sup>82</sup> ARNAU, J., *Curso de Metafísica. Segunda parte. Metafísica, Sintética*, Valencia, 1889.



a juzgar por el vocabulario que emplea y el carácter teológico que impregna la *Sintética*. Además tenemos el testimonio del propio Arnau:

«Este ejemplo de los cubos es el que emplea el inolvidable Sanz del Río en su *Sintética*, exposición de la de Krause, edición española *cuasi inédita*, pues sólo se publicaron en 1874 diez y ocho ejemplares litográficos, por iniciativa de nuestro antiguo amigo y doctísimo compañero D. José Villó y Ruiz<sup>83</sup>.»

Joaquín Arnau divide la *Sintética* en dos *Secciones*: la primera trata del «Ser en sí» (Tesis), y la segunda trata «del Ser en sus determinaciones» (antítesis). Mediante el proceso analítico se ha llegado a la aprehensión de la necesidad de un fundamento último, exterior al sujeto, que sea fundamento del orden del ser y del conocer. Entonces es cuando se plantea la necesidad de la Intuición o «Vista real» como medio de acceso a ese Fundamento objetivo que culmina el proceso lógico-racional. Ese Fundamento es Dios, pero un Dios que guarda una posición intermedia entre el inmanentismo panteísta y la trascendencia bíblica. En razón de esa identificación del fundamento Absoluto con Dios (Ser = Dios), Martín Buezas ha escrito que la *Sintética* es una Teología<sup>84</sup>.

La división entre «ser en sí» y «ser en sus determinaciones», que hace Arnau, nos indica que para él el problema teológico y el religioso es uno y el mismo en la *Sintética*:

«Nótese el carácter racionalmente teológico de toda la sección primera de la Metafísica Sintética. En deducción rigurosa hemos llegado a reconocer la personalidad de Dios como el centro de nuestro saber, el foco de nuestras alegrías y esperanzas. Ya la invocación de Dios tiene para nosotros una científica incommovible. Siendo el Yo sin otro Yo rival, nosotros somos en él para proclamarlo: ¡oh Tú, Dios nuestro!, podemos decir a conciencia, a sabiendas de lo que decimos. Es El, y nadie sino El: nuestro Tú en la infinidad de la esencia pura.

Hemos trazado las líneas de un teísmo científico. Vemos cómo Dios se impone a la razón, en cuanto éste acomete de frente la obra de la ciencia. No es, no, la filosofía sierva o esclava de la Teología: *ancilla Theologiae*. Toda filosofía digna de este nombre, es fundamentalmente la Ciencia de Ser o de lo Absoluto: una Metafísica; y toda Metafísica es en sus primeros pasos una Teología racional o un teísmo científico. Ni luchan, ni se separan, ni se esclavizan una a otra. Con fundamento decía, pues, el célebre Bacon, que si un poco de filosofía puede apartarnos de Dios, en cambio conduce a Dios la filosofía sólidamente construida: *philosophia obiter libata, a Deo abducit; penitus hausta, reducit ad eundem*<sup>85</sup>.»

---

<sup>83</sup> ID., *Sintética*, p. 124, n. 1.

<sup>84</sup> MARTÍN BUEZAS, F., *La teología de Sanz del Río y el krausismo español*, Madrid, Gredos, 1977. Véase la respuesta de Teresa Rodríguez de Lecea a esta tesis en su obra: *Antropología y filosofía de la historia en Julián Sanz del Río*, Madrid, Estudios Constitucionales, 1991, p. 106. Según esta autora, más que de una teología se trataría de una Filosofía de la religión.

<sup>85</sup> J. ARNAU, *Sintética*, pp. 75-76.

En la *Sección* segunda, Arnau pregunta «qué es el ser dentro de sí, en su fondo o contenido esencial; o qué seres se dan en el Ser; pues conociendo ya que todas las esencias son en Dios, se impone la deducción constructiva de lo que el Ser es cuanto a los seres y de cómo éstos se esencian o fundan en el Ser. Aquí entra en juego la religión, en cuanto expresión de los lazos que nos unen a Dios:

«Dios se une y liga con el Mundo en el organismo de las relaciones apuntadas, y pues la religión es pensada desde luego como el lazo que subordinadamente nos une a los seres racionales con el Ser Supremo (*religiet religio nos ei quo sumus, per quem sumus et in quo sumus*, que dice San Agustín), échase de ver qué profunda base científica sienta la Metafísica a la religión, y cómo ésta se armoniza esencialmente con la filosofía, en vez de caminar en mutua hostilidad o en triste desacuerdo. Desde aquí presentimos ya la deducción metafísica de la noción de *Providencia* como gobierno de Dios sobre el Mundo<sup>86</sup>.»

A juzgar por la *Sintética*, consideramos que Joaquín Arnau está impregnado del espíritu religioso «panenteísta» de Sanz del Río. La peculiaridad de esta concepción religioso-filosófica es la armonización que hace de trascendencia y de inmanencia, de conocimiento y de sentimiento, de ciencia y de religión, como un intento de superar la oposición clásica entre Filosofía y Teología. Joaquín Arnau llama a este nuevo saber «Teísmo científico».

Llegados al momento de enjuiciar globalmente los escritos filosóficos de Joaquín Arnau, creemos conveniente no emitir juicios totales hasta que su obra no sea cotejada del todo con la *Analítica* y la *Sintética* de Sanz del Río. Además, sobre la «escuela krausista española» no está dicho todo, y puede ser que con el tiempo esta figura «menor» adquiera otro relieve. Lo que resulta extraño es que el krausista Joaquín Arnau escribiera ya a contracorriente de lo que hacían otros krausistas por aquellas fechas, más abiertos al *positivismo* o a los aspectos prácticos que se derivaban de la filosofía de Julián Sanz del Río. Su defensa de la Metafísica es total, coincidiendo en esto con los escolásticos renovadores, a los que admira. Por contra, su antipositivismo está muy agudizado en él. Por esta razón, no entendemos por qué algunos libros de historia de la filosofía española incluyen a Joaquín Arnau entre los krausistas de «izquierda», calificación que corresponde a la línea salmeroniana, esencialmente positivista.

## 11. EL PENSAMIENTO REGENERACIONISTA

LUCAS MALLADA (1841-1921)

Estamos ante una de las figuras más representativas del regeneracionismo español. Mallada dedicó su vida a recorrer, palmo a palmo, el territorio

---

<sup>86</sup> *Ibid.* p. 102.

español, estudiando la calidad de sus tierras, la situación orográfica de las mismas, sus riquezas minerales e hidráulicas. Sus trabajos, además del valor científico que contienen —Mallada es un experto ingeniero de minas— sirvieron para deshacer el mito secular de la riqueza agrícola de España, como se venía diciendo. Ello sirvió para dar la voz de alarma acerca de la realidad física, moral e intelectual de gran parte de la población española.

Lucas Mallada nació en Huesca el 18 de octubre, festividad del evangelista san Lucas. Sus padres era de enraizada ascendencia aragonesa. Lucas sólo vivió en su ciudad natal los primeros años de vida, pues su padre, empleado de la secretaría del Ayuntamiento de Huesca, se trasladó a vivir a Zaragoza. Aquí comenzó Lucas los estudios de bachillerato, pero los concluyó en Madrid (1859), a donde se había trasladado su familia. De 1860 a 1866 cursó los estudios de ingeniero de minas, recibiendo, al final de los mismos, el diploma de Ingeniero segundo. Ejerció esta profesión en Almadén, Langreo y Teruel. A partir de 1870 vuelve a Madrid porque había sido nombrado para trabajar en la Comisión del Mapa Geológico. Aquí trabajó hasta su jubilación (1911), alternando con la docencia universitaria —Catedrático de Paleontología de la Escuela de Minas— y la publicación de sus trabajos científicos. En 1873 comenzó esta Comisión los trabajos sobre la confección del Mapa Geológico de España, consistente en estudiar sobre el terreno todos los trabajo geológicos y geográficos hechos por los anteriores ingenieros. Lucas Mallada comienza una vida de trepidante actividad, recorriendo varias provincias, adentrándose en parajes más agrestes. Subiendo montañas, tomando pruebas, describiendo las características de los terrenos visitados y entrando en relación con las gentes de los pueblos. Según reconoció algunos años después, en este trabajo fue dejando su vida a jirones, debido a las dificultades en que hubo de realizarlo<sup>87</sup>. Como reconocimiento a sus trabajos científicos, el director de la Comisión don Manuel Fernández de Castro, le encargó la redacción de la Explicación del Mapa Geográfico de España (1895-1907). Mallada fue elegido miembro de la Real Academia de Ciencias (1895). Su discurso de ingreso versó sobre los *Progresos de la geología española durante el siglo XIX* (1897). También recibió las Grandes Cruces de Isabel la Católica y de Alfonso XIII. Lucas Mallada falleció en Madrid el 6 de junio de 1921.

A diferencia de los escritores de la generación del 98, que hicieron de las tierras de España un motivo de estética poético-literaria (A. Macha-

---

<sup>87</sup> Obras científicas de Lucas MALLADA: *Sinopsis de las especies fósiles que se han encontrado en España (1875-1887)*; *Catálogo general de las especies fósiles encontradas en España (1892)*; *Descripción física y geológica de la provincia de Huesca (1878)*. Cfr. Lucas MALLADA, *La futura revolución española y otros escritos regeneracionistas*. Introducción por F. J. Ayala-Carcedo y Steven L. Driever, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998. Seguimos esta edición.

do y sus «campos de Castilla»), para los hombres de la generación anterior, la de los regeneracionistas, fue el conocimiento realista de esas tierras lo que les hizo clamar por su regeneración. Conocimiento de la realidad de España y regeneracionismo son inseparables; el uno llama al otro. El conocimiento de la enfermedad es previo al diagnóstico y a la curación. El conocimiento directo, *in situ*, de las tierras y gentes de España provocaba en Lucas Mallada dolor y amor. Cuanto más y mejor conocía España, más la amaba, aunque ese amor apareciera revestido de pesimismo y de impotencia por no poder hacer él nada por mejorarla. Porque, no era sólo la pobreza la «causa» de nuestros males; el peor mal de España eran los políticos y sus politiquerías, de izquierda y de derecha. Lucas había vivido bajo regímenes progresistas y conservadores, y ninguno había erradicado la raíz de nuestros males. O por falta de tino y exceso de demagogia (progresistas) o por interés propio y cobardía (conservadores). Por eso, pasados los dos primeros decenios de la Restauración, la vida política se había estancado en una alternancia en el poder de los dos grandes partidos, que era facilitado gracias al sistema caciquil. El aspecto positivo (la estabilidad) tenía como contrapartida la corrupción (oligarquía y caciquismo), un cáncer que impedía la regeneración del país.

Los regeneracionistas son incorformistas con el sistema imperante de corrupción, en el que cada vez veían más involucrada a la Monarquía, por no saber o no querer atajarla. Esto daba pie a los partidos republicanos para reclamar una revolución total, algo que no aceptaban, en principio, los regeneracionistas, más partidarios de la estabilidad y de las reformas. Estos reconocían el lado positivo de la Restauración: la estabilidad, que había acabado con los pronunciamientos militares, tan frecuentes en los gobiernos anteriores, y la apertura a la ciencia positiva, que propició que hubiera en España una generación de científicos «puros». La ILE contribuyó como no hizo ninguna otra institución docente a la expansión del espíritu positivista. Su pedagogía se basaba precisamente en la observación directa del suelo.

Pero, una cosa es el positivismo científico, basado en la experimentación de los hechos, y otra los aspectos ideológicos que acompañaban al positivismo, que afectaban a la religión, a la moral y a la comprensión de la historia. Entre los debates que suscitó el positivismo en España está el referido al darwinismo social. Las tesis del evolucionismo darwiniano expuestas en *El origen de las especies* (1859) y *La descendencia del hombre* (1871), no planteaban dificultad desde el punto de vista científico, pero no así la aplicación que algunos hicieron de esas teorías al aplicarlas al terreno social. Porque si el principio de «la lucha por la vida» implica la eliminación del débil, España, país débil, corría el peligro de desaparecer.

La actividad regeneracionista, propiamente dicha, la inicia Mallada hacia el año 1880, cuando comienza a publicar sus ideas sobre la división

provincial de España y las «causas» y efectos de nuestra pobreza. En sus primeros escritos estudia Mallada las «causas de la pobreza de nuestro suelo», causas físicas y geológicas, cuyas consecuencias son la escasez de tierra cultivable y la baja productividad de la misma, lo cual obliga al gobierno a importar trigo más barato<sup>88</sup>. El primer problema grave para la población es la emigración del campo a la ciudad, a Europa y, sobretudo, a los países de ultramar. Joaquín Costa, director entonces del BILE, animó a Mallada a publicar sus artículos sobre «las causas de la pobreza de nuestro suelo» en esa revista (1882, pp. 1-4, 18-20, 44-46 y 77-78), pues no sólo coincidía con el planteamiento de Mallada, sino que también él había pronunciado alguna conferencia sobre este tema (Congreso de Agricultores de Madrid, 1880). Costa y Mallada fueron miembros de la Sociedad Geográfica y de la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas.

Las ideas básicas que expone Mallada en esos cinco artículos son las siguientes: condiciones de la decadencia española, limitaciones geográficas y orográficas, limitaciones geológicas, la despoblación forestal y defectos de la raza. El pensamiento más conflictivo es la relación que establece entre la sequedad del suelo y la sequedad del espíritu. Mallada se introduce en un tema sumamente peligroso, aunque de mucha actualidad, porque venía a dar la razón a las tesis racistas de los «nórdicos», que consideraban a la raza latina inferior. Mallada admiraba el espíritu de trabajo y el sentido práctico de los nórdicos, y lamentaba la pereza y la fantasía de los latinos, y dentro de éstos a los españoles.

La ciudad y los planes de urbanismo fueron también objeto de preocupación de Lucas Mallada. Las ciudades crecían, y había hecho su aparición un factor nuevo: los medios de locomoción. Aquel momento se prestaba para que los Ayuntamientos tomaran medidas inteligentes de cara a la planificación de las ciudades, o bien dejaran en manos de los contratistas el futuro de las mismas, quienes miraban más por su provecho que por el bien de los ciudadanos. Mallada diseñó algunos planos para modernizar las calles de Madrid, entre ellas la Gran Vía y la calle Segovia. Según Mallada, las calles anchas y rectas son más estéticas y facilitan el tránsito y la conducción del agua, gas y electricidad<sup>89</sup>.

En el horizonte de España aparecía de nuevo el peligro de la revolución, pero ahora no venía impulsada desde el poder (Despotismo ilustrado), sino desde abajo. Los obreros, los trabajadores, al sentirse abandonados por los gobernantes, se agrupan en los nuevos movimientos de masas que comienzan a surgir: los sindicatos y los partidos de extrema

---

<sup>88</sup> *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, VII, N.º 2 y 4 (1882), pp. 89-109 y 275-280.

<sup>89</sup> «Reformas urbanas», en *Anales de la Construcción y de la Industria*, XII (1887), pp. 41-44. Cfr. Lucas MALLADA, *o.c.*, pp. 145 ss.

izquierda. En aquel momento eran los partidos republicanos los que aglutinaban el descontento de los trabajadores y de los progresistas. Lucas Mallada no es partidario de una nueva revolución desde abajo, dada la nefasta experiencia de la del 68, pero sí ve necesaria una revolución desde arriba, que él denomina «revolución española», consistente en una dictadura económico-administrativa dirigida por un partido regeneracionista que comenzase aboliendo el sistema caciquil y descentralizando al Estado. La idea de un caudillo dotado de superioridad moral e intelectual es compartida por Joaquín Costa y otros, pero como solución transitoria. La incapacidad de los partidos monárquicos para resolver pacíficamente los conflictos era total. No fue posible implantar en España una dictadura civil, y tuvo que venir tarde y mal una dictadura militar, que acabó con el sistema<sup>90</sup>.

La última obra regeneracionista de Mallada fue *Cartas Aragonesas* (1905), dirigidas al joven rey Alfonso XIII, en quien veía la última posibilidad de poder dar un giro a la política española<sup>91</sup>. No expone ideas nuevas y se esfuerza por superar el pesimismo colectivo que siguió al Desastre colonial, incluido el del propio Joaquín Costa, a quien parece referirse sin citarlo. En cada una de esas seis cartas desarrolla un tema. Ahora no hace tanto hincapié en las causas físicas del suelo, sino que se adentra en el carácter y la vida de los españoles, comparándolos con otros pueblos y señalando causas históricas de nuestro atraso. Así, los males de nuestra patria son efecto de nuestra propia «torpeza», de que hemos sido malos gobernantes y peores gobernados. De nuevo el fatalismo de la raza latina y meridional. Parece ser que Mallada escribió otra serie de cartas en las que concretaba las medidas políticas y administrativas que se debían aplicar; pero no las publicó. Tal vez fuera debido al escaso eco que tuvieron las cartas anteriores. A partir de 1907 acaba la actividad regeneracionista de Mallada como publicista y conferenciante. Sus únicas publicaciones fueron las referidas al Mapa Geológico de España.

Lucas Mallada no tuvo relación directa con los problemas de Aragón, pero se sintió profundamente aragonés y español. Ha sido después, cuando su figura histórica ha sido rescatada por los aragoneses, cuando sus obras científicas y regeneracionistas han salido del olvido que tan inmerecidamente pesaba sobre él<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> «La futura revolución española», en *Revista Contemporánea* CVI (1897), pp. 632-637; CVII (1897), pp. 53-59. 141-147. 488-497, 622-629; CVIII (1897), pp. 291-198, 495-503; CXI (1898), 5-11. Cfr. Lucas MALLADA, *o.c.*, p. 179 ss.

<sup>91</sup> *Id.*, *o.c.*, pp. 239 ss.

<sup>92</sup> Existe en Zaragoza la Fundación Centro de Estudios Constitucionales «Lucas Mallada».

JOAQUÍN COSTA MARTÍNEZ (1846-1911)

La variedad de matices que encierra la personalidad jurídico-filosófica de Joaquín Costa no permite clasificar al montisonense entre los krausistas, aunque sea cierto que el krausismo y el institucionismo figuran entre sus referentes intelectuales más inmediatos. Tal vez haya sido esta «aparente» indefinición la que ha llevado a algunos historiadores a calificar a Costa de «el gran desconocido» (George Cheyne), «el gran fracasado» (Manuel Ciges), un «enigma» (Darío Pérez)<sup>93</sup>. Lo que se detecta en Joaquín Costa son «paralelismos» con otros escritores de su época, encuadrados ideológicamente en posiciones políticas y sociales avanzadas. Sus escritos sobre Derecho, Educación, Economía, Regeneración Nacional y Aragonesa reflejan claridad de principios pero nunca inmovilidad. No siempre se ha visto así el pensamiento de Costa, y ello ha contribuido a crear cierta desorientación sobre su pensamiento. Actualmente, gracias al estudio «científico» que ha realizado George J. G. Cheyne sobre Joaquín Costa, tenemos un «ser humano de perfiles precisos», y gracias a la biografía intelectual llevada a cabo por Jesús Delgado Echeverría, Eloy Fernández Clemente, Juan José Gil Cremades, Alberto Gil Novales, Nicolás López Calera, Roberto Pérez de la Dehesa, Manuel Tuñón de Lara, entre otros, conocemos con más exactitud el conjunto del pensamiento de Costa<sup>94</sup>.

Joaquín Costa nació en la ciudad oscense de Monzón (14-XI-1846). Aquí pasó los seis primeros años de su vida, hasta que sus padres se trasladaron a vivir a la cercana villa de Graus, lugar de nacimiento de su madre. A juzgar por lo que cuenta en su *Diario*, su infancia fue tranquila pero dolorosa a causa de la pobreza familiar; frustrado por no poder dedicarse de lleno a la actividad intelectual y por sufrir una dolencia física (distrofia muscular progresiva) que le acompañará toda su vida. Todo esto contribuyó a configurar en él, hombre de natural noble y sincero, un carácter retraído, rebelde, intransigente y pesimista<sup>95</sup>. Las personas con voluntad de hierro, como fue el caso de Costa, caen fácilmente en el desánimo

---

<sup>93</sup> CHEYNE, G. J. G., *Joaquín Costa, el gran desconocido*, Barcelona, Ariel, 1972; CIGES APARICIO, M., *Joaquín Costa*, Madrid, Espasa, 1930; PÉREZ, D., *El enigma de Joaquín Costa: ¿Revolucionario? ¿Oligarquista?*, Madrid, 1930; MAINER, J.-C., «La frustración universitaria de Joaquín Costa», en *Letras Aragonesas (siglos XIX y XX)*. Zaragoza, Ed. Oroel, 1989, pp. 77 ss.

<sup>94</sup> DELGADO ECHEVERRÍA, J., *Joaquín Costa y el Derecho Aragonés*, Zaragoza, 1978.; FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *Estudios sobre Joaquín Costa*, Zaragoza, PUZ, 1989; GIL CREMADES, J. J., *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ariel, 1969; GIL NOVALES, A., *Derecho y revolución en el pensamiento de Joaquín Costa*, Madrid, 1965; LÓPEZ CALERA, N., *Joaquín Costa, filósofo del Derecho*, Zaragoza, IFC, 1963; PÉREZ DE LA DEHESA, R., *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, 1966; TUÑÓN DE LARA, M., *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Madrid, 1974; VALLÉS DE LAS CUEVAS, E., *La revolución en España y Joaquín Costa*, Huesca, 1976. CHEYNE, G. J. G., *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Zaragoza, Guara Ed., 1981.

<sup>95</sup> LÓPEZ CALERA, N., *o.c.*, pp. 18 ss.

cuando se percatan de que los demás no actúan con la prontitud y entrega que él quisiera.

Tras pasar unos meses trabajando de peón en la ciudad de Huesca, el joven Costa tuvo la oportunidad de viajar a la capital francesa, en cuya Exposición Universal de París (1867) trabajó durante nueve meses. Este acontecimiento fue decisivo para la vida de Costa, porque en París se le «abrieron los ojos» sobre la precaria realidad española y sobre los españoles. Joaquín Costa volvió a Graus decidido a entregarse totalmente al estudio. Como su ambición de saber no tenía límites, buscó dinero para trasladarse a Madrid (1868) con el fin de empezar una carrera. Una vez superadas las estrecheces económicas de los primeros meses logró, al fin, ser estudiante universitario a sus veinticuatro años de edad (1870). «La pobreza, el vacío afectivo, la evolución religiosa y el tesón intelectual (siguieron) jalonando su vida, cuyo fin supremo (era) el de lograr conocimientos»<sup>96</sup>. La pobreza fue una espina que le laceró día y noche durante años. Su *Diario* está repleto de alusiones estremecedoras que nos muestran su gran capacidad de aguante. Después de un viaje que hizo a Graus en 1872, escribió:

«... mi padre sufriendo en la cama de los calores del día y de la noche, un hermano (Juan) fallecido (21 de julio de 1872), una hermana sirviendo, mi madre envejecida y acabada, todos y todo en la miseria...»

¿Por qué eligió Joaquín Costa estudiar Leyes y Filosofía y Letras? «Por la sencilla razón de que le gustaban, porque había crecido junto a un padre experto en ley consuetudinaria, y porque tenía la convicción de que sólo la ley podía llevar a la sociedad a un estado armónico dentro de la democracia»<sup>97</sup>.

En noviembre de 1872 Costa se licenció en Derecho, y en junio del año siguiente obtuvo la licenciatura en Filosofía y Letras. Al mes siguiente ganó el premio extraordinario de licenciatura de Derecho por un ensayo sobre *El derecho consuetudinario*. El año 1873 lo pasó en Graus, abrumado por la pobreza. La solución más lógica hubiera sido instalar un bufete de abogado en Barbastro, como quería la familia; pero, ante la alternativa: dinero o ser profesor universitario, eligió lo segundo:

«... a toda costa debo estudiar más y quedarme en Madrid, porque el que vive en provincias no llega nunca a escritor de fama, ni a ministro, y yo tengo grandes ambiciones»<sup>98</sup>.

Volvió a Madrid (1874) y comenzó a preparar ambos doctorados, obteniendo sólo el doctorado en Derecho, por carecer de dinero para pagar

---

<sup>96</sup> CHEYNE, G. J. G., *Joaquín Costa, el gran desconocido*, p. 75.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>98</sup> *Diario* (21-7-1872).



los derechos de matrícula del doctorado en Letras. Mientras tanto, ganó por oposición la plaza de auxiliar y profesor sustituto de Legislación Comparada, de la universidad de Madrid. Este fue el único puesto universitario que alcanzó Joaquín Costa y sólo permaneció en él durante nueve meses, porque la Restauración de la Monarquía (1874) trajo consigo la «limpieza» ideológica de la Universidad, es decir, la expulsión de la plana mayor del krausismo, con la que colaboraba Joaquín Costa<sup>99</sup>.

La única salida que le quedaba ya era opositar a oficial-letrado, cargo que consiguió en 1876. Pero, cansado de sus traslados por varias capitales de provincia, en 1880 se colegió como abogado en Madrid, esperando, tal vez, hacerse un hueco como profesor en la universidad de la Institución Libre de Enseñanza. Cuando llegó a Madrid, la Institución había fracasado como universidad. A raíz de esta nueva contrariedad, Costa opositó con éxito a notaría, ocupando plaza de Notario en Granada, Jaén y, finalmente, en Madrid (1894).

a) Joaquín Costa y el krausismo

Unos meses antes de iniciar los estudios universitarios, Costa escribió en su *Diario*:

«Estoy muy triste. Tengo el mal de los libros, el mal de la ciencia. Ayer leí parte de *El Ideal de la Humanidad* por Krause y Sanz del Río. Cuánto me gusta esa filosofía...<sup>100</sup>.»

El krausismo era la filosofía de moda en España, y era difícil que un joven inquieto como Costa no se sintiera atraído por el magisterio de las grandes figuras del krausismo español, en especial de Francisco Giner de los Ríos, quien había descubierto pronto las dotes intelectuales de su discípulo y lo tuvo a su lado como profesor auxiliar. Este fue el primer contacto de Costa con el krausismo: el encuentro con Giner, quien le ayudó intelectual y materialmente. Por esta razón, Costa correspondió como pudo a los favores recibidos de sus maestros, pero no hizo de la filosofía krausista objeto de beatería; al contrario, Costa fue un hombre con criterio propio y supo evolucionar asimilando lo positivo de otras corrientes de pensamiento. En este sentido, nos parece justa la calificación que Eloy Fernández aplica a Joaquín Costa, llamándole «krausista independiente»<sup>101</sup>.

Su época de pertenencia a la Institución Libre de Enseñanza (ILE) es fruto del trato con sus maestros Fernando Castro y Francisco Giner de los Ríos, de quienes fue profesor auxiliar. En 1877 comenzó a escribir en el

---

<sup>99</sup> Junio de 1875: Costa renuncia al puesto de profesor auxiliar por solidaridad con Giner de los Ríos.

<sup>100</sup> *Diario* (4-3-1870).

<sup>101</sup> FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., *o.c.*, p. 61.

Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (BILE), a enseñar en sus aulas y a dirigir trabajos y excursiones científicas. Durante los meses de permanencia en Huesca consiguió varios adeptos y colaboradores para la ILE<sup>102</sup>. Entre los años 1880-1883 dirigió el BILE. A partir de esa fecha, Costa se centra en la actividad política y en su trabajo profesional de Notario. En 1904, Joaquín Costa se recluyó en su pueblo de Graus. Durante los años de retiro no se interesó por la ILE, tal vez arrastrado por un profundo desengaño o porque había matizado sus ideas sobre la misma<sup>103</sup>.

La huella más profunda que dejó el krausismo en Costa está reflejada en el sentido ético de su vida y en su Filosofía del Derecho. «Costa era esencialmente krausista, proveniente principalmente de aquella fuente que brotó del austero y noble espíritu de don Julián Sanz del Río. Significaba aquella tendencia un profundo sentido ético y afirmaba que no podían separarse jamás las ideas del hecho. Entre el conocimiento y la vida tenía que haber, más que una perfecta asociación, una unidad perfecta...»<sup>104</sup>. Igualmente, las ideas jurídicas están impregnadas de krausismo: sentido ético del Derecho, las relaciones entre Moral y Derecho, la visión de la vida del Derecho como vida de un organismo, la concepción del estado individual, familiar, social y, sobre todo, la misión salvadora que otorga al Derecho.

La primera obra publicada por Costa fue *Vida del Derecho* (1876), «una explicación a posteriori de lo que ya ronda por su cabeza a la vista de la situación política»<sup>105</sup>. En esta obra se aprecia cómo, junto al esquema krausista de la idea de Derecho, Costa está interesado, sobre todo, en el Derecho en cuanto vida, en cuanto hecho, es decir, en sus «formas de vida», tanto «reflexivas» (las leyes) como «espontáneas» (costumbres), incluidas las «formas normales» de la vida del Derecho.

Según Krause, Dios es la realidad englobante que incluye necesariamente todas las condiciones de la existencia de los seres racionales. De acuerdo con esto, el Derecho es una esencialidad fundamental de Dios, porque comprende la totalidad de las condiciones dependientes de la libertad, propias de la vida racional del hombre y de la sociedad humana. Krause fundamenta metafísicamente el derecho humano en el derecho

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>103</sup> «Su posición experimenta un cambio a partir de 1894, aproximadamente. Esta ligazón a las actividades krausistas, desaparece. Sus relaciones con la escuela se pierden en los relatos de su vida. Su desilusión política, tras sus fracasos al frente de la Unión Nacional, le van apartando de su contacto personal con el krausismo. Su colaboración en el boletín desaparece, y frente a treinta y siete trabajos publicados en 1882, en 1894 aparece solamente uno. Después, nada más». Cfr. LÓPEZ CALERA, N. M.<sup>a</sup>, *o.c.*, p. 192.

<sup>104</sup> FERNÁNDEZ, E., *o.c.*, p. 62. La cita pertenece a Manuel B. Cossío.

<sup>105</sup> GIL CREMADES, J. J., «Joaquín Costa y la crisis liberal», en *Krausistas y liberales*, Madrid, Ed. Dossat, 1981, p. 255.

divino en cuanto ideal de aquél. Esto significa que la realización de la Humanidad racional o «yo» total, síntesis armoniosa de la naturaleza y del espíritu bajo la unidad absoluta de Dios, pasa por diferentes etapas o grados: indiferenciación (infancia), oposición (juventud) y armonía (madurez de la humanidad). A lo largo de este proceso, los hombres se van asociando orgánicamente en sociedades *personales* (familia, nación pueblo), *reales* (científica, artística) y *formales* (Estado, religión, moral). «La condición, escribe Gil Cremades, es el concepto clave»<sup>106</sup>, porque el ser finito, para realizar su vida en el tiempo, está condicionado por los otros seres finitos para poder llevar a cabo esta tarea. La *condicionalidad* es triple: a) la del ser finito consigo mismo, b) con relación al ser del Ser supremo y en relación con los demás seres finitos en cuanto es la forma de la vida en convivencia, c) compuesta de lo interior y lo exterior. Dios, en cuanto Ser supremo, no está condicionado, pero contiene en sí todas las condiciones, dado que el mundo es la realización de Dios (panenteísmo). De ahí se sigue que hay una condicionalidad temporal en Dios, porque todos los seres están en Dios, y una condicionalidad temporal pero libre, en el hombre, que es la que constituye el Derecho. Por lo mismo, todo ser, en cuanto está condicionado, es ser de Derecho, y Dios también, en cuanto organismo de todos los seres. La condicionalidad es la «materia del Derecho, pero sólo la condicionalidad temporal libre de la vida es la razón del Derecho»<sup>107</sup>.

Libertad y condicionalidad constituyen el meollo de la definición krausista de Derecho. Siguiendo la tradición aristotélica, Krause afirma que el individuo sólo puede hallar su autorrealización racional como ser social dentro de la sociedad. Cada institución debe crear las condiciones que permitan al individuo conseguir en la sociedad los medios necesarios para su vida racional. Si Kant había definido el Derecho como limitación del arbitrio del individuo, según una ley universal de la libertad<sup>108</sup>, Krause afirma que el Derecho debe no sólo hacer posible la libre acción moral del individuo, sino además crear todas las condiciones para que cada ser humano pueda alcanzar una autorrealización racional mediante la consecución de los bienes de la vida. En esta definición de Derecho, entendido como relación entre la condición y lo condicionado, subyace el sentido teleológico del mismo. Así, por ejemplo, el derecho de propiedad no puede ser absoluto, sino que se extiende hasta donde sirve de condición jurídica en una o varias relaciones jurídicas («sólo puede haber propiedad sobre un campo si éste es labrado», etc.)<sup>109</sup>.

---

<sup>106</sup> ID., *El krausismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, p. 56.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>108</sup> LANDAU, P., «La Filosofía del Derecho de K. Ch. Krause», en *Reivindicación de Krause*, Madrid, Fundación Fr. Ebert, 1982, p. 77.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 77.

Los derechos fundamentales de la persona son derechos sociales, y no sólo una defensa del individuo frente al Estado. Todos los derechos tienen un componente social, lo que significa que el ordenamiento jurídico no debe limitarse a proporcionar al individuo un ámbito de libertad exterior, sino también la posibilidad de desarrollar armónicamente todas sus facultades. El fin del Derecho es la consecución de todos los hombres en un todo social o Humanidad.

Con relación al Estado, Krause representa la actitud antípoda de la concepción hegeliana. Krause describe al Estado como una asociación o sociedad de derecho, siendo su finalidad establecer un marco jurídico para el desarrollo de la vida racional de los individuos. Dentro del Estado distingue varias clases de sociedad, que anteriormente hemos dividido en personales, reales y formales. Las primeras son las fundamentales (familia, nación, pueblo), y las segundas y terceras son asociaciones activas (agrupaciones autónomas para la ciencia, el arte, la educación, la religión, etc.). Al Estado no compete el derecho de regular el orden interno ni fijar los objetivos de estas asociaciones, sino sólo ofrecer, respetando siempre el derecho natural, el marco dentro del cual tales sociedades constituyen un derecho interior y una práctica jurídica. El Estado no representa la realización de la idea moral (Hegel), sino un medio al servicio de las agrupaciones sociales que constituyen el organismo social. El Derecho, por tanto, no es producto de la voluntad estatal, sino de la vida social, compuesta por todas las agrupaciones humanas.

La actitud de Joaquín Costa ante el hecho jurídico no es la del jurista sino la del filósofo del Derecho. Para él, con anterioridad a la existencia de las leyes está la pregunta sobre el origen y la fuente del Derecho. Costa tiene ante sí la respuesta del krausismo jurídico español, iniciada por Julián Sanz de Río y consumada por Francisco Giner de los Ríos, la cual es predominantemente biologista e historicista. Joaquín Costa llevó hasta las últimas consecuencias el biologismo jurídico de Giner de los Ríos. El Derecho, escribe Costa, es vida, y se manifiesta en «formas de vida», reflexivas, unas, espontáneas otras, ley o costumbre, respectivamente.

La persona es el único ser al que se puede aplicar el concepto de vida como *actividad*, un actuar desde sí mismo que conlleva ser dueño de los propios actos realizados sucesivamente. La forma de esa propiedad de mudar es el tiempo. No es la esencia lo que muda sino las determinaciones, los estados, las formas que la esencia realiza. «La vida es la actividad de los seres en cuanto informa o hace real y efectiva en hecho o estados de su esencia eterna cada una de sus propiedades»<sup>110</sup>. El *bien* nace de la propia vida, porque no es otra cosa que la misma esencia activa en cuanto

---

<sup>110</sup> COSTA, J., *La vida del Derecho*, p. 80.

se hace efectiva en todas sus propiedades y relaciones, desarrollándose en serie de estados homogéneos y acordes plenamente con ella misma<sup>111</sup>.

El biologismo costista se caracteriza, pues, por considerar la vida o naturaleza humana como una potencialidad a realizar, en cuya realización (estados) se basa la vida misma. La persona con sus propiedades es simple ideal a realizar y no tiene como punto de partida sino su ser en el tiempo, es decir, su existencia. La esencia humana queda así configurada como un haz de posibilidades. Una de estas posibilidades es el Derecho<sup>112</sup>. Este se configura como la realización del ideal jurídico impreso en la naturaleza a través de una serie de estados o hechos jurídicos (derecho positivo), mediante los cuales la persona realiza sus fines racionales. «El Derecho, en cuanto pertenece a la esencia humana, es un ideal o posible más que debe ser realizado»<sup>113</sup>.

El Derecho natural-ideal se opone al Derecho positivo. Aquel se asienta en la naturaleza racional del hombre; es, por tanto, esencial al hombre y encuentra su fundamento en Dios, autor de la vida humana. Pero, sucede que ese Derecho es una mera posibilidad a realizar en el tiempo, porque el único derecho actual es el positivo o histórico. Así pues, mientras el primero es algo permanente, esencial y necesario al hombre, el segundo es temporal e histórico, aunque, como advierte Costa, no deben ser contrapuestos taxativamente, porque no hay auténtico Derecho positivo que no sea Derecho ideal, una acomodación de éste. En definitiva, Costa parece indicar que el Derecho real es el positivo, pues aunque el Derecho natural-ideal sea esencial al hombre, sin embargo, es puro devenir en el tiempo, y en cuanto tal es pura idea que no crea obligaciones concretas. En cambio, el Derecho positivo sí crea obligaciones concretas.

¿Estamos ante un monismo jurídico? Nicolás López Calera escribe que «la doctrina costiana sobre el Derecho natural presenta un claro idealismo objetivo, que lleva a un monismo jurídico con la única vigencia y realidad del Derecho positivo»<sup>114</sup>.

El paso de la forma ideal a la forma histórica es obra del ser social (el compuesto de cuerpo y espíritu) encarnado en la historia, el cual va actualizando el ideal jurídico eterno a medida que intuye las necesidades jurídicas desde las tres dimensiones psicofísicas: entendimiento, sentidos y voluntad. El término de la actividad jurídica son los diversos «Estados» de Derecho, que son el verdadero sujeto realizador del Derecho. Pero «Estado» no sólo es el Estado político, sino toda persona individual o social (familia, municipio, pueblo) en cuanto vive o actualiza el Derecho.

---

<sup>111</sup> LÓPEZ CALERA, N. M.<sup>a</sup>, *o.c.*, p. 133.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 146.

De las dos fuerzas relevantes en el orden de la producción jurídica, legislador y pueblo, Costa siente preferencia por el segundo, el pueblo o la costumbre, porque cree que la espontaneidad popular intuye de modo más efectivo las necesidades jurídicas y realiza más adecuadamente lo ideal jurídico. No se trata de una creación gratuita sino de una tesis básica de su concepción biológica del Derecho. La actividad jurídica, escribe Costa, pasa por tres momentos: a) los pueblos actúan directamente creando Estados de Derecho, b) el pueblo crea órganos representativos para la elaboración del Derecho, y c) armonización de los dos momentos.

Al positivismo estatalista del siglo XIX, uno de cuyos dogmas es el origen arbitrario del Derecho, opone Costa la primacía del Derecho consuetudinario como una creación natural, espontánea del pueblo. En cuanto a los orígenes del Derecho positivo, existe coincidencia entre Joaquín Costa y la Escuela Histórica, por lo menos en lo que respecta a la «supervaloración» de las creaciones populares, pero no en la negación que hace la Escuela Histórica del Derecho natural o ideal. Para Federico Savigny (1779-1861) no hay otro Derecho que el positivo, ni otro ideal jurídico que el expresado por la conciencia popular histórica en sus manifestaciones espontáneas que son las normas de Derecho consuetudinario.

Los estudios de Joaquín Costa sobre el Derecho consuetudinario son una reacción contra el absolutismo del poder legislativo y, al mismo tiempo, el reconocimiento de aquél como máximo exponente del Derecho natural (ideal-esencial). A juicio de Costa, las realizaciones provenientes del intuicionismo popular expresan la verdad del Derecho mejor que las obras del legislador. Costumbre y ley son dos fuentes del Derecho, pero, al dar la primacía a la primera, Costa está reconociendo a la sociedad una soberanía inalienable. Por eso, en caso de conflicto entre costumbre jurídica y ley, debe prevalecer aquella. La costumbre jurídica no necesita ser sancionada por el poder legislativo para surtir efecto, mientras que la ley escrita sí necesita ser refrendada por el pueblo. Tanto una como otra están obligadas ante los fines racionales que el Derecho ampara.

Seguramente, con el reconocimiento de la costumbre jurídica como fuente de Derecho, Joaquín Costa está revistiendo al *pueblo* de una categoría cuasi metafísica que le convierte en el verdadero intérprete del Derecho, aunque para ello no se sirva de la razón sino del sentido común. El pueblo no es una realidad histórica-nacional, ni una masa anónima, sino algo más profundo, una esencia en la que están depositados valores eternos. La ley del pueblo brota de un instinto propio, el sentido común.

El Biologismo jurídico y la Escuela Histórica, junto con el krausismo de Giner de los Ríos son las escuelas de mayor peso intelectual en Joaquín Costa. También está presente en Costa el positivismo jurídico, pero no como una corriente de pensamiento antimetafísico, sino en el sentido más amplio de dar a las realidades sensibles de la Historia una mayor relevancia que a las especulaciones metafísicas. «Si tenemos en cuenta que una

de las corrientes del positivismo jurídico es el sociologismo, podemos también considerarlo (a Costa) dentro de esta corriente»<sup>115</sup>.

Otros puntos de contacto de Costa con la filosofía son el escolasticismo, Kant y Hegel. La coincidencia, más que influjo, con el escolasticismo tiene su origen en «lo que de tradicional tiene el pensamiento krausista», no muy distante del jusnaturalismo tomista. En efecto, Costa comparte con santo Tomás, san Isidoro de Sevilla y san Agustín la visión ontológica del Derecho: éste es un elemento constitutivo de la naturaleza racional del hombre, anterior, por tanto, a la voluntad del legislador. El Derecho no es un producto más de la razón, sino expresión directa de la estructura esencial de nuestra naturaleza. En cuanto que es natural, el Derecho es inmutable, pero en cuanto es expresión histórica de la naturaleza humana, las formas jurídicas positivas son cambiantes.

A través del krausismo español Joaquín Costa recibe la veta hegeliana (el Derecho es una idea que hay que realizar en el tiempo). De hecho, en *La vida del Derecho*, Costa emplea la tríada hegeliana: la primera edad de la vida del Derecho es de *tesis o posición* efectiva de lo esencial posible, en unidad confusa, sin distinción interior de órganos (actividad anergálica); la segunda edad de la vida del Derecho es de *antítesis u oposición*, de desarrollo, en que los órganos particulares que antes se mantenían en esta latente en la unidad del Estado se manifiestan y crecen (actividad sinérgica); la tercera edad de la vida del Derecho es de *composición o síntesis*, de madurez, en que las varias funciones que antes se ejercitaban separadamente unas de otras, sin unidad superior, se reconocen y se complementan en una rica síntesis (actividad sinanergálica). Una idea semejante se halla en la obra de Costa *Derecho consuetudinario*: «el Derecho realiza su penosa ascensión por el mundo de las formas, moviéndose alternativamente entre la tesis y la antítesis»<sup>116</sup>.

Los puntos de contacto con Kant se refieren a las relaciones entre Moral y Derecho. Para el filósofo alemán, el Derecho se refiere a una relación exterior y la Moral a lo interior. Según Costa, la Moral consiste en querer el bien por el bien, el bien como fin último. Cuando se da a la acción motivos distintos de la bondad del bien a realizar, se convierte en inmoral. En el Derecho, en cambio, se proponen acciones en las que el bien está en vistas de otro bien, como medio o condición para alcanzar otro (condicionalidad). La juridicidad de un acto se coloca, pues, en la efectividad de la acción, no importando privativamente las intenciones del sujeto. De ahí que el Derecho tenga un aspecto exterior que lo hace asequible a la coacción. En algunos momentos, Costa identifica Moral con Derecho, siguiendo a su maestro Giner de los Ríos:

---

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 207.

<sup>116</sup> COSTA, J., *Derecho consuetudinario y Economía popular. Alto Aragón (Huesca)*, Barcelona, 1902, p. 19.

«antes bien totalmente se compenetran y complementan, debiendo cumplirse el Derecho, no sólo porque es debido, sino porque es bueno moralmente (moralidad jurídica), y la Moral no dirigiéndose al bien nudamente, sino acompañada de los medios jurídicos necesarios (Derecho de la Moralidad) para que el bien moral, como fin de la vida, resulte efectivamente cumplido<sup>117</sup>.»

López Calera ha destacado el carácter *ocasional* del filosofar del montisonense. Al hilo de su profundo sentimiento por España, Joaquín Costa buceó en el Derecho consuetudinario el alma de nuestro pueblo, pero lo hizo con más voluntad que preparación analítico filosófica. De ahí las imprecisiones, la pobreza de las expresiones y la carencia de conceptos. Costa no tiene un pensamiento filosófico definido, y menos aún sistemático, como se puede apreciar en otros krausistas. Por eso Joaquín Costa tendió siempre al eclecticismo, el cual le permitió construir un edificio con materiales variados pero de origen ajeno. En el krausismo español encontró el fundamento, y en el biologismo jurídico, en el historicismo y en el positivismo los materiales.

*b) El regeneracionismo de Joaquín Costa*

Los historiadores suelen distinguir en la trayectoria intelectual de Joaquín Costa dos etapas: el Costa *liberal* y el Costa *autoritario*. A la primera etapa pertenecería el Costa «historiador» y «filósofo del Derecho», y a la segunda, el Costa «crítico con el liberalismo parlamentario». No se trata de dos etapas sin continuidad entre sí, sino de una profundización en los defectos del liberalismo español decimonónico. Joaquín Costa, sin renunciar a su ideario liberal, siente que el liberalismo individualista, formalista hasta el exceso, no es capaz de aportar curación a una nación enferma, cuyo organismo estaba al borde de la desintegración.

La necesidad de una regeneración nacional se venía exigiendo desde la Revolución de Septiembre de 1868, y de una forma más explícita aún a partir del giro doctrinal y reformista del liberalismo español de 1875 (la Restauración borbónica). A esto hay que añadir la incidencia de la mentalidad positivista, cuyos «planteamientos de racionalización y de ordenación moderna de la sociedad española, auspiciados en la mayoría de los casos por varios grupos renovadores», urgían la conveniencia de regenerar la vida nacional. La difusión de la mentalidad científica, escribe Diego Núñez, sobre todo la naturalista —la Biología será la ciencia de mayor boga—, aunque a veces dé pie a ciertos abusos y exageraciones reduccionistas, originará, ante todo, saludables efectos en una situación cultural como la española, sobrecargada de recursos esteticistas y moralistas, cuando no puramente retóricos, con sus naturales secuelas mistificadoras,

---

<sup>117</sup> Id., *Vida del derecho*, pp. 51 ss.



imponiendo un enfoque más riguroso y esclarecedor en el tratamiento de los problemas nacionales. Esta será, sin duda, la principal aportación de la llamada «crítica positiva», fundada en la epistemología neokantiana, que va a desbancar progresivamente a la tradicional crítica romántica<sup>118</sup>.

Joaquín Costa fue la figura preeminente del movimiento regeneracionista. La palabra «regeneración», con sus connotaciones biológicas, no resultaba extraña a los krausos-positivistas, quienes unían el concepto krausista de sociedad como un «organismo vivo» con el de ciencia positiva. La regeneración de España exigía, por tanto, tres tipos de medidas: diagnosticar (determinar la naturaleza de la enfermedad), pronosticar (prever el resultado) y curar (aplicar el remedio). Joaquín Costa resumió en dos palabras la solución al «problema de España»: «regeneración y europeización»<sup>119</sup>. A esta empresa dedicó sus esfuerzos el montisonense durante los años 1898-1906. De esta época data la publicación de sus obras de mayor contenido socio-político: *Colectivismo agrario en España* (1900), *Reconstitución y europeización de España* (1900), *Derecho consuetudinario y Economía popular en España* (1902), *Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno en España* (1902). Costa aborda en esta última obra la principal institución bloqueadora del correcto desenvolvimiento del sistema político liberal en una España mayoritariamente rural, que aún no ha hecho la moderna reforma agraria. La obra está escrita con mentalidad positivista (análisis de la realidad social), con intención regeneracionista (crítica de los males endémicos de España) y con propuestas regeneradoras (moralización de la vida pública y superación del desequilibrio hidrológico peninsular).

La descontextualización de algunas frases escritas por Joaquín Costa, y la posterior «utilización» que algunos han hecho de ellas, ha sido la causa de que su pensamiento sea tenido por «enigmático», al menos en cuanto a sus intenciones políticas<sup>120</sup>. Aunque esta situación ha sido aclarada, no todos dan por zanjada esta polémica.

Hemos indicado que el regeneracionismo fue una actitud político-cultural motivada por la ineficacia del liberalismo de la Restauración («el caciquismo es nuestra constitución política», escribe Costa), y que espoleada

---

<sup>118</sup> NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva en España*, Madrid, Ed. UAM, p. 13.

<sup>119</sup> ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, 5/I, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, pp. 467 ss; LAÍN ENTRALGO, P., *España como problema*, Madrid, 1956; ID., *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1947. La relación entre el «desastre» de 1898 y la llamada «generación del 98» (término inventado por Azorín) está siendo muy contestada últimamente, negándose incluso la existencia de tal generación literaria. El regeneracionismo sí tiene relación con la crisis política e ideológica del 98, pero no parece tan claro que el desastre colonial diera lugar, como reacción, a un estilo literario.

<sup>120</sup> PÉREZ, D., *El enigma de Joaquín Costa: ¿Revolucionario? ¿Oligarquista?*, Madrid, 1930.

por el positivismo cuajó en una voluntad decidida de hacer frente a los problemas reales de España (agrarios, rurales y, en menor medida, industriales y urbanos). Bajo esta luz deben ser interpretadas las expresiones de Costa pidiendo un «hombre providencial», una «dictadura para el desarrollo», un «cirujano de la mano de hierro» o una «revolución desde arriba» que proporcionen a los españoles «escuela y despensa», sin los cuales no era posible una regeneración de la Nación. Costa atenuó el posible malentendido que estas expresiones pudieran suscitar, añadiendo que todo esto debe hacerse a través del Derecho, porque sin Derecho no hay justicia sino revolución. Claro que Costa se está refiriendo a la «revolución desde abajo», tan pernicioso, según él, como el liberalismo. Por eso propone una «regeneración desde arriba», pero sólo de forma transitoria, hasta que España logre acercarse económicamente al nivel de las grandes naciones europeas. Ahora bien, ¿cuándo y cómo acaba la transitoriedad de esta situación? En el fondo, Costa estaba convencido de que el Parlamento había perdido su representatividad popular a causa de la actuación oligárquica y caciquil de sus componentes; por eso pedía un poder autoritario por encima del Parlamento, sin darse cuenta que de esta forma volvía a caer en otro autoritarismo, aunque fuera bien intencionado.

Algunos interpretan la solución autoritaria propuesta por Costa como síntoma de una desconfianza en el sistema parlamentario, origen de la legitimidad jurídica, de acuerdo con su teoría de anteponer la costumbre de los pueblos al poder legislativo. ¿Esta sobrevaloración de la costumbre sobre el Parlamento, implica una vuelta al pasado? Así lo interpretó, entre otros, Miguel de Unamuno, al calificar a Costa de carlista o foralista:

«Con esas tendencias y convicciones; con esa democracia rural de calzón corto; con ese colectivismo retrospectivo y no el que el industrialismo puede traer, con todo eso, ¿qué iba a hacer en un republicanismo donde se combaten las más antagónicas tendencias y luchan el individualismo manchesteriano con el socialismo, el unitarismo con el federalismo y hasta una cierta ortodoxia católica progresista con el anticristianismo?... Este hombre era un tradicionalista, hasta en el sentido específico que en España se da al tradicionalismo. ¡Cuántos puntos de contacto tenía con nuestros sinceros, ingenuos y castizos tradicionalistas españoles! No hay que asustarse de la palabra. Era, naturalmente y sobre todo, un español. ¡A él sí que le dolía España! Era un español<sup>121</sup>.»

Indudablemente, el concepto de libertad civil que Costa trae desde las instituciones medievales aragonesas, guarda semejanza con el ideario tradicionalista, en cuanto que ambos defienden la no intervención del Esta-

---

<sup>121</sup> UNAMUNO, M., «Sobre la tumba de Costa. (A la memoria de un espíritu sincero)», en *OC*, III, Madrid, 1959, p. 1127. «Discurso en el homenaje a Joaquín Costa en el Ateneo de Madrid (8-II-1932)», en *OC*, VIII, p. 1024.

do sobre los derechos consuetudinarios. En principio, esto no es algo negativo a no ser que dé lugar a una incompatibilidad entre libertad civil y libertad política, en sentido moderno, pues puede haber costumbres, como el colectivismo agrario al que se refiere Costa, que se oponen a la libertad política por no haber evolucionado con la marcha de los tiempos. De hecho, en su época «los enemigos de la libertad política (aplauden) la libertad civil aragonesa, mientras que los partidarios de la libertad política condenan la civil»<sup>122</sup>. Costa fue un liberal, pero su concepto de libertad respondía a una realidad unitaria e indisoluble. Esta era la razón por la que debían ir juntas la libertad civil y la libertad política, aunque dando la primacía a la primera.

Si, como dijo Unamuno, a Costa le «dolía España», era lógico que éste buscara soluciones rápidas y efectivas al «problema de España». Los hechos venían demostrando que el liberalismo parlamentario español era ineficaz para resolver los problemas reales, fundamentalmente económicos y sociales. Ante esta situación, sólo cabían tres posturas: cruzarse de brazos y sublimar estéticamente los males endémicos de España (pobreza, paro, latifundismo, etc.), emprender una «revolución desde abajo» o poner manos a la obra buscando soluciones que fueran más allá de la simple crítica al sistema parlamentario, mediante la supresión temporal del mismo hasta que un ejecutivo con mano de hierro enderezara la situación.

La buena intención de Costa está fuera de toda duda, por más que el montisonense olvide algo que, «a cierta distancia histórica», resulta incompatible con sus propuestas: «el parlamentarismo y el sistema de representación democrática son inherentes a la economía europea en su fase actual, y la tesis de Costa de que España no es Europa y debe ser europeizada a través de instituciones propias históricamente justificadas, resulta falsa. El parlamentarismo es la estructura política que se corresponde con el capitalismo moderno y en este sentido no tiene patria ni tolera, con ciertos niveles, exclusiones»<sup>123</sup>.

Tierno Galván ha sido el difusor de la imagen de «Costa prefascista», tan mal interpretada después por otros<sup>124</sup>. Parece cierto que Costa temía la implantación de una «revolución desde abajo», y quiso evitarla acudiendo al «cirujano de la mano de hierro» que llevara a cabo soluciones rápidas y eficaces. En principio, esta medida no implicaba una renuncia a los principios liberales de la tolerancia. Por eso resulta desmesurado afirmar que

---

<sup>122</sup> DÍAZ, E., *La filosofía social del krausismo español*, p. 197.

<sup>123</sup> TIERNO GALVÁN, E., *Costa y el regeneracionismo*, Barcelona, Ed. Barna, 1961, pp. 10-11.

<sup>124</sup> El origen de esta idea fue Dionisio Pérez, y Tierno Galván la difundió. Eloy Fernández Clemente emplea las palabras totalitarismo y autoritarismo.

«Costa se ofrece a esta luz como un prefascista»<sup>125</sup>. Así lo cree, al menos, Rafael Pérez de la Dehesa:

«Por alguna de sus afirmaciones citadas aisladamente se ha acusado a Costa de favorecer la dictadura o, incluso de prefascista. No creemos, empero que esas opiniones resistan un análisis objetivo. En primer lugar, hay dos tipos de teorías sobre la dictadura: las que la consideran un estado anómalo y momentáneo, que sólo circunstancias anormales justifican y que debe cesar para dar un paso a la democracia, y aquellas que consideran la democracia un régimen malo en sí, que debe desaparecer y ser superado por un sistema autoritario definitivo y superior. La diferencia entre ambos tipos es tal que cualquier intento de mezclarlos es signo de ceguera o de malicia»<sup>126</sup>.

Aclarado este punto, no hay inconveniente en reconocer que en el programa de Costa «hay aspectos peligrosos, como el llamamiento mesiánico a un cirujano de hierro»<sup>127</sup>. En efecto, la desconfianza en el liberalismo español de finales de siglo, actitud compartida por otros muchos que como Costa también sentían el «problema de España», fue la causa de que no se diera importancia a determinadas expresiones y juicios de valor sobre la vida democrática que, a la larga, contribuyeron a la «difusión y justificación de idearios políticos autoritarios»<sup>128</sup>. Por eso añade Tierno Galván que «no es absolutamente exacto que el totalitarismo español fuera una imitación del italiano con ingredientes del nazismo alemán. Existía un prefascismo en España impreciso, incluso contradictorio que sirvió de fundamento para la teorización posterior de quienes buscaron justificar ideológicamente la guerra intestina española»<sup>129</sup>.

*c) El costismo*

La pluralidad de interpretaciones a que ha dado lugar el pensamiento de Joaquín Costa es una prueba fehaciente de que «su obra tiene un carácter múltiple y heterogéneo»<sup>130</sup>. El regeneracionismo es una faceta más de la personalidad intelectual de Costa, pero el montisonense tiene otras facetas tan importantes como aquella: la jurídica, la pedagógica y la sociológico-antropológica. La faceta menos brillante de Costa fue la política. Costa era un buen analista de la realidad socio-política, sabía exponer los problemas y debatirlos, pero no tenía talento para construir, porque Costa era un «agitador social», dicho en el más noble sentido de la expresión.

---

<sup>125</sup> TIERNO GALVÁN, *o.c.*, pp. 9-10.

<sup>126</sup> PÉREZ DE LA DEHESA, R., *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, 1966. Tampoco comparte la opinión de Tierno Galván, Eloy Fernández Clemente.

<sup>127</sup> PÉREZ DE LA DEHESA, R., *o.c.*, pp. 140 y 231.

<sup>128</sup> DÍAZ, E., «Excursus: notas marginales sobre Joaquín Costa», en *La filosofía social del krausismo español*, pp. 187-206.

<sup>129</sup> TIERNO GALVÁN, *o.c.*, p. 10.

<sup>130</sup> ABELLÁN, J. L., *o.c.*, p. 469.

El *mito* de Costa comenzó a formarse a raíz de la muerte de montisonense. A partir de entonces su nombre suena en Aragón a permanente reivindicación. El *costismo*, en cambio, tiene sentido historiográfico. «Para situar al escritor en unos parámetros de interpretación adecuados, no basta con analizar detenidamente su obra de puño y letra, sino que resulta no menos urgente cribar y sopesar las múltiples interpretaciones que han provocado sus manifestaciones o tomas de postura ya desde un principio pero sobre todo desde la muerte de su autor»<sup>131</sup>. Así pues, por una parte está el *mito* de Costa, sobre todo en Aragón; por otra, el *costismo* o estudio que los entendidos del Derecho, de la Historia, de la Literatura, de la Sociología y de otras ciencias han hecho y siguen haciendo de la obra de Costa<sup>132</sup>. Para algunos de estos estudiosos el «costismo» evoca una desviación del regeneracionismo: «El costismo es una desviación estética de determinados pensadores que toman como punto de partida ciertas formulaciones del pensamiento de Costa, accesorias al eje central de su doctrina»<sup>133</sup>. Si es cierta esta interpretación, urge rescatar el «costismo» de los manipuladores para devolverle su sentido originario.

El genuino costismo sería éste: es una línea del regeneracionismo, la línea crítica de más calado así como de mayor alcance programático, porque significó el proyecto más articulado y riguroso con que la clase media y pequeño-burguesa aspiraba a la conquista del poder. Lo que aportó Costa al regeneracionismo fue, ante todo, la base sociológica de sus análisis, que le permitían una crítica aguda y certera como ninguna otra al liberalismo formal de la Restauración y a la degeneración de la vida política parlamentaria, así como acertar con propuestas reformadoras de alcance social (legislación social, seguridad social, capitalización del campo, etc.). Por otra parte, Costa inició la tendencia a nacionalizar la política, como le llamará más tarde Ortega y Gasset, esto es, la articulación de un programa básico de vertebración social y modernización infraestructural del país, por encima de intereses tácticos sectoriales. Por último, su regeneracionismo implicaba una síntesis, tan original como problemática, de europeización y casticismo, apertura a la Europa moderna de la ciencia y del progreso pero, a la vez, la incorporación de viejas tradiciones jurídicas y sociales del país<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> DUEÑAS, J.D., «Joaquín Costa: perdido y hallado de aniversario en aniversario», en *Rolde, revista de cultura aragonesa*, N.º 77-78 (1996), p. 56. Se trata de un número monográfico de *El Periódico de Aragón* dedicado a conmemorar el 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa.

<sup>132</sup> FERNÁNDEZ CLEMENTE, E., «El eco de Costa», en *o.c.*, pp. 303-450; ID., GEA, T. IV, voz «Costismo»; ID., *Lucas Mallada y Joaquín Costa*, Zaragoza, CAI 100, 1999.

<sup>133</sup> ABELLÁN, J. L., *o.c.*, p. 481.

<sup>134</sup> CEREZO GALÁN, P., «Tras el desastre la reacción», en *Historia de España*, de Menéndez Pidal, T. XXXIX-I, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.

La celebración de los «150 Años de Joaquín Costa» (1997) fue aprovechada por los estudiosos del montisonense para renovar un poco la historiografía costista. Destacamos la obra colectiva *Vigencia del pensamiento de Joaquín Costa* (Ed. Gobierno de Aragón y Casa de Aragón en Madrid, 1994), una obra desigual en la que no faltan los sentimentalismos. Más mérito tienen las dos brillantes ediciones de la Fundación Joaquín Costa y del Instituto de Estudios Altoaragoneses (Huesca, 1996): *Estudio crítico, reconstrucción y sistematización del Corpus agrario de Joaquín Costa*, desarrollado por Cristóbal Gómez Benito y Alfonso Ortí Benlloch, y los *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º 13, que contiene una introducción de Eloy Fernández Clemente, y los estudios de Juan Carlos Ara Torralba, Ignacio Peiró Martín y Carlos Serrano. Estos «costistas» coinciden en integrar el discurso del «león de Graus», no sólo en el desarrollo político, sino también en el social y cultural de la época.

## 12. EL PENSAMIENTO POSITIVISTA

Tras el naufragio o decepción del sexenio revolucionario (1868-1874) sobrevino la crisis de la metafísica idealista. Este momento marca el paso de la mentalidad idealista y romántica a la mentalidad positiva en la España del finales del XIX. La positivización, explica Diego Núñez, afecta tanto a los sectores conservadores como democráticos. Los primeros aprovecharon las teorías positivistas (la «estática» comtiana y el organicismo naturalista) para revestir de carácter científico la idea de «orden» y de «defensa de la sociedad». Los segundos, escarmentados por el fracaso de sus anteriores posturas utópicas y jacobinas, entran por las sendas del posibilismo y del pactismo, como fórmulas acordes con las circunstancias españolas del liberalismo, buscando en instancias científicas la orientación y guía de la praxis política. De este modo, frente a las antiguas tendencias idealistas y románticas, las miradas se vuelven ahora hacia el lema comtiano del «orden y progreso», o hacia el modelo anglosajón del «self-government». Asimismo, de la concepción del progreso de la filosofía idealista de la historia se pasa a su asimilación bajo el concepto de evolución, de clara estirpe naturalista.

Para unos y para otros el positivismo se convierte en una fuerza de renovación. Todos apelan a la razón como instancia para crear el orden y progresar en el conocimiento. Si en el plano político y social el positivismo contribuyó a consolidar el orden social, condición imprescindible para que haya progreso, en el plano científico el positivismo impulsó la investigación científica, esencialmente experimental. La filosofía, por su parte, derivó hacia fórmulas de encuentro con la ciencia positiva, como el evolucionismo, la psicofisiología y la psicofísica.

Si la mentalidad positiva hubiera encontrado en España una burguesía abierta y emprendedora, como sucedió en Francia, aquella se hubiera

identificado con las posibilidades que le brindaba el positivismo para llevar a cabo los cambios y las reformas que la sociedad estaba exigiendo. No fue así. El tema del positivismo fue derivando hacia un tema conflictivo: la relación ciencia-religión. La radicalización de las posturas tuvo consecuencias políticas y malogró una buena oportunidad de modernizar España.

#### SANTIAGO RAMÓN Y CAJAL (1851-1934)

La imagen de Ramón y Cajal, médico y catedrático de Anatomía e Histología<sup>135</sup>, ha eclipsado frecuentemente su otra faceta vital: la de psicólogo y pensador, que en nuestros días está siendo recuperada por algunos estudiosos de su obra<sup>136</sup>. Aunque esta faceta sea inferior a la de Médico e Investigador de la Medicina, no debe ser preterida. Por esto hemos creído justo incluir a Ramón y Cajal entre los pensadores aragoneses de finales de del siglo XIX. El estudio de las aportaciones de Cajal a las Neurociencias (neuroanatomía y neurofisiología) es competencia de los historiadores de la Medicina; corresponde a nosotros destacar el núcleo de las reflexiones filosóficas que contiene su obra científica y que se deducen de la misma. No entraremos, por tanto, en las cuestiones específicas de la Histología.

La biografía de Cajal ha sido dividida en cinco etapas: 1.<sup>a</sup> La etapa *tradicional* abarca su juventud hasta que vuelve enfermo de la isla de Cuba (1874-75), a donde había sido enviado como médico de campaña durante la guerra colonial. Durante esos años de juventud, Cajal vivió los acontecimientos nacionales desde una visión «patriótica» generosa pero irreal. 2.<sup>a</sup> La etapa *liberal* o de reflexión sobre lo visto y vivido en la guerra carlista y en la guerra colonial de Cuba, de la que volvió «desilusionado». 3.<sup>a</sup> La etapa *regeneracionista*, a raíz del desastre de 1898. La crítica da paso a la necesidad de un proyecto nacional de vida nueva. 4.<sup>a</sup> La etapa *científica*, basada en el trabajo cotidiano. El «Premio Moscú» (1900) que le concedió el *Congrès Médical International de Paris* marca el paso a un patriotismo centrado en la contribución española al progreso de las ciencias. Cajal es nombrado Presidente de la *Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas* (R.D. de 11 enero de 1907) y Director del *Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales* (R.O. de 27 mayo de 1910). 5.<sup>a</sup> La etapa de la *amargura*, originada por el sentido disgregador que tomaban los nacionalismos periféricos de la Península.

---

<sup>135</sup> Santiago Ramón y Cajal nació en el enclave navarro de Petilla de Aragón, dentro de la provincia de Zaragoza, el día 1 de mayor de 1851, y falleció en Madrid el 17 de octubre de 1934. Fue catedrático de las universidades de Valencia (1883-86), Barcelona (1886-92) y Madrid (1892), permaneciendo en ésta hasta la jubilación.

<sup>136</sup> Destacamos la reciente publicación de dos tesis doctorales: LORENZO LIZALDE, C., *El pensamiento de Cajal*, Zaragoza, IFC, 1992; IBARZ SERRAT, V., *La psicología en la obra de Santiago Ramón y Cajal*, Zaragoza, IFC, 1994. Sobre la primera tesis puede leerse el juicio de Enriqueta LEWY RODRÍGUEZ, en *Arbor*, Mayo 1992, pp. 133-37, y de Pedro LAÍN ENTRALGO, en *Saber leer*, Enero 1992, n.º 51.

Los escritos de Cajal son de tres tipos: los estrictamente *científicos*, los *autobiográficos* y los *educativos*. En los primeros predomina la búsqueda científica de la realidad humana; en los segundos reflexiona sobre su propia vida, y en los terceros expresa sus preocupaciones por la educación de la juventud española<sup>137</sup>.

Durante su niñez, Ramón y Cajal dio muestras de poseer un carácter fuerte, díscolo, independiente; pero, en cuanto el joven Santiago acertó a encauzarlo por las vías de la investigación, ese mismo carácter dio paso a una búsqueda tenaz de la verdad de los hechos estudiados. Cajal tenía plena confianza en el poder de la inteligencia humana para llegar al límite de sus posibilidades. Tal vez, por eso, su gran preocupación fue conocer el cerebro humano, fundamento de la conducta, de las ideas y de la verdad.

Cuenta Ramón y Cajal que, siendo estudiante de bachillerato en Huesca (1868), la Psicología fue la parte de la filosofía que más le interesó<sup>138</sup>. «Si el hombre, como decía el libro de texto de Monlau, es sujeto y objeto al mismo tiempo, ¿dónde acaba el sujeto y dónde empieza el cerebro?». La mente del joven Cajal comienza a llenarse de interrogantes sobre la naturaleza del ser humano: el conocimiento de la realidad y sus límites, la existencia del alma espiritual, la función del cerebro en el mecanismo del pensamiento, etc. Sus primeros intentos de respuesta se hallan en la novela biográfica que escribió siendo estudiante de Medicina en Zaragoza (1871-73). Por esos años, Cajal lee con avidez la filosofía de Berkeley, Hume, Fichte, Kant y Balmes. Todas sus preguntas se resumen en ésta: ¿qué es el hombre? Cajal quiere descubrir la esencia del pensamiento y de la voluntad. La primera ayuda a sus acuciantes preguntas la recibe de la filosofía positivista, muy en boga en ese momento; después vendrá en su auxilio el evolucionismo de Herbert Spencer.

#### *a) El pensamiento positivista de Ramón y Cajal*

La filosofía positivista es antimetafísica. En sus primeros años de investigación, Cajal hizo suyo este principio común a todos los positivismos<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> Para un elenco cronológico de sus obras, se puede consultar el libro de Carlos LORENZO LIZALDE, pp. 153-159, y el de Virgilio IBARZ SERRAT, pp. 193-203.

<sup>138</sup> RAMÓN Y CAJAL, S., *Recuerdos de mi vida. Primera parte: Mi infancia y juventud*, Madrid, 1923. *Segunda parte: Historia de mi labor científica*, Madrid, Alianza, 1981. Cf. GARCÍA DURÁN-ALONSO BURÓN, F., *Cajal. Vida y obra*, Zaragoza, IFC, 1960; ID., *Cajal. Escritos inéditos*, Zaragoza, IFC, 1978; RAMÓN Y CAJAL JUNQUERA, S., *Santiago Ramón y Cajal*, Zaragoza, CAI 100, 2000.

<sup>139</sup> «La historia de la civilización demuestra hasta la saciedad la esterilidad de la metafísica en sus reiterados esfuerzos por adivinar las leyes de la naturaleza. Con razón se ha dicho que el humano intelecto, de espaldas a la realidad y concentrado en sí mismo, es impotente para dilucidar los más sencillos rodajes de la máquina del mundo y de la vida», escribe Ramón y Cajal en *Reglas y consejos sobre investigación científica (Los tónicos de la voluntad)*, Madrid, 7.<sup>a</sup> ed., 1935, p. 18.



La vida humana no encierra un sentido metafísico, porque es llana y simplemente vida, igual que la de los otros seres animados. Además, la vida está regida por los mismos mecanismos químicos. Desde la primera célula hasta el cerebro humano hay una cadena de pasos que llamamos evolución. Ésta no ha terminado aún, lo cual nos hace abrigar la esperanza de que nuestro cerebro se perfeccionará aún más y llegará a controlar sus zonas oscuras que ahora proyectamos en forma de idealismos, fobias, ilusiones, etc. La religión de la nueva Humanidad, la Positivista, es la Ciencia. Para Cajal, la Ciencia se llama Neurología, la cual tiene por misión el conocimiento de los procesos mentales, para prevenirlos y modificarlos. Optimismo en la Ciencia, optimismo en la perfectibilidad humana y fe en el progreso de la Naturaleza forman la trinidad de creencias básicas de Ramón y Cajal. La Naturaleza obra por sí misma, y el hombre tiene el deber de colaborar con ella desvelando sus mecanismos internos. No hay lugar, por tanto, para la contemplación desinteresada de la Naturaleza. La verdad científica descubierta es para el hombre la verdad bella: «La verdad científica no es sino la belleza útil», escribe Ramón y Cajal<sup>140</sup>. El mejor homenaje que el hombre puede rendir a la Naturaleza es imitar su proceder, su acción incesante.

Puede resultar extraño leer en Cajal una profesión de fe tan tajante en el Positivismo como la que acabamos de ver. Sin embargo, Cajal no hace otra cosa que radicalizar el cambio de mentalidad que se había producido en España. Como llevamos dicho, la Restauración marcó definitivamente en España el paso de la mentalidad metafísica a la positivista<sup>141</sup>. Aunque era grande la huella dejada por la metafísica krausista entre las personas cultas de España, no pudo impedir que el positivismo rígido se extendiera entre muchos científicos. Quienes permanecieron más o menos fieles a la filosofía krausista buscaron fórmulas de concordia entre la razón y la experiencia, entre la filosofía idealista (metafísica) y la positivista. El resultado de esta búsqueda fue el surgimiento del movimiento cultural llamado «krauso-positivismo», que tuvo entre sus objetivos impulsar el estudio de las ciencias humanas, empezando por la Psicología fisiológica. Francisco Giner de los Ríos figura entre los introductores en España de la Psicología y de la Sociología, y fue uno de los primeros expositores de la Psicología fisiológica de Guillermo Wundt (1832-1920)<sup>142</sup>.

Aunque la filosofía de Krause era esencialmente metafísica, el filósofo alemán ya había destacado la importancia de la psicología para la funda-

---

<sup>140</sup> LORENZO, C., *o.c.*, p. 67.

<sup>141</sup> Para todo lo concerniente al Positivismo en España, cfr. NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, Tucar, 1975

<sup>142</sup> GINER DE LOS RÍOS, F., *Lecciones primarias de Psicología*, Madrid, 1874 y 1878 (2.<sup>a</sup> edic.). Si en la primera edición sigue fiel a los planteamientos de Krause, en la segunda recoge las aportaciones de la Antropología, de la Fisiología psicológica y de la Psicofísica.

mentación de la metafísica. Por esta razón, los krauso-positivistas no olvidan la metafísica, pero inciden más en los resultados experimentales que ofrecía la psicología científica<sup>143</sup>. Ramón y Cajal, una persona radical en todas sus facetas, mantuvo diferencias con el krausismo, pero se fue aproximando a los planteamientos de los krauso-positivistas. De hecho, Cajal leyó con interés las *Lecciones primarias de psicología* de Giner de los Ríos, y cuando Urbano González Serrano publicó la *Psicología fisiológica* (1886), Cajal ya estaba trabajando en su Laboratorio de investigaciones psicológicas y publica sus primeras hipótesis<sup>144</sup>.

Para explicar el auge que la Psicología científica tuvo en España a finales de siglo, hay que añadir a la labor de los krauso-positivistas la del neokantismo, que en España tuvo dos conocidos difusores: José del Perojo y Manuel de la Revilla. Con su criticismo, Kant había dejado a las ciencias empíricas en una situación insostenible, al afirmar que la mente humana no percibe lo que es, sino lo que la propia mente refiere a la naturaleza. ¿Había que resignarse a aceptar la incognoscibilidad de la mente? Esto planteaba a la Psicología un gran reto: explorar el mecanismo del conocimiento humano. Si Kant había señalado los límites del conocimiento humano (qué es conocer), quedaba aún por saber cómo conocemos, para lo cual era imprescindible la ayuda de la Psicología. Sin embargo, se tropezaba con una dificultad: Kant había definido a la Psicología como un saber puramente empírico, por lo que era incapaz de dar razón del «yo» y de la parte profunda que hay en el hombre. Los neo-kantianos, distanciándose del maestro, reconocieron a la Psicología el carácter de ciencia con su objeto propio de estudio, que no es otro que el hombre y sus facultades individuales y sociales. El conocimiento inductivo de dichas facultades muestra que el hombre se caracteriza por ser una *unidad* bio-psicológica de naturaleza *evolutiva*. En efecto, con la aplicación de la teoría spenceriana de la evolución, aceptada por una parte de los neo-kantianos, desaparece el dualismo antropológico (alma-cuerpo), y la filosofía pasa a desempeñar la función de «síntesis unificadora de los conocimientos científicos

---

<sup>143</sup> «En lo que están de acuerdo es en que ya no es posible plantear la reflexión filosófica de modo autosuficiente y autónomo, como solía ocurrir en los anteriores sistemas especulativos, sino que en adelante el certificado de validez y justificación de la función filosófica era menester conseguirlo a través de una íntima vinculación con el caminar del saber científico, sea en su punto de partida o en el de llegada». Cfr. NÚÑEZ, D., *o.c.*, p. 128.

<sup>144</sup> JIMÉNEZ GARCÍA, A., *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Diputación de Badajoz, 1996. José L. Abellán señala acerca de la obra de González Serrano: «Es importante la parte que en la obra dedica a la psicología cerebral y a la hipótesis de la localización de las facultades anímicas, haciéndose eco de los descubrimientos de la psicología experimental europea». Cfr. *Historia crítica*, Vol. 4, p. 525. El renacimiento científico que se inicia en España hacia 1875 no se debe a la ILE. Cajal, Menéndez Pelayo, Hinojosa, Ribera, San Martín, Ferrán, Turró, Olóriz, etc. se formaron al margen de la ILE, aunque ésta fue la que después encauzó el movimiento regenerador que englobó a institucionistas y a personas que no compartían todos sus planteamientos. En este sentido, el Centro de Estudios Históricos fue un ejemplo de colaboración.

particulares, elaborada a partir de sus constantes aportaciones», a modo de una «metafísica inductiva»<sup>145</sup>. De esta forma, experiencia y razón, ciencia empírica y filosofía quedan unidas formando un todo superior.

El reto que se había planteado Ramón y Cajal consistía en llegar a saber cómo conocemos, es decir, desvelar el arcano del pensamiento y de la voluntad. Cajal desechó la vía kantiana porque llevaba a un camino sin salida, aunque el agnosticismo kantiano respecto de lo trascendente pesó en la vida de Cajal más de lo que parece. En cambio, la vía evolucionista de Spencer abría una perspectiva interesante al afirmar la sujeción de todo lo existente al mismo principio evolutivo y a sus leyes. En virtud de esa ley se puede llegar a saber qué es el pensamiento si descubrimos cómo se ha ido formando. Así pues, la psicología fisiológica abandona el camino de la psicología tradicional, centrado en los problemas de la conducta y de la introspección, y se dirige hacia la base fisiológica del hombre. Según Cajal, la morfología neuronal era el camino adecuado para descubrir cómo funciona nuestro cerebro y cómo se ha ido formando.

Comenta Helio Carpintero que la investigación histológica condujo a Cajal al establecimiento de una teoría neuronal del sistema nervioso, donde unidades discretas, las neuronas, entran en contacto entre sí por contigüidad, y se hallan acompañadas de células de la glía. En 1888, sus hallazgos mostraban que había terminaciones libres de las neuritas, y que por tanto el sistema no consistía en una retícula o malla; en suma, que dominaba en el mismo la discontinuidad, en lugar de la continuidad, como se había venido creyendo generalmente. En las notas que fue redactando acerca de sus trabajos y su quehacer de científico, anota que en aquel año había llegado al fin a la «nueva verdad», y junto a otros principios anatómicos y fisiológicos, escribe: «excluida la continuidad substancial entre célula y célula, se impone la opinión de que el impulso nervioso se transmite por contacto...»<sup>146</sup>.

#### b) *El hombre*

La respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?, escribe Cajal, nos la dan los «hechos». «La vida humana es primaria e indefectiblemente un concepto biológico, naturalista, materialista; eso sí, que quiere elevarse a un nivel superior»<sup>147</sup>. Como individuo, el hombre se explica desde la espe-

---

<sup>145</sup> NÚÑEZ, D., *o.c.*, p. 108.

<sup>146</sup> CARPINTERO, H., *Historia de la psicología en España*, Madrid, Eudema, 1994, p. 154.

<sup>147</sup> Sin abandonar el positivismo, Cajal conjuga el positivismo con el reconocimiento de las diferencias que separan al hombre de los demás seres vivos: «La Ciencia... tiene una gran misión que cumplir... Consiste en... inculcar que el hombre no es un ángel caído y degradado, sino un simio degenerado y ennoblecido que aspira a ser ángel y desea perder los colmillos de la crueldad y las uñas del fanatismo...», en LORENZO, C., *o.c.*, pp. 79-80.

cie a la que pertenece; y como persona, el hombre es el ser más evolucionado del reino animal, gracias al desarrollo que ha alcanzado su cerebro.

La tradición ha explicado al hombre como una dualidad de principios: el material y el espiritual. Don Santiago acepta esta explicación, pero a condición de que se tenga en cuenta lo que de apariencia y de verdad encierra esta teoría. Por una parte, el hombre crea ideas, tiene sentimientos morales y aspiraciones espirituales; pero, también es cierto que el soporte de esa supuesta vida autónoma es enteramente material. Existe una interacción de lo material en lo moral-ideal-espiritual, y de estos en lo material, pero sin salirse nunca del biologismo en que estamos instalados. Lo que llamamos «mundo espiritual», cultura, en definitiva, es la forma superior que ha alcanzado el hombre por obra del evolucionismo general. Lo espiritual-moral no está fuera de la Naturaleza, pero tampoco se puede decir que el biologismo animal exprese la auténtica forma de ser del hombre. Al revés, sin salirse de la Naturaleza el hombre supera su biologismo animal a medida que adquiere formas evolutivas de naturaleza intelectual. Por eso, para Cajal el hombre «está más cerca de la idea socrática y kantiana del hombre como ser perfectible, que del escepticismo sofista o del pensamiento roussoniano»<sup>148</sup>.

Ramón y Cajal es optimista en el poder de la Ciencia para eliminar los males presentes que aquejan al hombre, empezando por el peor de todos: la ignorancia. Según él, los humanos arrastramos aún los atavismos ancestrales que actúan sobre nuestro cerebro como si se tratase de un determinismo biológico. Pero, Cajal cree que llegará un día en que el hombre pueda vencer a la misma muerte. Todo es cuestión de voluntad, de trabajo continuado sobre nuestro cerebro, en el que la Naturaleza ha depositado la dirección del Progreso. Por su moldeabilidad, el cerebro puede ser educado, y con la educación se puede ampliar su capacidad cognoscitiva y emancipadora. De hecho, la Humanidad ha vencido ya, de alguna manera, a la muerte convirtiéndola en instrumento de progreso:

«Surgido precozmente en el hombre primitivo, el terror del no ser ha sido el mejor instrumento del progreso. *El ha modelado la mano, complicado el cerebro* y labrado esas admirables herramientas de defensa, exploración y trabajo que, para Bergson, representan la característica de la racionalidad<sup>149</sup>.»

Carlos Lorenzo ve en la idea cajaliana de trabajo humano la fusión del «liberalismo progresista, con la visión socialista-utópica, del ser humano»:

«Tiempos vendrán en que la ciencia ilumine las conciencias, eleve los corazones... desterrado el culto fetichista del capital... El Cosmos trabaje por nosotros fabricando mercancías a precios irrisorios... el ingeniero del porvenir elabore sin el concurso de la tierra el gluten, la fécula, la albúmi-

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>149</sup> RAMÓN Y CAJAL, S., *Charlas de café*, Austral, Madrid, pp. 105-106.

Jorge M. Ayala

na, el azúcar y la grasa, utilizando la fuerza viva de los rayos solares... el ocio bien ganado... redimidos por solidaridad y el amor... ¡Soberbio y alentador ideal... creamos en él... porque... sólo es realizado lo enérgicamente creído y esperado<sup>150</sup>!»

Según Ramón y Cajal, la ciencia se está mostrando como el medio humano más eficaz contra los males presentes. Ahora bien, aquella no debe funcionar a su aire ni servir a intereses particulares, sino que ha de ser puesta al servicio de la Humanidad. Sólo así se hará realidad el ideal de Hombre al que apunta la evolución general. Por esto pide Cajal que tengamos fe en la Ciencia, porque la fe es el motor de la vida. El ideal nos saca de la inercia al estancamiento. Las dos palancas del progreso humano son el ideal y la voluntad. Los españoles, escribe Cajal, contamos con la obra que mejor ha plasmado la fuerza del ideal en la vida humana: «... el quijotismo... simboliza el culto ferviente a un alto ideal de conducta, la voluntad obstinadamente orientada hacia la luz y la felicidad colectiva»<sup>151</sup>.

Don Quijote es la «personificación más exquisita del individualismo y de la abnegación sublime... Don Quijote... siente hacia la especie esa pasión generosa y desbordante de los grandes iniciadores religiosos... Por eso:

«El quijotismo... depurado... de la locura... tiene, pues, en España ancho acampo en que ejercitarse. Rescatar las almas encantadas en la tenebrosa cueva del error; explorar y explotar, con altas miras nacionales, las inagotables riquezas del suelo y del subsuelo; descuajar y convertir en ameno y productible jardín la impenetrable selva de la Naturaleza... modelar y corregir, con el buril de intensa cultura, nuestro propio cerebro, para que en todas las esferas de la humana actividad rinda copiosa mies de ideas nuevas y de invenciones provechosas al aumento y prosperidad de la vida»<sup>152</sup>.

La pregunta por el hombre nos lleva a una nueva pregunta: ¿el hombre «quijote», el científico y luchador contra la adversidad, nace o se hace? Don Santiago responde categóricamente desde su propia experiencia: «Toda obra grande resulta de una pasión al servicio de una idea»; y en España «más que escasez de medios, hay miseria de voluntad»<sup>153</sup>. En un trabajo enviado al Congreso Internacional de Medicina celebrado en Roma el año 1894, Cajal expone que el «ingenio» depende de las conexiones nerviosas:

---

<sup>150</sup> Prólogo a «Evolución superorgánica», de Enrique Lluria, en LORENZO, C., *o.c.*, p. 92.

<sup>151</sup> «Psicología de Don Quijote y el quijotismo». Discurso en el Colegio Médico de San Carlos, el 9 de mayo de 1905. Don Santiago proclama la consigna de una tercera salida de Don Quijote a los caminos de la historia: «orientar las voluntades hacia un fin común, la prosperidad de la vieja Hispania». Estos párrafos están fechados unos pocos meses antes de morir, en 1934.

<sup>152</sup> Cfr. LORENZO, C., *o.c.*, p. 88, n. 48.

<sup>153</sup> RAMÓN Y CAJAL, S., *Los tónicos de la voluntad*, Austral Madrid, 1963. Esta obra es la misma que *Reglas y consejos sobre la investigación científica*, que lleva por subtítulo: «Los tónicos de la voluntad». Cajal escribe esta obra teniendo presente los fallos que presenta la investigación en España.

«... la excelencia intelectual y sus más notables expresiones, el genio y talento, no dependen de la talla o del caudal de las neuronas cerebrales, sino de la copiosidad de los apéndices de conexión o, en otros términos, de la complejidad de las vías de asociación a cortas y a largas distancias<sup>154</sup>.»

Cajal estaba convencido de que las conexiones nerviosas pueden mejorarse por medio del esfuerzo personal. La voluntad es la que dirige a la inteligencia, pero siempre y cuando la voluntad se atenga a unos cuantos principios de acción, entre ellos la «independencia de criterio hasta la rebeldía», la «osadía crítica», la «perseverancia», la «atención», etc.<sup>155</sup>. El cerebro es materia plástica y evoluciona anatómica y dinámicamente, adaptándose progresivamente al problema o materia de la atención:

«Cuanto más reflexiono sobre el problema de la educación, más me persuado de que el cerebro humano no está construido para ajustarse a los libros, sino a las cosas... el niño retiene y comprende mal, porque la atención, mordiente o fijador de la idea, no obró con el vivo resplandor de la percepción directa, sino con el pálido clamor de los símbolos y de las fórmulas abstractas... el concepto... provocado por las desvaídas y mutiladas descripciones de los textos o de los profesores... (cuando) la máquina cerebral trabaja con ecos y sombras... así salen de falsas, entecas e incoloras sus construcciones<sup>156</sup>.»

Entre lo psicológico y lo material existe correspondencia total, escribe Cajal. El lado positivo de esta tesis estriba en que, al quedar todo sometido a las leyes naturales, permanece viva la esperanza de que la ciencia llegue a escudriñar plenamente el funcionamiento del psiquismo humano y de la conducta; el lado negativo del positivismo estriba en su incapacidad para explicar aquellas zonas de la personalidad que las nuevas teorías psicoanalíticas estaban descubriendo como reales aunque pertenecientes al ámbito de lo irracional: el inconsciente, los sueños, etc. ¿Somos seres libres, seres determinados o seres irracionales? Para Cajal el hombre es un ser dotado de conciencia y de voluntad, por lo que no puede imaginar al hombre sometido a fuerzas inconscientes<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> RAMÓN Y CAJAL, S., «Histología. Consideraciones generales sobre la morfología de la célula nerviosa», en *La Veterinaria Española*, 20 de julio de 1894, n.º 1320.

<sup>155</sup> *Los tónicos...*, o.c., cap. III «Cualidades de orden moral que debe poseer el investigador», y cap. V «Enfermedades de la voluntad».

<sup>156</sup> RAMÓN Y CAJAL, S., «Cuentas de vacaciones» (Narraciones pseudocientíficas), Madrid, 1885-86. Cfr. Carlos LORENZO, o.c., 98.

<sup>157</sup> Ramón y Cajal mantiene una perspectiva diametralmente opuesta a la freudiana, porque el aragonés no acepta la existencia de una parte inconsciente de la personalidad. En su opinión, el inconsciente es un «barbecho cerebral» y una reserva de imágenes. Cajal publicó en 1908 «Las teorías sobre los sueños» [*Cajal. Revista de Medicina y Cirugía de la Facultad de Medicina de Madrid*, N.º 14 y 15]. Parece ser que Cajal no cambió de opinión sobre los sueños, aunque este tema le preocupó y escribió notas que se han perdido. No entramos en la exposición de las bases histofisiológicas de la psicología, que constituyen el fundamento

c) *La religión*

Don Santiago expuso en muchas ocasiones cuál era su postura acerca de las cuestiones metafísicas y religiosas, oscilando entre el deísmo unas veces, el panteísmo otras, y en no pocas también mostrando un talante agnóstico. Según Cajal, tanto la personalidad como el sentimiento religioso dependen de distintos modos de asociación celular en el cerebro. Nuestra «sugestiones», escribe Cajal, son debidas al actual estado de desarrollo evolutivo del sistema nervioso. La mayoría de los mitos, dice, nacieron en épocas prehistóricas y miles de años de fe ciega en lo sobrenatural parecen haber creado en el cerebro un «ganglio» religioso. Cajal no especifica si este ganglio ha existido siempre o es un producto cultural.

La ciencia como tal no tiene por qué plantearse los temas básicos de la religión, como son el problema del mal y de la inmortalidad del alma humana. Cajal sí se los planteó, incluso en unos términos que dejan el problema abierto a soluciones que no son del todo positivistas. Así lo interpreta Pedro Laín Entralgo, gran conocedor y admirador de la obra de Cajal, de cuyo teísmo escribe lo siguiente:

«Quede intacto el problema de la existencia de Dios, cuya realidad entendió Cajal, según sus propios textos, de un modo más deísta unas veces y más panenteísta otras<sup>158</sup>.»

En cuanto al problema de la inmortalidad del alma, Laín Entralgo afirma que Cajal «creía en la existencia de un alma inmortal y, en consecuencia, espiritual; su afirmación es paladina». Ahora bien, en tanto que investigador creía en la posibilidad de una explicación puramente científica (materialista) de todas las manifestaciones del progreso humano. De hecho, escribe Laín, «ni una sola vez habla de la realidad del alma en sus escritos neurohistológicos y neurofisiológicos». Indudablemente, existe en Cajal «una especie de grave aporía intelectual» al tener que compaginar la creencia en lo espiritual con los resultados del análisis biofísico y bioquímico.

Laín Entralgo destaca un fragmento de una importante obra escrita al final de la vida de Cajal, en la que «expone sumariamente los varios modos en que se manifiesta la unidad de la célula nerviosa: unidad morfológica, genética, funcional, regenerativa... Todo va muy bien hasta que surge el problema de la unidad funcional»<sup>159</sup>. Laín Entralgo concluye con estas palabras:

---

científico de la visión naturalista de la antropología de Ramón y Cajal. El libro más importante de Cajal lleva el título de *Histología del sistema nervioso del hombre y los vertebrados*. Ed. española, 197-1904; ed. francesa, muy ampliada, 1909-1911. Cfr. LORENZO, C., *o.c.*, pp. 102-110.

<sup>158</sup> LAÍN ENTRALGO, P., *Saber leer*, 51 (1992), p. 9.

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 9.

«Cajal, el Cajal de la plena y definitiva madurez, intuía la necesidad de integrar la unidad morfológica y trófica de la neurona en otra unidad de orden superior; ésa en cuya conceptuación estaba trabajando por aquellos años el filósofo Whitehead, será luego más acabada y rigurosamente elaborada, desde sus propios presupuestos intelectuales, por el también filósofo Zubiri, y temáticamente ha sido utilizada por mí (*“Cuerpo y alma”*) para ofrecer una solución científica y filosóficamente razonable al secular problema cuerpo-alma o mente-cerebro: la unidad dinámica de la estructura, en tanto que básico modo de ser de las realidades físicas, comprendía entre ellas la del cerebro y el cuerpo humanos. En los distintos niveles del mundo viviente a que tradicionalmente ha sido atribuida el alma —alma vegetativa, alma animal o sensitiva, alma racional o humana—, sólo viendo la realidad de cada uno de ellos como una estructura específicamente cualificada y evolutivamente originada, esto es, sólo situando la serie ascendente de todas estas estructuras dentro del marco conceptual de un evolucionismo de nuevo cuño, capaz de asumir el puramente biológico, sólo así podrán ser entendidas esas hipotéticas «almas» según las exigencias del pensamiento científico y filosófico del nuestro siglo. ¿Aceptaría Cajal, si hoy viviese, este modo de ser materialista, tan distinto del que prevaleció en los siglos XVIII y XIX, y tan compatible con una concepción radicalmente agnóstica y secularizada del universo como con una visión del cosmos esencialmente cristiana<sup>160</sup>?»

*d) Cajal y la ciencia española*

No queremos concluir esta exposición sin destacar el carácter emblemático que representa el nombre de Santiago Ramón y Cajal para la Ciencia Española. El patriotismo crítico y operativo de Cajal que hemos denominado «quijotismo de la ciencia», es anterior a la crisis de 1898. En su discurso de ingreso en la Real Academia de las Ciencias, del cual saldrá el libro *Reglas y consejos para la investigación científica*, Cajal ataca de frente la cuestión que en 1876 había dado lugar a la famosa «polémica de la ciencia española»: la razón por la cual fue tan escasa nuestra contribución a la génesis y el desarrollo de la ciencia moderna. «España, concluye, no es un país degenerado, sino ineducado», y «la causa culminante de ese retardo nuestro no es otro que el enquistamiento espiritual de los españoles».

Don Santiago fue un hombre de gran voluntad, capaz de superar la falta de medios materiales con la entrega de su vida a la investigación hasta los sacrificios más dolorosos. Para erradicar de los jóvenes españoles el complejo de «inferioridad» intelectual que sentían para la investigación científica respecto de los jóvenes de otros países, Cajal no dudó en ponerse a sí mismo como un ejemplo en donde la voluntad había suplido la falta de medios.

Ramón y Cajal entendía el movimiento «regeneracionista» de España, como un proceso de nivelación con la Ciencia europea y de aumento del

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 9.



«caudal de las ideas españolas circulantes por el mundo». Los pueblos son grandes por sus aportaciones morales, espirituales, estéticas a la Humanidad.

«Hoy más que nunca urge un supremo llamamiento al heroísmo del pensar hondo y del esfuerzo viril. Me dirijo a vosotros, los jóvenes, los hombres del mañana. En estos últimos luctuosos tiempos, la patria se ha achicado: pero vosotros debéis decir: *A patria chica, alma grande.*» (Discurso pronunciado por Cajal con motivo del homenaje que le tributó la universidad de Madrid).

Un escritor español muy admirado por don Santiago fue el médico navarro Juan Huarte de San Juan, autor de *Examen de ingenios* (1575). Este médico fue un decidido impulsor del método empírico en Medicina, porque los humanos somos seres naturales y, como tales, estamos sujetos a las leyes de la Naturaleza. Huarte explica el temperamento de las personas a partir de la combinación de las cuatro calidades: calor, frío, humedad y sequedad. En el Proemio a su magna obra, el médico navarro le cuenta al rey Felipe II la preocupación que siente por la educación de sus súbditos: «Todos los filósofos antiguos hallaron por experiencia que donde no hay naturaleza que disponga al hombre a saber, por demás es trabajar en las reglas del arte. Pero ninguno ha dicho con distinción ni claridad qué naturaleza es la que hace al hombre hábil para una ciencia y para otra incapaz, ni cuántas diferencias de ingenio se hallan en la especie humana ni qué artes y ciencias responden a cada uno en particular, ni con qué señales se habían de conocer que era lo más importante»<sup>161</sup>.

El médico aragonés no tuvo un concepto tan «tiránico» de Naturaleza como el del médico navarro, porque, si bien es cierto que el hombre es naturaleza (determinismo), también es cierto que el hombre es voluntad (autonomía y autorrealización). No obstante, hay algo en común entre estos dos insignes médicos españoles: su preocupación social, sintetizada en el interés por extender a toda la población el bien de la educación; pero, una educación con base científica, metódica, rigurosa. Huarte de San Juan escribe al rey de España en estos términos: «De lo cual entenderá vuestra Majestad cuánto importa a la república que haya esta elección y examen de los ingenios para las ciencia...»<sup>162</sup>. Por su parte, Ramón y Cajal señala el deber que tiene el Estado de fomentar la educación y la investigación:

«La prosperidad duradera de las naciones es obra de la ciencia y sus múltiples aplicaciones al fomento de la vida y de los intereses materiales. De esta indiscutible verdad síguese la obligación inexcusable del Estado de estimular y promover la cultura, desarrollando una política científica, enca-

---

<sup>161</sup> HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios*, Edic. de G. Serés, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 153-54.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 155.

minada a generalizar la instrucción y a beneficiar en provecho común todos los talentos útiles y fecundos brotados en el seno de la raza<sup>163</sup>.»

RAFAEL SALILLAS PANZANO (1854-1923)

Los años de la Restauración coinciden con la época del desarrollo de la mentalidad positivista en España, la cual abarca desde la Biología hasta las Ciencias Humanas, especialmente la Psicología experimental, la Psiquiatría, la Psicología, la Antropología física, cultural y criminal, y la Sociología. Rafael Salillas es un destacado representante de la Antropología criminal<sup>164</sup>. Actualmente está en desuso la denominación Antropología criminal, habiendo sido sustituida por la de Criminología, una rama del Derecho que estudia todo lo relacionado con el crimen. Hasta principios del siglo xx, esta materia era considerada parte de la Antropología social, porque su objeto era el estudio de un tipo particular de hombres, tanto desde el punto de vista físico como desde el punto de vista social y cultural que les hacen distintos de los demás: los criminales o delinquentes, sobre todo los llamados «comunes»<sup>165</sup>.

Rafael Salillas pone el origen de la Antropología criminal en la literatura picaresca española, la cual recoge el comportamiento de la sociedad criminal de la época. A esta literatura hay que añadir algunas obras de Juan

---

<sup>163</sup> RAMÓN Y CAJAL, S., *Reglas y consejos sobre Investigación científica (Los tónicos de la voluntad)*, 7ª edic., Madrid, 1935, p. 227.

<sup>164</sup> Rafael Salillas Panzano nació en Angüés (Huesca) el 26 de marzo de 1854, hijo de Ramón Salillas, comandante del ejército español, y de María Panzano. Realizó los estudios bachillerato en Huesca, teniendo como condiscípulo a Ramón y Cajal. Hizo luego la carrera de Medicina en Zaragoza y Madrid. Ejerció en Huesca, ciudad de la que también fue alcalde. En 1880 ingresa en la Dirección General de Prisiones, en donde entró en contacto con Luis Simarro Lacambra (1851-1921). Colabora en el diario *El Liberal* de Madrid y en la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, en donde comienza a exponer la triste realidad del sistema penal español. De estos artículos salió su libro *La vida penal en España* (1888), alabado por César Lombroso. Colabora con Álvarez Taladriz en la fundación de la *Revista de Antropología y Ciencias Médico Legales*, reconocida internacionalmente. El año 1896 publica *El delincuente español: el lenguaje*, una obra con claro tinte sociológico, a la que siguió en 1898 *El delincuente español: Hampa*. Salillas ha abierto un camino nuevo en el estudio del delincuente: el nomadismo. Impartió clases en el Ateneo de Madrid, en la Escuela de criminología y en la cátedra de Filosofía del Derecho de la universidad de Madrid, regentada por Francisco Giner de los Ríos. En 1901 publicó una obra-compendio de su teoría antropológica: *La teoría básica bio-sociológica*. En 1906 era nombrado presidente honorario del VI Congreso Internacional de Antropología Criminal celebrado en Turín. Salillas consiguió la creación una *Escuela Española de Criminología*, a la que imprimió un fuerte carácter científico. En 1908 fue vicepresidente de la cuarta sección del Congreso de la Asociación Española para el Progreso de la Ciencia, celebrado en Zaragoza. Fue dos veces diputado al Parlamento por el partido radical, y escribió una obra literaria: *Las dos ideas*, drama en tres actos, que se estrenó en el Teatro Español de Madrid el año 1884. Falleció el 22 de mayo de 1923.

<sup>165</sup> CARO BAROJA, J., *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, CSIC, Madrid, 1985, pp. 245 ss.

Huarte de San Juan, de Mateo Alemán, de Cervantes y de Quevedo, en las cuales hay abundantes observaciones sobre los delinquentes. Esta afirmación de Salillas es más fruto de su «nacionalismo radical» que de su convencimiento, porque en las literaturas de otros países se encuentran también informaciones sobre los delinquentes. Lo que pretendía Salillas con esta afirmación era dignificar la Ciencia Española. Según él, la literatura picaresca española era una prueba de la aportación española a la Ciencia.

La novedad de la teoría criminalista de Salillas radica en el establecimiento del concepto de «pobreza» como punto de partida de la delincuencia. No se trata de evidenciar una observación empírica que está al alcance de cualquiera, sino de profundizar en los factores fisiológicos y sociológicos que lleva consigo la pobreza. «La teoría criminológica de Salillas es una teoría sobre la nutrición donde se entrecruzan conceptos demográficos, como nomadismo y sedentarismo con otros referentes a evolución, degeneración, atavismo, herencia, todos ellos definidos bajo una idea común: la nutrición del individuo. Nos encontramos con un compendio teórico nuevo que se aleja de las corrientes ideológicas tradicionales de la antropología criminal, a la que pretende remodelar dándole un nuevo carácter, dirigido más hacia una vertiente sociológica que morfológica, pero sin abandonar el espíritu propio y característico de la Escuela Italiana: la definición del delincente»<sup>166</sup>.

La pobreza, como carencia alimentaria, es la responsable de la existencia del delincente por la relación directa que existe: «La evolución de la personalidad es la propia evolución de la nutrición»<sup>167</sup>. Mediante el control de los alimentos, el medio condiciona el comportamiento humano, dando lugar a dos tipos de comportamientos demográficos: sedentarismo y nomadismo. El primero corresponde a una situación de abundancia de alimentos, y el segundo es debido a la falta de los mismos. Según Salillas, lo importante en uno y otro caso es que la dinámica nutricional es la responsable de establecer características sociológicas, psicológicas y anatomofisiológicas propias, capaces de definirlos antropológicamente.

---

<sup>166</sup> La Escuela Antropológica Italiana, tiene su origen en los conceptos antropológicos que sobre el delincuente estableció Cesare Lombroso en su obra *L'Uomo delinquente* (1876), modificada en posteriores ediciones. El profesor de Biología, Andrés GALERA GÓMEZ, ha estudiado la Antropología criminal de Rafael Salillas. Citamos los estudios principales de este autor que hemos tenido en cuenta en nuestra exposición: «Rafael Salillas: medio siglo de antropología criminal en España», en *Llull*, 9 (1986), pp. 81-104; *Ciencia y delincuencia. El determinismo antropológico en la España del siglo XIX*, CSIC, Sevilla, 1991; «La antropología criminal en España: su proceso de asimilación y evolución», en *Asclepio*, XXXIX, 1 (1987), pp. 273-289; «La antropología criminal española del fin de siglo», en *Investigaciones psicológicas*, 4 (1987), pp. 155-161; «Acracia y antropología criminal: ciencia y revolución social decimonónica», en *Asclepio* 2 (1988), pp. 247-266. La profesora María D. FERNÁNDEZ, publicó en la universidad de Santiago de Compostela su tesis doctoral sobre *El pensamiento penitenciario y criminológico de Rafael Salillas*.

<sup>167</sup> SALILLAS, R., *El delincuente español: Hampa*, nota 37, p. XII.

Tras establecer las dos divisiones demográficas, Salillas analiza el vínculo de unión entre alimentación de los individuos y la existencia de rasgos morfológicos, y el comportamiento social del delincente. La carencia del necesario alimento en la etapa de desarrollo de la persona provoca un estado de degeneración orgánica que influye en la constitución morfológica y en el comportamiento de esa persona. En este sentido, el delincente habría que englobarlo en la categoría de los nómadas (la búsqueda de alimentos provoca el delito), pero no es al elemento externo a lo que se refiere Salillas, sino a la alteración interna que sufre el organismo de la persona que carece de alimentos, causa de ese tipo humano original llamado «delincente». Las deficiencias de alimentación se traducen en una alteración en los procesos anabólicos del organismo, que en individuos en estado de crecimiento originan alteraciones morfológicas constitutivas de un proceso de degeneración. Surge así el delincente innato, fruto de esa degeneración interna provocada por la falta de alimento. Un ejemplo de esto es el «cretinismo». Salillas no recurre a la terminología tradicional usada en este campo, como atavismo, herencia, degeneración o epilepsia, pero tampoco se aparta del espíritu positivista que la origina; Salillas trata de dar a esos conceptos una orientación nueva integrándolos en un cuerpo teórico diferente y que desborda el ámbito del delito: la nutrición como base del comportamiento social. Así, frente al concepto de «degeneración» como desorden genético (anormalidad hereditaria) que conduce a la extinción de la especie en el curso de pocas generaciones (Darwin, Comte y Lombroso), Salillas ofrece un concepto de alteración de desarrollo basado en una insuficiencia nutritiva que tiene como causa los influjos alimentarios y las condiciones nutricias del medio. El propio Lombroso, a pesar de no coincidir en este punto con Salillas, valoró positivamente la exposición que hace el antropólogo aragonés en *El delincente español: Hampha*, y trató de que fuera traducido al italiano.

Sobre la degeneración como cualidad específica del delincente, Salillas evolucionó teóricamente desde una posición tradicional que considera la delincuencia como alteración genética, a otra posición más sociológica, en la que la delincuencia responde a un proceso de alteración nutritiva. La teoría del «criminal nato» de Lombroso se enmarca dentro de la primera posición: los delincentes, entre los que hay que incluir otros tipos de «degenerados», como los alcohólicos y los locos, son efecto de una regresión evolutiva. Según Salillas, existe en la especie humana una evolución progresiva y otra regresiva. La segunda es objeto de la Antropología criminal, y debe ser controlada para salvaguardar la especie humana. Pero, ¿cómo se sabe que estamos ante un estado degenerativo, hereditario y no ante un caso aislado de acción delictiva? Salillas es muy crítico en este punto con las valoraciones poco sistemáticas que ofrecen algunos criminalistas sobre los grupos y subgrupos étnicos. El antropólogo aragonés integra el concepto de delincuencia en el contexto general de la evolución, de donde aquél surge como un proceso regresivo. El delincente es la expre-

sión del pasado, lo que fuimos y lo que nunca debemos volver a ser<sup>168</sup>. En este sentido, Salillas explica el carácter hereditario de la degeneración como un estado anómalo producido por la detención del desarrollo en el individuo. Éste sigue intrauterinamente un proceso similar al que sigue la especie humana en su evolución. Si el niño detiene su desarrollo en un determinado momento de su vida, poseerá sólo los caracteres propios del momento evolutivo en el que se produjo la interrupción. «Así es posible interpretar la degeneración como un conjunto de anomalías o aberraciones atávicas, que corresponderán con signos antropológicos propios de etapas evolutivas anteriores al devenir del hombre como *Homo sapiens*»<sup>169</sup>.

Un aspecto novedoso de la teoría de Salillas se refiere al mecanismo de la transmisión hereditaria. El antropólogo aragonés piensa que existen caracteres innatos degenerados. De la misma manera que el aspecto morfológico del individuo pasa por sucesivas etapas de evolución, así también su material cromosómico sufre un proceso análogo acorde con la expresión fenotípica que representa. Cada etapa evolutiva tendrá una expresión genética propia, que sería la que acompañase al estado morfológico en ese momento; y sería definitiva si se produjese la detención del desarrollo. A esa transmisión genética de caracteres innatos (patrimonio genético de la especie), Salillas añade una transmisión de caracteres adquiridos que tienen significación exclusiva en el material genético del individuo (patrimonio genético individual).

Salillas establece tres causas capaces de provocar alteraciones genéticas responsables de la aparición de caracteres degenerados: déficit de desarrollo, déficit de contenido y déficit de involución. Entiende por déficit cualquier alteración genética vinculada a aspectos psicológicos, de inmadurez y senectud. En este punto, lo importante de la teoría de Salillas es que permite explicar la existencia de una forma de degeneración no vinculada con la secuencia evolutiva, y, por tanto, pone en cuestión la idea del proceso regresivo. «Lo cual es un dato significativo, pues representa un alejamiento de los argumentos tradicionales de la antropología criminal, lo que sitúa el pensamiento antropológico de Salillas dentro de un positivismo sociológico del que posiblemente sea uno de los más claros exponentes»<sup>170</sup>.

Rafael Salillas fue en España el alma de la Escuela de Criminología, fundada en 1903, a la que pertenecieron Félix de Aramburu, Federico Olóriz, Manuel Antón, Luis Simarro y Manuel B. Cossío. Su pensamiento antropológico discurrió entre el positivismo y la sociología o «positivismo

---

<sup>168</sup> GALERA, A., «Rafael Salillas: medio siglo de antropología criminal española», *o.c.*, p. 99.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 101.

sociológico». Salillas se distinguió por su crítica reformista encaminada a dotar a la Criminología de base científica adecuada<sup>171</sup>.

#### ODÓN DE BUEN Y DEL COS (1863-1945)

La falta de una biografía adecuada sobre este científico aragonés, ha hecho que su nombre se haya diluido en la neblina del olvido<sup>172</sup>. Tras obtener la Licencia en Historia Natural, tuvo la suerte de ser elegido para llevar a cabo diversos experimentos oceanográficos, habiendo obtenido en los mismos resultados espectaculares. Descubrió un pez góbido y dos variedades de isópodos, que recibieron respectivamente los nombres de *Odondebuenia balearica*, *Porcilio Bueni* y *Metapontus Bueni*. De 1889 a 1911 ocupó la cátedra de Zoología y Botánica de la universidad de Barcelona, pasando a continuación a la Universidad Complutense.

Ideológicamente, Odón de Buen fue salmeroniano, es decir, republicano en política y positivista spenceriano en ciencia. Durante su estancia en Barcelona, además de catedrático fue concejal del Ayuntamiento y defensor, junto con Ramón y Cajal, de la Escuela Moderna. Como científico su actividad estuvo ligada a los estudios oceanográficos: trazó cartas de pesca, analizó corrientes, la fauna y la flora mediterráneas, corrigió las cartas náuticas, determinó las migraciones de las especies, observó la contaminación por el petróleo y puso en funcionamiento varios laboratorios oceanográficos (Vigo, Las Palmas, Málaga, Palma de Mallorca, etc.). Sus obras escritas sobre geobotánica son numerosas, y lo mismo hay que decir de sus trabajos sobre oceanografía<sup>173</sup>.

En relación con el pensamiento filosófico, Odón de Buen es considerado uno de los principales introductores del darwinismo en España<sup>174</sup>. Este dato sobrepasa lo meramente histórico debido a las luchas ideológicas que las ideas de Darwin originaron en España a finales del siglo XIX. Odón tomó parte activa en la defensa de la teoría evolucionista. A juicio del científico aragonés, a mediados del siglo XIX había tenido seguidores en España la teoría transformista<sup>175</sup>, pero gracias a la libertad de expresión

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 101. Cfr. NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva en España*, Madrid, UAM, 1975, p. 143 ss.

<sup>172</sup> Nació en Zuera (Zaragoza) el año 1863, en el seno de una humilde familia. El padre era sastre. Descubiertas tempranamente sus cualidades intelectuales, el Municipio le otorgó una beca para estudiar el bachillerato, y la carrera universitaria en Zaragoza y Madrid. Al inicio de la guerra civil se encontraba en Mallorca y fue hecho prisionero. Tras ser canjeado por los hermanos Primo de Rivera, se refugió en México, donde falleció en 1945.

<sup>173</sup> *Resumen de las lecciones orales sobre Geología*, Barcelona, 1906; *Memorias del Instituto Español de Oceanografía: organización y labor efectuada por el Dr. Odón de Buen*, Madrid, 1932.

<sup>174</sup> DARWIN, Ch., *Sobre el origen de las especies a base de la selección natural*, 1858.

<sup>175</sup> BUEN, O., «Las ciencias naturales en España y América», en *Historia Natural*, 2 vols., Barcelona, s.f., p. 122.

reinante durante el sexenio revolucionario (1868-74), el darwinismo se propagó rápidamente. Algunas cuestiones que hasta entonces no habían podido ser tratadas en público, pudieron ser discutidas en los ateneos. El evolucionismo fue una de las ideas que más dio que hablar por parte de defensores y detractores. En esos años se produce una verdadera avalancha bibliográfica sobre el darwinismo<sup>176</sup>. La discusión sobre el evolucionismo se acentuó tras la publicación de la otra obra de Darwin: *Descendencia del hombre y selección en relación con el sexo* (1871). El viejo tema de la lucha entre ciencia y religión volvió resurgir con fuerza.

Odón de Buen evolucionó en sus ideas como muchos españoles formados en el krausismo: desde el Monismo panteísta y metafísico a un Monismo positivo spenceriano y haeckeleriano. Por su edad, Odón se formó intelectualmente en el Monismo positivo, ampliamente divulgado a raíz del triunfo de la Gloriosa (1868) y cultivado durante la Restauración<sup>177</sup>. Este Monismo era una radicalización del evolucionismo darwinista, pues mientras éste subordinaba la evolución a dos factores: la selección de los fuertes y la selección sexual, tanto Herbert Spencer como Ernesto Haeckel proponían un evolucionismo mecánico y universal, que abarca desde los átomos a la vida del hombre. La diferencia entre Spencer y Haeckel está en el grado de radicalidad, más materialista el segundo que el primero. Por esta razón tuvo más seguidores en España el evolucionismo spenceriano. En el fondo, este evolucionismo era también más filosófico

La idea evolutiva, junto con la idea básica monista, configuran los dos principios fundamentales de la concepción del mundo positivista. En efecto, la ciencia sólo ofrece hechos desconexos, pero nuestra mente está exigiendo la unidad de los mismos, pues sin ella no hay conocimiento completo. Por eso es necesaria la filosofía, que es «un conocimiento en el más alto grado de generalización». Ahora bien, esta filosofía opera inductivamente: establece proposiciones simples hasta llegar a las proposiciones más generales y universales, alejadas del plano de lo particular. Según Spencer, este monismo positivo o científico es por su misma naturaleza agnóstico. Pero no todos los krausistas lo consideraron así. Algunos vieron en la filosofía spenceriana una prolongación del krausismo. Cabía, por tanto, una visión metaempírica de la ciencia natural. Este fue, probablemente, el caso de Nicolás Salmerón (1838-1909), en cuyas filas políticas militó Odón de Buen.

A juzgar por la agria polémica que el científico zufiarense mantuvo con el obispo de Barcelona, cardenal Casañas, a propósito de las ideas darwinistas, creemos que su mentalidad filosófica fue típicamente spenceriana,

---

<sup>176</sup> RODRÍGUEZ CARRACIDO, J. R., *Estudios histórico críticos de la ciencia española*. Presentación de A. Moreno y J.-Josa, Barcelona, Alta Fulla, 1988.

<sup>177</sup> NÚÑEZ, D., *La mentalidad positiva en España*, Madrid, UAM, 1987.

basada, por tanto, en un monismo positivista y crítico o agnóstico. En 1886 fue destituido de su cátedra por defender estas ideas, pero fue inmediatamente repuesto, ante el escándalo originado. Durante su estancia en Madrid colaboró en la revista anticlerical *Las Dominicales del Libre Pensamiento*. En su destierro de México siguió defendiendo las ideas por las que había luchado en España.

ANDRÉS MARTÍNEZ VARGAS (Barbastro, 1861 - Barcelona, 1948)

Odón de Buen. El primero regentaba la cátedra de Zoología y Botánica, y el segundo la de Pediatría. Martínez Vargas fue, además, rector de dicha Universidad. A ambos les unía el ideal pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza, pero en versión catalana. Cataluña no permaneció al margen del krausismo institucionalista. Una vez creada la ILE de Madrid, surgieron imitaciones por casi todas las regiones. El Ayuntamiento de Barcelona creó colonias escolares para los niños pequeños. En el ámbito de la enseñanza media, la creación más brillante fue la de los *Institut Escola*, con un programa muy semejante al de los centros de Madrid, aunque en Barcelona no gozaron de la aprobación oficial hasta 1931.

Los inicios del krausismo-institucionalista en Barcelona coinciden con la implantación de la Escuela Moderna (1901-1906), del anarquista Francisco Ferrer Guardia (1859-1909), basada en un racionalismo pedagógico, muy en consonancia con el positivismo cientista de la época. Tanto Odón de Buen como Martínez Vargas colaboraron activamente en la misma.

La renovación pedagógica llegó también a la Universidad, inaugurando una enseñanza más dinámica dentro de las aulas, y fuera de la Universidad a través de los programas de Extensión Universitaria. Los dos catedráticos aragoneses contribuyeron con su prestigio a elevar el nivel de la enseñanza universitaria, y fueron los principales animadores del movimiento de Extensión Universitaria de principios de siglo, cuyo órgano de expresión llevaba el título de *La Cultura Popular*. Martínez Vargas fue uno de sus redactores.

Dentro del campo de su especialidad, la Pediatría, Martínez Vargas tradujo el *Tratado de enfermedades de la infancia*, del pediatra francés Jules Comboy (1905); dirigió la versión castellana de la *Handbuch der Kinderheilkunde*, de M. Pfaundler y A. Scholssmann (1919). Escribió *Historia de la Pediatría Española* (1952-54) y *Tratado de Pediatría* (1915).

Su labor social cuajó en la creación de Institutos de Higiene para la infancia en varias localidades, y en la divulgación de estas ideas a través de numerosos escritos. De esta forma contribuyó Andrés Martínez Vargas al regeneracionismo científico de España desde tierras catalanas.



JOSÉ MARÍA LLANAS AGUILANIEDO (1875-1821)

En la Barcelona modernista de finales del XIX desarrolló José María Llanas sus dos vocaciones: la familiar, licenciándose en Farmacia, y la personal, cultivando la literatura<sup>178</sup>. Cuando en 1896 es destinado a la Farmacia Militar Sucursal de Sevilla, lleva consigo la huella del Modernismo europeo, el conocimiento temprano de Nietzsche, el propósito higienizador de las lacras sociales mediante la ciencia (atento al desarrollo de la sociología criminal y experto observador del alcoholismo en los barrios obreros), y cierta inclinación hacia los aspectos sentimentales de la persona.

Trasladado a Madrid (1898), entra en contacto con lo más granado de la ILE, Francisco Giner de los Ríos y Joaquín Costa, y con los principales estudiosos de la antropología criminal: Rafael Salillas y Constancio Bernaldo de Quirós (1873-1959). En Madrid publica su gran obra: *Alma contemporánea. Estudio de estética* (1899), bien recibida por la crítica literaria. «Convencido de que el Modernismo es, ante todo, un estado de sensibilidad evolucionada y un propósito regenerador de la realidad mediante la ciencia, frecuenta Llanas los medios académicos de la sociología y el gabinete de estudio, antes que la bohemia o la ruidosa tertulia. Solitario y reservado... cumple con su propio ejemplo el plan de vida regenerador de la atonía cerebral moderna: el trabajo, la contención sexual tolstoiana, el activismo patriótico; deportes, en suma, espirituales y físicos, que mantengan en alto un quehacer optimista superador del pesimismo decadente»<sup>179</sup>.

Los años de estancia en Madrid fueron los más fecundos desde el punto de vista científico. Publicó con Bernaldo de Quirós y José M.<sup>a</sup>, *La mala vida en Madrid* (1901). Es un estudio psico-sociológico del hampa elemental y primitiva del Madrid de fines del XIX, con un Prólogo de Cesare Lombroso<sup>180</sup>. Sobre el mismo tema, pero con distinta ubicación geográfica (Londres, París, Berlín, Roma) habían escrito los primeros criminalistas europeos. El libro de Llanas fue traducido al alemán (1909). Llanas tradujo al español obras en las que se estudia la realidad psiquiátrica y carcelaria, o la situación social de la mujer.

En *La mala vida en Madrid* presentan Bernaldo de Quirós y Llanas una galería de los tipos humanos de «mala vida» que abundaban en algunos barrios madrileños: tatuajes, atracadores, espadistas, guapos de casa de

---

<sup>178</sup> Nació en Fonz (Huesca) el 8 de diciembre de 1875, hijo del farmacéutico afincado en la localidad. Tras realizar los estudios de bachillerato en Huesca, cursó Farmacia en la universidad de Barcelona (1891-95). Falleció en Huesca el año 1921.

<sup>179</sup> BROTO SALANOVA, J., Introducción a la obra *Alma contemporánea*, Huesca, IEA, 1991, p. XVII.

<sup>180</sup> BERNALDO DE QUIRÓS y JOSÉ M.<sup>a</sup> LLANAS, *La mala vida en Madrid*, Edición y notas de Justo Broto Salanova, Introducción de Luis Maristany del Rayo, Prólogo de Manuel Reverte Coma, Huesca, IEA-Ed. Egido, 1998.

juego y de mancebía, hebilleros y tomadores de dos, estafadores, timadores, prostitutas, pervertidos sexuales, vagabundos, alcohólicos. La descripción de estos tipos humanos va acompañada de una explicación sociológica y psicológica sobre el origen y el final de estas personas. Todo ello acompañado de abundantes fotos y estadísticas.

La Antropología criminal tuvo su momento álgido ente los años 1870-1900. Las teorías del «delincuente nato», de Cesare Lombroso, despertaron un interés inusitado, porque se pensó que se habían descubierto las causas de la conducta criminal (factores básicos, atavismo, degeneración, epilepsia). Las investigaciones craneométricas de miles de criminales, unidas a los factores anatómicos, fisiológicos y mentales que se iban señalando, parecían demostrar que el criminal poseía una serie variada de estigmas degenerativos que permitían realizar su diagnóstico y predecir futuras conductas delictivas<sup>181</sup>.

Cuando Llanas y Bernaldo de Quirós redactaron este libro, la teoría de Lombroso ya había sufrido alguna transformación, aceptada por el propio Lombroso. Rafael de Salillas, autoridad indiscutible en España como criminalista y antropólogo, les pone al corriente de las nuevas teorías. En el campo de la ciencia había que ser menos dogmático y, por el contrario, había que hacer más trabajo de campo. Salillas creó un Laboratorio de Criminología, con carácter interdisciplinar. Los autores del libro, en agradecimiento a quien les encaminó hacia el estudio del «delincuente español», título de una obra de Salillas, le dedicaron el libro. «Al Señor Don Rafael Salillas: Con nuestra *Mala vida en Madrid* venimos nosotros ahora bajo su bandera, y, al hacerlo, nuestro libro no podría ir dedicado sino a usted, que la sostiene con tanta honra y provecho para nuestra tierra, y que tanto auxilio nos dispersó para llevar a cabo nuestro proyecto».

La investigación científica no impide a Llanas publicar, de tanto en tanto, algunas novelas (*Del jardín del amor*, 1902; *Navegador pintoresco*, 1904; *Pityusa*, 1907) que contienen estudios de delincuencia superior y de tipos de anormalidad evolucionada. Todo ello expresado con un lenguaje moderno, innovador. La vida literaria de Llanas se vio truncada como consecuencia de la enfermedad mental que le aquejó tempranamente<sup>182</sup>.

De todas las obras de Llanas, la que ha pasado a la consideración de los críticos literarios y de los historiadores del pensamiento es *Alma contemporánea. Estudio de estética*, publicada en plena juventud. Llanas contaba 24 años. En ella aflora todo el bagaje de lecturas sobre corrientes literarias, artísticas, sociales que había asimilado en los años que vivió en la Barcelo-

---

<sup>181</sup> REVERTE COMA, J. M., Prólogo, XXI.

<sup>182</sup> MAINER, J.-C., «La crisis de fin de siglo a la luz del "emotivismo": sobre *Alma contemporánea* (1899) de Llanas Aguilaniedo», en *Letras Aragonesas*, Zaragoza, Ed., Oroel, 1989, pp. 97-115.

na de la Reinaxença. Sin embargo, la ambientación es sevillana, pues fue aquí, participando en las tertulias, donde concibió la idea de escribir una obra que resolviera definitivamente el problema de la esencia del arte.

El título de la obra: *Alma contemporánea*, describe la percepción que el autor tiene de su época en lo literario, dominada por un «poético pesimismo, un ocaso que nos habla en lengua misteriosa de infinito... Es el anuncio de la noche de la inteligencia que ha de renacer para vivir el nuevo día» (Introducción). Evidentemente, el cansancio de fin de siglo que Llanas ha percibido es un síntoma del Modernismo: se está en desacuerdo con la producción artística, y al mismo tiempo se busca un nuevo arte, que Llanas denomina «emotivismo».

Llanas ha entrado en un dilema: por una parte está la necesidad de una literatura intelectual, y por otra la complicidad estética con el mundo de las almas crepusculares. El autor de *Alma contemporánea* sintetiza a su manera el grave problema que tenía planteado la estética en ese momento: las relaciones entre ciencia y arte. Sobre la mentalidad positivista de la época pesaban los análisis de Cesare Lombroso (1836-1909), autor de *L'Uomo delinquente*, y de *L'Uomo di genio*, obra ésta en la que traza las semblanzas anómalas de Renan, Rossini, Manzoni y de una larga lista de escritores, músicos y filósofos. Sus estudios son clínicos y científicos. A imitación de Lombroso la crítica literaria no sólo analizaba las obras literarias desde el punto de vista del placer que producen, sino también la inteligencia que las crea, las circunstancias entre el autor y su obra, entre lo social y lo psíquico. En este contexto científico-literario hay que colocar la obra *Alma contemporánea*, y la «osadía juvenil» de Llanas creyéndose en posesión de la teoría definitiva sobre el arte.

¿En qué consiste el *emotivismo*? Llanas lo explica en los capítulos séptimo «Investigación filosófica de la obra literaria» y octavo «El emotivismo. Bases filosóficas» de *Alma contemporánea*. En los seis primeros capítulos analiza la situación de la literatura en Europa y en España. La literatura es un fenómeno cultural sujeto a las leyes de la evolución, como todo lo humano (Spencer). De acuerdo con las leyes del progreso del conocimiento humano trazadas por Comte, hemos entrado ya en la etapa de la Ciencia. Los españoles, a juzgar por las obras que producen, están aún en la época de la religión. ¿Quiere esto decir que la literatura será superada o integrada por la Ciencia? Algunos positivistas piensan que si lográsemos manipular adecuadamente el cerebro humano, que está infradesarrollado, aumentaría la inteligencia del hombre y su poder de crear grandes obras literarias. Llanas, antropólogo criminalista, cree en esta posibilidad, pero duda de sus resultados por lo que respecta al arte, porque una obra literaria se basa en la emoción, la cual no está sujeta al control del cerebro.

El arte es emotividad; la obra de arte es, ante todo, emoción, no análisis. Esto, que era algo conocido, sin embargo no había sido desarrollado científicamente. Este es el objetivo que se propuso desarrollar Llanas con

su teoría del emotivismo: elaborar una estética con criterios científicos de la psicofisiología.

El punto de partida es el ansia de emociones que sentimos los humanos. El hombre moderno es un ser esencialmente emotivo, busca ansiosamente experimentar emociones y poderlas expresar. O nos emocionamos o nos aburrirnos, es decir, nos esclerotizamos. Pero cada persona busca las emociones de distinta manera: unos las buscan en el alcohol y la droga, y otros en la vida activa, en la consecución de algún ideal. Se trata, por tanto, de rehabilitar la emoción ennobleciéndola, hasta constituir con ella «la base de un arte eminentemente sincero, cuya sencillez y naturalidad corran parejas con su grandeza, y en la cual todos los esfuerzos del artista se concentran en el objetivo de interpretar lo bello más elevado y universal tal como le sienten los espíritus más cultos, más delicados y absolutamente artistas de nuestro tiempo o de otro cualquiera de los venideros; reservar a la emoción, en una palabra, no el papel de excitación fugaz y del momento, sino el de manantial fecundísimo de sentimientos e ideas, que puestas en un todo al servicio de lo bello por excelencia, dignifiquen en vez de degradar, de ahí el fin del emotivismo y sus rasgos principales como tendencia, que pongo a la consideración de la gente nueva»<sup>183</sup>.

La emotividad es una corriente de vida que se plasma en obras que buscan expresar la belleza ideal. Esta, a su vez, tiene para el hombre un efecto regenerador, porque le lanza a un trabajo de búsqueda y de autorrealización. «Llanas ofrecía con su emotivismo una propuesta regeneradora muy concreta, apoyada en la medicina clínica y en la estética de algunos autores. Es un recetario de farmacopea espiritual», comenta Broto Salanova. En los capítulos anteriormente indicados, explica Llanas las condiciones ideales que tanto en el fondo como en la forma debe reunir la obra literaria para poder ser considerada «moderna»: grandeza, trascendencia, humanidad, concisión, sencillez y absoluta naturalidad.

### 13. LA RENOVACIÓN DEL PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO

La necesidad de renovar la filosofía que se enseñaba en las Universidades se venía arrastrando en España desde finales del siglo XVII, y se acentuó después con el movimiento de los «novatores» (principios del XVIII). A mediados del siglo XVIII los jesuitas cervarienses intentaron armonizar lo esencial de la escolástica con los nuevos descubrimientos científicos de la matemática, de la física y de la biología (eclecticismo). A finales de ese siglo, el atomismo filosófico fue dando paso al empirismo de Locke, al sensismo de Condillac, de Laromigière y al materialismo de Destutt de

---

<sup>183</sup> LLANAS, J. M.<sup>a</sup>, *o.c.*, p. 240.

Tracy. Jaime Balmes (1810-1848), formado en la universidad de Cervera, se adelantó a la reforma de la escolástica, abriendo el pensamiento tradicional a la filosofía de la Modernidad: Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant y filosofía escocesa del «sentido común».

La prematura desaparición del filósofo catalán Jaime Balmes coincide con los inicios de la expansión krausista en España por obra de Julián Sanz del Río (1814-69). Al principio, los escolásticos hicieron frente a las doctrinas materialistas, idealistas y positivistas de principio y mediados del siglo XIX refugiándose en un espiritualismo intuicionista u ontologista, que no siempre fue bien visto por la suprema autoridad de la Iglesia. Por otra parte, aleccionados por la condena papal de la doctrina «ultramontana» defendida por los filósofos tradicionalistas franceses José de Maistre y Luis de Bonald, los escolásticos comenzaron a dirigir su atención hacia los mejores autores de la tradición escolástica, con especial referencia a santo Tomás de Aquino. Este fenómeno de vuelta al pasado no era exclusivo del tradicionalismo español, pues se enmarcaba dentro del movimiento de renovación de la escolástica que se estaba extendiendo por todos los ambientes católicos de Europa a partir de Italia.

Como sucede en todos los movimientos que miran al pasado, existe el grupo de los que tratan simplemente de resucitarlo y el grupo de los que miran al pasado pero teniendo en cuenta el movimiento de la historia. En España hubo un primer «renacer» de la filosofía tomista en el siglo XVI, impulsada por los grandes teólogos dominicos de Salamanca ante los graves problemas morales que planteaba a la conciencia española la conquista y colonización de los indios americanos. El renacimiento tomista del siglo XIX viene impulsado por el temor que suscita el auge de las nuevas filosofías y del positivismo. De los seguidores de santo Tomás, hubo algunos que interpretaron materialmente la filosofía del santo dominico, como si todavía estuvieran en el siglo XIII. Otros, en cambio, actualizaron el sentido filosófico de los principios del tomismo. Entre los primeros destacó el catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense, Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), y en menor medida, el catedrático zaragozano Antonio Hernández Fajarnés (1851-1909), que le sucedió en la cátedra complutense. Entre los segundos sobresalió fray Ceferino González (1831-1895), considerado como un adelantado de la restauración del tomismo, primero desde su cátedra en Manila (Filipinas) y después en España. Así, en el tema del evolucionismo mantuvo una posición abierta a la ciencia<sup>184</sup>.

Este dominico mantuvo una estrecha amistad con don Manuel García y Gil (1802-1881), arzobispo de Zaragoza (1858-1881), perteneciente tam-

---

<sup>184</sup> Ceferino GONZÁLEZ (1831-1895) enseñó en la Universidad de Santo Tomás de Manila. Volvió a España y tomó las riendas de la renovación del tomismo.

bién a la orden de Predicadores. Manuel García fue uno de los jarcas españoles que más batallaron para que santo Tomás fuera declarado Patrono universal de las escuelas católicas<sup>185</sup>.

La renovación del tomismo se dejó sentir de modo especial en Zaragoza debido a la elevación del Seminario Metropolitano de Zaragoza a Universidad Pontificia (1897), con las siguientes Facultades: Sagrada Teología, Derecho Canónico y Filosofía Escolástica. El primer cuadro de profesores de Filosofía estuvo compuesto por los doctores Juan Codera Igües, Miguel Asín Palacios y Alberto Gómez Izquierdo<sup>186</sup>.

#### ANTONIO HERNÁNDEZ FAJARNÉS (1851-1909)

Antonio Hernández Fajarnés se formó intelectualmente leyendo las obras de Jaime Balmes, del que fue un gran admirador<sup>187</sup>. Apreciaba especialmente en este filósofo catalán su orgullo de ser español, haber criticado el idealismo alemán, y ser un renovador del pensamiento cristiano en España. Se interesó de modo particular por la filosofía francesa, muy centrada, por aquellos años, en la polémica espiritualismo-positivismo. Esto le llevó a abandonar la polémica española entre escolástica y krausismo, y a centrarse de lleno en la elaboración de una filosofía que contrarrestara la creciente expansión de las doctrinas positivistas. A juicio de Hernández Fajarnés, era más urgente combatir el positivismo que el krausismo, puesto que esta filosofía mantenía la idea de Dios entre sus postulados, aunque la interpretara panteístamente. El positivismo, en cambio, era una filosofía monista y materista, negaba la existencia de las entidades metafísicas y declaraba que el conocimiento científico era el verdadero conocimiento. Movidó por esta idea, Antonio Hernández se entregó a la elaboración de unos Cursos escolares que denominó Principios de Metafísica,

---

<sup>185</sup> GÓMEZ, V. T., *El cardenal de Zaragoza Fr. Manuel García y Gil, O.P.* Valencia, Dominicos de Torrent, 1990.

<sup>186</sup> *Erectio Canonica Facultatum Sacrae Theologiae, Juris Canonici et Philosophiae Scholasticae in Caesaraugustano Seminario*, Zaragoza, 1897.

<sup>187</sup> Nació en Zaragoza el 17 de enero de 1851. Realizó sus estudios en el colegio de los escolapios, en el Seminario Conciliar de Zaragoza y en el Instituto de Enseñanza Secundaria de esta ciudad. En la Universidad de Zaragoza cursó la carrera de Filosofía y Letras, doctorándose en 1871. Se licenció en Derecho el año 1880. En 1874 obtuvo por oposición la cátedra de Metafísica de la Universidad de Zaragoza. Fue rector de esta Universidad por espacio de catorce años, hasta que en 1900 pasó a ocupar la cátedra de Lógica Fundamental en la Universidad Central de Madrid, sucediendo a Juan Manuel Ortí y Lara. En Madrid se relacionó con el padre Ceferino González. Falleció repentinamente en Madrid el día 26 de marzo de 1909. Era miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y de la Real Academia Española de la Lengua. Sucedió en el sillón a José María Pereda. Dentro del ámbito político, fue senador por la provincia de Soria y por la Universidad de Zaragoza.

en los que armoniza la ciencia experimental con los principios metafísicos. Este era el camino que, a juicio del catedrático zaragozano, se debía seguir en la «restauración» de la filosofía del «Ángel de las escuelas», expresión con la que los «renovadores del tomismo» llamaban a santo Tomás de Aquino<sup>188</sup>.

Al poco tiempo de ganar por oposición la cátedra de Metafísica de la universidad de Zaragoza, le encargaron pronunciar el Discurso de apertura del Curso 1876-77<sup>189</sup>. En él afloran ideas, preocupaciones y críticas que irá repitiendo en sus escritos posteriores. Entre esta obra y la última que publicó, siendo ya catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, no se nota ningún cambio en cuanto al tono expositivo: ampuloso, oratorio, apologético, con frases alargadas en las que saca a relucir nombres y teorías de filósofos y de científicos, pero sin citar las fuentes de inspiración. Todo lo fia a la memoria, como hacen los oradores. Leyendo sus obras se saca la impresión de que Hernández Fajarnés quiere convencer al lector más por el entusiasmo que por la fuerza de sus razonamientos. Para Antonio Hernández la única perspectiva religiosa, filosófica y científica válida es la cristiana-católica. Cualquiera otra interpretación queda automáticamente deslegitimada y reducida a «sofística positivista». Hernández Fajarnés escribe como un apóstol de la verdad en tiempos de increencia. Por eso da a sus escritos un tono apologético que va en detrimento de su sentido crítico. Llevado de este espíritu reduccionista, Hernández Fajarnés clasifica a los filósofos de su tiempo en ateos (materialistas, positivistas, idealistas, socialistas...) y católicos o seguidores de santo Tomás:

«No os avergoncéis de pensar con el Catolicismo por evitar los calumniosos epítetos que mortifican las aspiraciones generosas que toda juventud alimenta; llegará para esto, como para otras mil materias ha llegado, el día de la Crítica racional y justa y resultarán eclipsados los sofistas: porque, tenedlo entendido, el Catolicismo no es una agotada realidad del pasado, es y será por mucho tiempo el Ideal de lo futuro: no es un rezagado de los antiguos tiempos, es la avanzada del porvenir; no es la servidumbre después de la libertad, es la libertad después de nuestra propia esclavitud; atrás, pues, los retrógrados que lo persiguen: paso al progreso<sup>190</sup>.»

---

<sup>188</sup> HERNÁNDEZ FAJARNÉS, A., *Principios de Metafísica*. I. *Ontología*, Zaragoza, 1887, XXXII + 368 pp. ID., *Principios de Metafísica*. II. ID., *Psicología*, Zaragoza, 1889, 576 pp. ID., *Principios de Metafísica*. III. ID., *Cosmología*. Zaragoza, 1893, 1033 pp. ID., *Principios de Metafísica*. IV. ID., *Principios de lógica fundamental*, Madrid, XXXI + 694 pp.

<sup>189</sup> *La cuestión religiosa. Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico 1876-1877 en la Universidad Literaria de Zaragoza*. Zaragoza, Universidad, 1976, 84 pp.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 84. En varios momentos del Discurso cita frases de D. Antonio Cánovas del Castillo para apoyar sus ideas.

La doctrina positivista de Ernesto Haeckel, profesor de la universidad de Jena y jefe de la izquierda darwinista, fue objeto constante de sus ataques. El catedrático zaragozano no se contentó con rechazar el psicologismo materialista de Haeckel, sino que quiso combatirlo en su propio terreno, en el de la ciencia. Con este fin, Antonio Hernández escribió su primer libro, titulado: *La psicología celular*<sup>191</sup>. Haeckel explica el paso de lo inorgánico a lo orgánico mediante el movimiento celular, el cual sirve para explicar el evolucionismo general. Por su parte, Antonio Hernández niega que la filosofía espiritualista considere al alma como un principio místico y sobrenatural, como critica Haeckel, puesto que es una fuerza natural creada. En cuanto a la teoría evolucionista, Hernández comenta que la filosofía positivista confunde evolución con evolucionismo. La evolución es un hecho innegable, porque todo ser se desarrolla conforme a unas leyes immanentes, pero el evolucionismo sustituye la causalidad eficiente por una ley mecánica, confundiendo el cómo con el porqué, cuando son cosas distintas. Hernández Fajarnés ve en los postulados de Haeckel afirmaciones gratuitas que no muestran la cientificidad que él quiere dar a entender. Así, por ejemplo, respecto a la teoría celular, Haeckel supone que la vida procede de una célula única, primitiva, de origen mineral, madre de todos los seres. Pero, ¿cuál es el origen de esa célula?, pregunta Hernández Fajarnés. Haeckel responde que procede por generación espontánea. Hernández Fajarnés demuestra la imposibilidad de la generación espontánea con argumentos de razón y apoyándose en la autoridad competente de Janet, Ehrenberg, Balbiani, Quatrefages, Bernard, Tyndall y Pasteur<sup>192</sup>.

El filósofo prusiano concluye aplicando su teoría mecanicista a la hipótesis naturalista de Darwin sobre la herencia, la adaptación y la selección natural. Antonio Hernández trae en favor de sus tesis antievolucionistas la autoridad de Agazzi, Laivre y Cubier, contra las cuales, escribe, nunca podrán presentar Lamarck, Darwin o Haeckel una prueba del tránsito de una especie a otra.

Por último, las teorías del filósofo prusiano confluyen en una psicología sin alma, en la que la razón y la conciencia son productos de las células cerebrales. El objetivo final de su pensamiento, escribe Hernández, no

---

<sup>191</sup> ID., *La psicología celular*, Zaragoza, 1883. Segunda edición, Zaragoza, 1884. XXVII + 368 pp. Según se lee en la portada, esta obra era la primera de una serie titulada *Estudios sobre la Filosofía Positivista*. En una hoja interior del libro anuncia lo siguiente: *Del mismo autor. Estudios críticos sobre la filosofía positivista*. A la obra «La Psicología celular», debían seguirle seis obras más de crítica al Positivismo. II: Sensibilidad, inteligencia, voluntad; III: La Biología; IV: La Antropología; V: La Cosmología (Materia, Fuerza, Vida); VI: La Metafísica y el Positivismo; VII: La Doctrina Sociológica del Positivismo. Este plan fue sustituido por el de los *Principios de Metafísica*.

<sup>192</sup> CUEVAS, J., «El positivismo materialista y las obras filosóficas del doctor Hernández Fajarnés», en *La Ciudad de Dios*, 21 (1890), 50-94 pp.



es otro que «despedir con toda cortesía el alma espiritual de los dominios del hombre, encargando a la Ciencia que haga los honores de la casa para que la violencia cometida contra la naturaleza humana aparezca, no como el fin preconcebido de un sistema, sino como una exigencia inevitable de la verdad científica»<sup>193</sup>.

Hernández Fajarnés procuró estar bien informado de la ciencia de su tiempo. Otra cosa distinta es el nivel de comprensión que tenía de las obras y de los autores que cita, porque todo cuanto leía lo interpretaba inmediatamente desde la óptica de su metafísica. Hernández Fajarnés no era un anticientífico ni estaba contra el progreso de la ciencia, pero sí vivía obsesionado por dos preocupaciones: salvar la espiritualidad de los ataques provenientes del positivismo, y afirmar a toda costa la primacía de la fe cristiano-católica sobre las demás creencias religiosas, en particular la interpretación luterana. El meollo de su actitud como persona y como filósofo se puede resumir así: no hay verdad al margen de la Verdad, ni ciencia si está desprovista de la Ciencia Metafísica. La ciencia positivista no yerra por lo que tiene de ciencia, sino por desligarse de los principios metafísicos, los cuales constituyen el fundamento de la científicidad.

Unir ciencia y metafísica, experimentación y fundamentación metafísica, fue el objetivo que se propuso llevar a cabo este pionero de la renovación de la escolástica en España. Si el positivismo, agnóstico o ateo, había reducido la realidad viva y humana a un ciego y mecánico movimiento de átomos, la metafísica tomista podía aportar a los logros de la ciencia experimental una perspectiva explicativa más profunda de esos mismos hechos. En un Discurso leído por Hernández Fajarnés en la Academia Jurídico-Literaria de Zaragoza explicaba a los asistentes al acto el sentido de la «restauración de la filosofía tomista» con estas palabras:

«La cuestión implicada por el Renacimiento tomista no es abstracción o quimera de filósofos petrificados en la contemplación de antiguos tiempos... Hay que defender la realidad específica de la razón del hombre, como fuente de conocimiento distinto y superior al sensible; la verdad, como criterio y como método, de los principios ontológicos, de la experiencia psicológica y de la experiencia física; la leyes indefectibles de la Lógica y de la certidumbre por evidencia, por demostración o por legítima autoridad, contra el artificioso relativismo positivista, contra la amañada reducción de todo el orden intelectual al puramente sensible, de éste a simples movimientos orgánicamente producidos y transformados, y de todo el mundo cognoscible al ciclo de fenómenos materiales, única realidad admitida en el Universo y sobre el Universo...<sup>194</sup>»

---

<sup>193</sup> *La psicología celular*, p. 362.

<sup>194</sup> HERNÁNDEZ FAJARNÉS, A., «La restauración de la Filosofía Tomista», en *La Ciudad de Dios*, 42 (1897), pp. 481-493.

Hernández Fajarnés veía en la restauración del tomismo el mejor instrumento para la defensa de la visión espiritual de la vida, oponiendo al positivismo ateo la dimensión metafísica de la persona. «Fue y será siempre cardinal la Metafísica para todas las ciencias; y esta primacía se le devuelve por el Renacimiento tomista, y aun por los más prudentes entre los grandes maestros de las experimentales»<sup>195</sup>. Hernández Fajarnés cita como modelo de científico creyente a Claudio Bernard (fisiólogo), a Pasteur (biólogo) y a Wurtz (químico).

*a) La ontología*

La primera obra de los Principios de Metafísica está dedicada a la Ontología. Antonio Hernández asigna a este tratado dos objetivos: 1.º Demostración de la existencia de la Metafísica. 2.º Demostración de la Metafísica como ciencia, como doctrina, como método y como verdadera objetividad cognoscible.

Descubrimos la existencia de principios metafísicos cuando reflexionamos sobre nuestros propios conocimientos. La experiencia es la base de los conocimientos humanos, pero no todos los conocimientos humanos tienen base material, como lo prueba la existencia en nuestra mente de ideas y de principios universales, independientes del sujeto que los piensa y del espacio y tiempo en que son vividos. Entre estos principios están los llamados «primeros principios» de la razón, a cuya luz se esclarecen los principios supremos de la realidad. Todo esto nos lleva al establecimiento de dos órdenes de verdad: la verdad metafísica y la verdad física. Ésta tiene su campo de aplicación en las cosas de la naturaleza, mientras que aquella está circunscrita al mundo esencial o ideal, lo cual no significa que no tenga relación con la verdad física, puesto que toda verdad, por el hecho de ser verdad se rige por los mismos principios primeros, que son los «metafísicos», se quiera o no aceptar esto último.

La primera verdad metafísica es: «las cosas son: este es el primer hecho, ésta la primera verdad accesible. El ser, he aquí la primera condición de toda cosa realizada»<sup>196</sup>.

Hablando con propiedad, no son los «primeros principios» de la razón y de las cosas lo primero que se hace presente al entendimiento humano, sino el ser, objeto formal de la inteligencia. El ser no se presenta como una cosa sino como aquello que hace que existan cosas, puesto que cada vez que conocemos algo, se hace presente en nuestra inteligencia el ser o un modo de ser. Esto hace que sólo podamos conocer las cosas en cuanto

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 492.

<sup>196</sup> *Id.*, *Principios de Metafísica. I. Ontología*, Zaragoza, 1887, p. 44.

son. Así pues, la inteligencia humana es una facultad verídica, el ser es cognoscible y las cosas son inteligibles en la medida que son.

Ser objeto formal del entendimiento significa que el ser es alcanzado por éste y en razón del cual se ocupa de todo lo demás. El ser es la primera verdad evidente, necesaria y la más universal del espíritu humano. «Realidad y verdad» están inseparablemente unidas. La Ontología estudia precisamente el contenido que encierra el ser, analizándolo en toda su profundidad de «ser en cuanto ser»:

«El ser, no vaga idealidad, el ser real en cuanto ser real, esto es, con los principios que como constitutivos del ser son necesarios, y deben estar comprendidos en cuantos objetos sean y puedan ser calificados de seres, he aquí el objeto general de la Metafísica, la cual estudiándolo por legítima deducción de su fecundo contenido, en ese conjunto de conclusiones reales manifiestas en todo lo existente muestra la esencia, muestra el fundamento de esta misma, muestra la sustancia, las relaciones cardinales del ser por medio de la serie de ideas universales, vivas en la realidad...<sup>197</sup>.»

La Metafísica se distingue de los demás saberes por la universalidad de su objeto y la transcendencia real de la verdad o principios. Hasta tal punto esto es así, «que no hay ninguna cuyo principio generador o axioma, explícito o presupuesto, no sea un axioma ontológico, esto es, por excelencia metafísico». Un principio tan universal y necesario como «el ser es» es una verdad primera «cuya existencia hay que acatar antes que nada para que sea posible el conocimiento y la verdad misma, y es indemostrable por su propia naturaleza»<sup>198</sup>.

Pero, ¿la Metafísica es una Ciencia? Responder adecuadamente a esta pregunta era sumamente importante para Hernández Fajarnés porque, desde Kant en adelante, la filosofía se había convertido en una «Ciencia transcendental» y la realidad en una idealidad. El ideal de todo conocimiento era convertirse en Ciencia. Según esto, filosofar equivalía a buscar el sistema de las formas necesarias de representar y de conocer. De ahí, pues, la preocupación del catedrático zaragozano por demostrar ante los seguidores del idealismo krausista, que la Metafísica tomista también era una Ciencia deductiva, pero con base en la realidad, no sólo en la conciencia.

Para que haya Ciencia, escribe Antonio Hernández, se necesita, además del conocimiento cierto de las verdades, «un principio al cual se subordinen todas y por el cual todas sean demostradas». A juicio de Hernández Fajarnés, nadie ha replanteado y dado solución adecuada «al gravísimo problema del primer principio de la Ciencia» como el «genio de nuestro malogrado Balmes». A la ciencia una y transcendente correspon-

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 49.

de la existencia de un orden universal absoluto, el cual, según Balmes, se funda en el ser. «En el orden de los seres, escribe Balmes, hay una verdad origen de todas; porque la verdad es la realidad, y hay un ser, autor de todos los seres. Este Ser es una verdad, la verdad misma, la plenitud de la verdad; porque es el ser por esencia, la plenitud del ser»<sup>199</sup>. Esta verdad, no sólo es la primera sino que también es una verdad necesaria, puesto que «el ser excluye al no-ser». El principio de contradicción, por tanto, es el fundamento de todos los principios fundamentales. Ahora bien, si la necesidad, evidencia y universalidad son los caracteres de la Ciencia, la Metafísica los posee en grado sumo, por lo que «la Metafísica es por principio legítima y verdadera Ciencia».

En cuanto al método científico, el de la Metafísica es deductivo, pues «teniendo para cimientos las verdades inmutables, absolutas, por corresponder a las esencias metafísicas, de ellas parte la razón, y de ellas descendiendo el vigor dialéctico que nos manifiesta el fecundo tesoro en ellas contenido...». Pero la Metafísica no es sólo ciencia deductiva, porque su punto de partida no es un *a priori*, sino un hecho que se presenta a la inteligencia humana con carácter evidente: las cosas son. El hombre entero es el sujeto del saber, síntesis de razón y de experiencia. De ahí que Hernández Fajarnés afirme que «el método sintético-analítico es el propio de la metafísica»<sup>200</sup>. Es sintético, porque a partir del principio absoluto de ser se va determinando su contenido y afirmando lo que debe ser; y es analítico, por la aplicación de esos principios a los hechos reales, «con lo cual ni la verdad se pierde en la región de las abstracciones inútiles, ni se corre el peligro de errar en la apreciación de los principios».

El Positivismo había roto el natural consorcio entre la Metafísica y la Ciencia. La Metafísica realista del tomismo, por su parte, vuelve a restablecer esa unidad. «Guardar intactos los fundamentos de la metafísica, atender generosamente a los hechos científicos, sin atenuarlos, y buscar el misterioso lazo que une los unos con los otros, he aquí el espíritu verdadero de la Metafísica». La verdadera Ciencia, escribe Hernández Fajarnés, «será metafísica y experimental... Los hechos fecundados y demostrados por los principios, los principios fecundados y comprobados por los hechos».

La Ontología de Hernández Fajarnés está dirigida totalmente a refutar la tesis central de la ciencia positivista, la cual reduce todos los fenómenos a movimiento mecánico de la materia. No hay lugar en ella para las esencias, substancias, causas y fines. Hernández Fajarnés funda la superioridad de la Ciencia metafísica en que ésta parte del conocimiento sensitivo pero no se queda en él, como hacen los positivistas, sino que intuitivamente alcanza las primeras verdades de la razón y de la realidad. La Metafísica,

---

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 51.

<sup>200</sup> *Ibíd.*, p. 58.

por tanto, se remonta del hecho a la causa, de las verdades singulares a los principios o verdades universales, elevando aquellas a la categoría de científicas.

b) *La cosmología*

La última obra de los *Principios de Metafísica* está dedicada a la Cosmología o tratado del ser físico<sup>201</sup>. Unos años antes de su publicación, Antonio Hernández sacó a la luz un opúsculo titulado *Reforma de la Cosmología*<sup>202</sup>, en el que narra su asistencia al Congreso Científico Internacional de Católicos de París (1888). En dicho opúsculo incluye una extensa carta de Mr. de Vorges, diplomático francés y gran conocedor del pensamiento de santo Tomás. Entre otras cosas, el ilustre tomista escribe a Hernández Fajarnés lo siguiente: «En la restauración de la Filosofía tomista, a la hora presente intentada, ninguna parte es más difícil y ninguna necesita ser tratada con mayor prudencia que la Cosmología» (XXVII). Tras exponerle la necesidad de que el cosmólogo conozca tanto la metafísica como la ciencia, el señor de Vorges pregunta a Antonio Hernández: «¿Por qué no ha ensayado V. el escribir esta Cosmología cuyas grandes líneas ha trazado V. tan bien?» (XXXII).

En efecto, el opúsculo es una ampliación de la Comunicación que Antonio Hernández presentó al Congreso de Católicos de París, exponiendo las ideas básicas de una Cosmología «tomista». Como ya venía siendo habitual en sus escritos, Hernández Fajarnés comienza su opúsculo alabando la labor restauradora de Jaime Balmes, criticando los postulados antimetafísicos del Positivismo y abogando por el encuentro de la ciencia con la metafísica:

«Si la suprema investigación corresponde a la Metafísica, a la investigación de las causas determinantes y de qué modo se realizan las propiedades y las energías de las esencias por aquellos principios expresadas, corresponde a las ciencias naturales, en el estudio concreto de los seres del Mundo<sup>203</sup>.»

Según Hernández Fajarnés, la Cosmología, ciencia de la razón y de la experiencia, era la ciencia adecuada para enseñar las grandes cuestiones acerca de la Materia, la Fuerza y la Vida:

«Y no es que queramos invadir los naturales dominios de la ciencia experimental... lo que deseamos es ordenar, coordinar y subordinar para que la Metafísica del Universo responda a los problemas del Mundo y a las necesidades de las mismas ciencias naturales; para que sus respectivas ver-

---

<sup>201</sup> ID., *Principios de Metafísica. Cosmología*, Zaragoza, 1893, pp. 1033.

<sup>202</sup> ID., *Reforma de la Cosmología*, Zaragoza, 1889.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 26.

dades se correspondan, y nunca aparezca que hay una concepción del Universo para los metafísicos y otra para los experimentadores<sup>204</sup>.»

#### 14. EL PENSAMIENTO REACCIONARIO

##### MANUEL POLO PEIROLÓN (1848-1918)

Nace en Cañete (Cuenca), pero pasa la infancia en Torres de Albaracín, donde la madre poseía hacienda. Manuel Polo es una figura muy ligada a la vida de Teruel de finales del siglo XIX. Hombre de pensamiento tradicional en lo político y en lo religioso, militó en el grupo de carlistas que se agrupó en torno a un sector de la jerarquía católica y que, posteriormente, acabó integrándose en el ala derecha de los canovistas. Fue profesor de filosofía en el Instituto de Teruel, y posteriormente en el de Valencia. En este campo, su aportación más importante se redujo a los manuales de filosofía: *Elementos de filosofía* (1880), *Elementos de ética o filosofía moral* (1882), *Curso completo de filosofía elemental* (1885), *Elementos de psicología* (1889), *Elementos de lógica* (1889), *Elementos de filosofía moral* (1889), *Ética elemental* (1914), *Psicología elemental* (1915). Como ideólogo, fue un escritor incansable: escribió en los periódicos y divulgó ideas a través de folletos y de novelas, destacando *Los Mayos* (1879), cuya segunda edición está prologada por Marcelino Menéndez Pelayo, y *Pacorro. Novela de costumbres serranas* (1905). Rafael Lorenzo ha calificado el pensamiento de Polo de «utopía reaccionaria». Polo es un costumbrista: crea una imagen ideal del mundo rural, con su repertorio de virtudes, que acaba siendo atrayente, porque las gentes no tienen otro sistema de referencia y de contraste de ideas. Estas utopías sólo son posibles en una sociedad cerrada. «Si la imagen de plenitud de libertad era constitutiva de las utopías revolucionarias del siglo XIX, la imagen de plenitud de la verdad y del orden jerárquico lo era de las utopías reaccionarias»<sup>205</sup>.

##### VALERO PALACÍN CAMPO (1827-1895)

En la provincia de Huesca fue el canónigo magistral de la Catedral, don Valero Palacín Campo, quien capitaneó el movimiento antikrausista y tradicional. Sus escritos son esencialmente apologéticos, oponiéndose en ellos frontalmente a la filosofía de Krause y a la corriente racionalista de Draper. Desde el punto de vista filosófico, destaca su obra: *La verdad, la*

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>205</sup> LORENZO ALQUÉZAR, R., «Don Manuel Polo y la imagen del campesino teólogo», en *Stadium* (Teruel) 1985, pp. 113-136.

Jorge M. Ayala

*bondad y la belleza, afrenta del panteísmo actual o metafísico* (1884), una obra escrita con mentalidad polemista. Las cualidades oratorias que poseían el ilustre Magistral, contribuyeron en gran parte a la difusión de sus ideas entre un sector de la sociedad oscense<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Otras obras: *Armonía y dependencia entre el Catolicismo y la Razón, que la rechaza; entre su moral y el corazón, que lo repugna*, Huesca, 1870; *Fenómenos del alma, El único pensamiento y la única ocupación de Dios, El testamento de un demócrata cristiano, Conferencias casuales con un eminente ateo*, Huesca, 1871; *El fondo del orador y el fondo de la elocuencia para la época presente y futura*, Madrid, 1872; *El talento y su misión*, Huesca, 1882; *La grande empresa malograda y su práctico remedio*, Huesca, 1885.