



TESIS DOCTORAL

2018

EL “PLAN MORENTE” PARA LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

ANTONIO JESÚS NUÑO LÓPEZ

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Director de tesis: Dr. D. Rafael Herrera Guillén

Málaga, abril 2018



TESIS DOCTORAL

2018

EL “PLAN MORENTE” PARA LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

ANTONIO JESÚS NUÑO LÓPEZ

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Director de tesis: Dr. D. Rafael Herrera Guillén

Málaga, abril 2018

Escuela Internacional de Doctorado de la UNED

Programa de Doctorado en Filosofía – 110

Rama: Artes y Humanidades

Título de la tesis:

El “plan Morente” para la enseñanza de la filosofía.

Autor:

D. Antonio Jesús Nuño López

Director de tesis: Dr. D. Rafael Herrera Guillén

Se lo dedico a Ana, mi mujer y a Jimena, mi hija.

Agradezco a D. Rafael Herrera Guillén su seguimiento en este estudio y el ánimo que me ha transmitido para poderlo llevar a término.

Agradezco a Mabel Temboury y a la religiosa de la Asunción Magdalena Morales por facilitarme el acceso a escritos inéditos de Morente.

Agradezco a la Fundación Mindán Manero por el acceso a sus fondos documentales.

ÍNDICE

I. HACIA EL PLAN “MORENTE”	7
1. Introducción	7
2. La figura de García Morente.	15
2.1. Su conversión al cristianismo	27
3. Etapas filosóficas de García Morente	30
a. Pensamiento	30
b. Etapa neokantiana: <i>La estética de Kant</i>	39
c. Etapa bergsoniana: <i>La Filosofía de H. Bergson</i>	44
d. Etapa orteguiana: <i>Una colaboración en la Revista de Occidente</i>	49
e. Etapa argentina: <i>Lecciones preliminares de filosofía</i>	56
e. 1 La visita a Argentina en 1934. <i>La Filosofía en España</i>	56
e. 2 <i>Ensayo sobre la vida privada</i>	60
e. 3 <i>La Filosofía en España</i>	68
e. 4 Segunda visita a Argentina en 1937	72
e. 5 Posicionamiento ideológico de Morente	74
e. 6 <i>Lecciones preliminares de filosofía</i>	79
e. 7 <i>Lección XXV: Ontología de la vida</i>	80
e. 8 Sus conferencias nacionalistas	104
f. Etapa tomista: <i>La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino</i>	106
f.1 <i>La razón y la fe en santo Tomás de Aquino</i>	109
f. 2 <i>La crisis intelectual de nuestro tiempo</i>	111
f.3 <i>La función de la mujer en la cultura actual</i>	112
f. 4 <i>La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz.</i>	113
f. 5 Consideraciones a la etapa tomista de Morente	113

4.	La enseñanza de la Filosofía	114
a.	Su relación con la Institución Libre de Enseñanza	114
b.	La situación en Francia, Alemania y España	120
c.	<i>Oswald Spengler y la pedagogía</i>	137
d.	<i>La vocación del magisterio y El mundo del niño</i>	140
e.	<i>Símbolos del pensador: filosofía y pedagogía</i>	145
f.	<i>La vocación de nuestro tiempo para la filosofía</i>	150
 II. EL PLAN “MORENTE” EN ESPAÑA		153
5.	La perspectiva filosófica en España a principios del s. XX	153
6.	La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid	165
a.	La Autonomía Universitaria	165
b.	La Reforma de la Facultad de Filosofía y Letras	176
c.	La formación de una escuela	184
d.	El Crucero por el Mediterráneo	196
e.	Las clases de Morente	202
7.	Continuadores de la Escuela de Madrid	208
 III. EL PLAN MORENTE EN ARGENTINA		216
8.	Panorama filosófico en Argentina a principios del s. XX	216
a.	Evolución filosófica en el entorno uruguayo y argentino	217
b.	Influencia de Ortega y Gasset en Argentina	230
c.	Exiliados republicanos españoles	236
d.	José Gaos	238

e.	Luis Farré	241
f.	Coriolano Alberini	244
9.	Morente en Facultad de Filosofía de Tucumán	250
10.	El ideal universitario y el cultivo de las humanidades	257
11.	Impacto de la presencia de Morente en el panorama filosófico argentino y latinoamericano	268

IV. ACTUALIDAD DE LA PEDAGOGÍA FILOSÓFICA DE GARCÍA MORENTE

12.	La razón pedagógica	277
13.	Fundamentos para una Universidad	284
a)	Práctica docente	284
b)	Práctica del alumnado	289
c)	Independencia de la Universidad	290
14.	Pedagogía universitaria. Hacia un nuevo horizonte	294
15.	La pedagogía en la enseñanza de la Filosofía en un mundo tecnológico	298
16.	Conclusión: del Morente “franquista” al Morente de la razón pedagógica.	304

Bibliografía	317
---------------------	------------

Apéndice

I.	Correspondencia inédita del “hecho extraordinario” de Morente	342
II.	Fragmentos de las clases de Ética de Morente, según M. Mindán Manero	349

“El tiempo es el cauce previo de nuestras vivencias” (Morente, 1980; 266)

El “Plan Morente” para la enseñanza de la filosofía.

I. HACIA EL “PLAN MORENTE”

1. Introducción

Cuando analizamos libros de Historia de la Filosofía española contemporánea¹ o estudiamos el currículo que marca la Ley de Educación para la enseñanza de la Filosofía en sus diferentes niveles², encontramos una tónica común al hablar de los autores de nuestra historia filosófica de finales del s. XIX y principios del s. XX. Los filósofos destacados suelen ser Unamuno, Ortega y Gasset y, en el mejor de los casos, encontraremos a Amor Ruibal, Santayana, Zubiri o María Zambrano. En la mayoría de ellos no aparece una palabra sobre García Morente o, si acaso, lo encontramos mencionado en un pequeño párrafo al relacionarlo con la Escuela de Madrid.

Por otro lado, debemos acercarnos a autores como Heleno Saña que en su *Historia de la Filosofía* (Saña, 2007) quiere recuperar a pensadores olvidados de España y que, además, lo hace desde un tono claramente confesional católico, para encontrar al filósofo García Morente. Será Julián Marías en su obra *Morente a los cien años* (Marías, 1986) o en su *Historia de la Filosofía* (Marías, 1941) quien haga una referencia más detallada a este autor al que consideraba su maestro.

Si miramos estudios dedicados a García Morente nos encontramos los que hablan de la “conversión” de Morente y los que analizan el “hecho extraordinario” tocando directamente los aspectos teológicos de su proceso espiritual (Barres García, 2000), otros que

¹ Como el de Suances-Marcos (2016)

² Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato.

estudian la aventura espiritual del filósofo laico (Castelli, 1953) o los que ven en Morente un proceso de cambio y evolución de su pensamiento que le llevará a al cambio que le hará ordenarse sacerdote (Malina, 1975).

Hay otros análisis, como la tesis doctoral de la UNED *La nación en la filosofía de la historia del último García Morente* (López Baroni, 2010a) que se centran en la etapa final del filósofo, desde una perspectiva de la filosofía de la historia, cuando ya ha experimentado el aparente acercamiento al franquismo que se puede percibir en sus últimos años de vida y en el que extrae como conclusión que para el último Morente, el causante de la Guerra Civil y del alzamiento militar no es otro que la propia Segunda República.

No todo lo que encontramos de Morente va en esta línea, hay escritos de gran delicadeza y profundidad, como los de López Quintás (2015) donde analiza el estilo de pensar del filósofo, otros como los del Instituto de Estudios Giennenses (1987) donde varios autores presentan aspectos diferentes en su papel de profesor, filósofo, padre de familia o como decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central. En esta línea destaca el trabajo *García Morente en la Universidad de Madrid* (Gutiérrez Zuloaga, 1983) que nos abre las puertas al proceso de construcción del edificio de la Universidad, a sus proyectos pedagógicos y a la interacción entre la arquitectura del mismo y la idea de docencia que tenía el filósofo.

En el campo de la pedagogía filosófica destaca, en nuestra opinión, el trabajo *Filosofía, Pedagogía e Historia en Manuel García Morente* (Muro Romero, 1977) que presenta dos versiones, una amplia que forma parte de su tesis doctoral y otra más reducida donde quiere facilitar la divulgación de las ideas principales de la propia tesis.

Hasta ahora hemos mencionado algunos aspectos de la vida Morente y de los estudios relacionados sobre su persona que pueden hacer que parezca no merecer la pena dedicar

tiempo y estudio a este autor. Esos aspectos podrían ser su cercanía al franquismo, su conversión al cristianismo o el hecho que murió sacerdote. Más allá de esos aspectos biográficos e ideológicos y de los estudios que se han hecho hasta la fecha sobre Morente, hay otro factor que puede hacer pensar que no sea necesario incluirle en los programas oficiales junto a autores como Unamuno u Ortega.

Morente no tiene un “corpus doctrinal” donde haga un aporte novedoso a la filosofía, tampoco tiene un uso de los conceptos al estilo de su amigo Zubiri que reinvente la lengua castellana para darle un nivel filosófico con una precisión fuera de toda duda. Tampoco tiene una obra extensa de creación propia; su trabajo como filósofo estuvo muy relacionado con la docencia, con la traducción (dejándonos exquisitas traducciones del alemán) y con charlas y conferencias a las que era llamado con frecuencia gracias a la claridad con la que exponía los más complejos principios filosóficos. No en vano, una de sus obras más famosas que es conocida como *Lecciones preliminares de Filosofía* (García Morente, 1938), no surgió como libro propiamente dicho, sino que como recopilación de los “apuntes” que se usaron y se tomaron en uno de sus cursos.

¿Por qué y para qué, entonces, estudiar a este filósofo?

Si tenemos en cuenta que terminó sus días como sacerdote, podemos pensar que no merece la pena estudiarlo como filósofo ya que terminaría su vida sometiendo su actividad intelectual a los principios del dogma católico. Si vemos que, aunque fue discípulo, amigo y colaborador de Ortega durante muchos años, perdieron todo contacto en la parte final de su vida (por sus derroteros vivenciales, doctrinales, filosóficos y políticos) y que el propio Ortega fue quien cortó la relación con él y con su familia debido a sus posicionamientos

diferentes ante la Guerra Civil y la dictadura franquista, también podríamos pensar que es poco fructuoso el estudio del filósofo García Morente³.

No obstante, sostenemos que en el panorama intelectual español actual, este autor no tiene la difusión que se merece por esas razones. Reconocemos que no tuvo una enseñanza propia y genuina y que en este último siglo solamente ha interesado a cierto sector del catolicismo español más por su conversión al cristianismo que por filosofía. Podría parecer inútil, entonces, dedicar un estudio y mucho menos, una tesis doctoral a este personaje del que parece estar ya dicho todo y que no interesa como filósofo.

Vemos necesario, por el contrario, sacar del olvido el trabajo que hizo como filósofo, escudriñar su pensamiento más original y ver en concreto cómo desarrolló una filosofía práctica que marca una generación en lo que hemos llamado “*Plan Morente*”⁴ para la enseñanza de la Filosofía. Y los motivos que nos llevan a hacerlo son los siguientes:

- Fue compañero y colaborador de eminentes figuras como Ortega, Gaos y Besteiro, también fue amigo personal de Zubiri.
- Es el filósofo que acercó al lector castellano a figuras como Kant o Bergson con sus cuidadas traducciones.
- Realizó ensayos y dio conferencias de gran calidad como *Tres emociones filosóficas*, *Humildad, admiración y anhelo* (García Morente, 1918a), *Sobre la intuición bergsoniana*

³ La Congregación Religiosa femenina conocida con el nombre de Religiosas de la Asunción, está muy unida a la familia de García Morente. Varios de sus integrantes tuvieron y tienen en la actualidad, una relación estrecha con las hermanas y dos de ellas (una de sus hijas y la nieta) han formado parte de esta institución. El propio Morente sacerdote vivió en la casa del capellán de uno de sus colegios de Madrid. Es en la Congregación donde se guarda un recuerdo vivo de las relaciones de amistad de la familia con Ortega y cómo éste rompió todo trato con su antiguo colaborador, compañero y amigo.

⁴ Esta expresión no es original de esta tesis sino que se empleó para designar la relación de colaboración que tuvo Morente con el arquitecto Agustín Aguirre para diseñar la nueva Facultad de la Ciudad Universitaria (cfr. www.biblioteca.ucm.es/historica/garcia-morente). Nosotros queremos dar un paso más y aplicar esa expresión al plan filosófico que está detrás de su trabajo como Decano de la Facultad.

(García Morente, 1918b) o *Ensayo sobre la vida privada* (García Morente, 1935) o, por citar algunos.

- Además, era seguido por muchos filósofos de la época, no solo en España sino también en América Latina, de hecho, sus charlas tuvieron mucho éxito en Argentina y Uruguay.

- Su “etapa” argentina tiene unos rasgos de originalidad en su pensamiento y en su análisis de la ontología filosófica que nos muestran al Morente más evolucionado justo antes de derivar a una filosofía de carácter tomista - confesional en los últimos años de su vida.

- Es considerado maestro por una generación de estudiantes entre los que se incluyen nombres como Isabel García Lorca⁵, Laura de los Ríos Giner⁶, Salvador Espriu i Castelló⁷, Jaume Vicens Vives⁸, Gregorio Marañón Moya⁹, Julián Marías¹⁰ o María Zambrano¹¹.

⁵ Hermana de Federico García Lorca.

⁶ Laura de los Ríos Giner (Granada, 1913-Madrid, 1981) fue profesora de literatura española en el Barnard College de la Universidad de Columbia de Nueva York y en la Escuela de verano de Middlebury, en donde desarrolló, como otras mujeres de la élite intelectual que vivieron el exilio en Estados Unidos durante la Dictadura franquista, una fructífera labor educativa, filológica, literaria, jurídica, cultural. Coautora con su madre, Gloria Giner de los Ríos García, de obras como “Cumbres de la civilización española”. Dirigió junto a su marido, Francisco García Lorca, la Escuela de verano del Middlebury College, en donde puso en práctica lo aprendido como alumna y como profesora de la Institución Libre de Enseñanza, institución a la que, a su regreso a España, intentó darle un nuevo impulso desde el Patronato Giner de los Ríos. Tras el fallecimiento de su esposo, llevó a cabo la necesaria revisión de los originales y puesta a punto para la publicación de la obra, hasta entonces inédita, de quien fue el hermano menor del poeta Federico.

⁷ Salvador Espriu i Castelló (Santa Coloma de Farnés, Gerona; 10 de julio de 1913-Barcelona; 22 de febrero de 1985) fue un poeta, dramaturgo y novelista español que escribía en lengua catalana.

⁸ Jaume Vicens Vives (Gerona, España, 6 de junio de 1910 -Lyon, Francia, 28 de junio de 1960) fue un historiador y maestro de historiadores español. Tras una tesis doctoral (*Fernando II y la ciudad de Barcelona (1479-1516)*) que presenta en los primeros años de la guerra civil española (1936-1937), su área de estudio se centró en la Cataluña de la Baja Edad Media, para acabar siendo considerado como principal autoridad en la historia económica y social, lo que en los primeros años del franquismo era una excepción dentro del panorama de la universidad española, en un momento en que parte de los intelectuales estaban en el exilio.

⁹ Gregorio Marañón Moya (Madrid, 1914 – Madrid, 2002) fue un jurista, diplomático y político español, que fue investido I Marqués de Marañón.

¹⁰ Julián Marías Aguilera (Valladolid, 17 de junio de 1914-Madrid, 15 de diciembre de 2005), doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid, fue uno de los discípulos más destacados de Ortega y Gasset, maestro y amigo con quien fundó en 1948 el Instituto de Humanidades (Madrid). Ensayista y filósofo, fue conferenciante en numerosos países de Europa y América y profesor en varias universidades de Estados Unidos. Colaborador de relevantes periódicos, fue miembro de la Real Academia Española desde 1964 y senador por designación real entre 1977 y 1979. Presidió la Fundación de Estudios Sociológicos (FUNDES) desde su creación en 1979 hasta que falleció. En 1996 se le concedió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, compartido con Indro Montanelli.

- Fue el filósofo que puso las bases de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid en su momento de mayor esplendor y fue llamado a Tucumán (Argentina) para realizar allí la misma tarea.
- Teorizó sobre la forma de enseñar filosofía y llegó a sacar conclusiones que expresó en el plan de estudios de la Facultad de Madrid con iniciativas y experiencias como las del “Crucero por el Mediterráneo”.
- Sus libros, aunque escasos en número, no dejan de tener una calidad fuera de toda duda. Sirva como ejemplo citar *La estética de Kant* (García Morente, 1912), *La Filosofía de Henri Bergson* (García Morente, 2010) o las ya mencionadas *Lecciones preliminares de Filosofía* (García Morente, 1938).

Además, pensamos que debemos acercarnos a este filósofo en su totalidad y no aceptarlo o rechazarlo por un aspecto concreto del final de su biografía. Entendemos, a su vez, que mirar con profundidad el espacio de su experiencia puede darnos el horizonte de las expectativas que tenía al realizarlas.

Esas perspectivas que él tuvo al organizar la Facultad de Filosofía de Madrid o los principios por los que fue llamado a Tucumán para hacer lo propio en su incipiente Facultad quedaron cortadas por la Guerra Civil, tanto en su persona como en la de sus continuadores. Quizá sea un buen momento para recuperar a un personaje, no porque llegara a justificar la Guerra Civil Española por la existencia de la República (López Baroni, 2010b: 149), ni porque se le consideró hasta ese momento como uno de los filósofos españoles más estimados y valorados de su tiempo (Saña, 2007: 166), ni porque sea estimado por Julián

¹¹ María Zambrano Alarcón (Vélez-Málaga, Málaga, 22 de abril de 1904-Madrid, 6 de febrero de 1991), fue una pensadora, filósofa y ensayista española. Hija del también filósofo y pedagogo Blas Zambrano, discípula de Xavier Zubiri y amiga de José Ortega y Gasset. Su extensa obra, entre el compromiso cívico y el pensamiento poético, no fue reconocida en España hasta el último cuarto del siglo XX, tras un largo exilio. Ya anciana, recibió los dos máximos galardones literarios concedidos en España: el Premio Príncipe de Asturias en 1981, y el Premio Cervantes en 1988.

Marías como un maestro (Marías, 1986: 9), o porque colaboró en la Revista de Occidente con Ortega, sino por su quehacer filosófico tanto a nivel de pensamiento como en su práctica filosófica.

Este es el punto al que queremos llegar. Nos vamos a acercar a Morente viendo su experiencia, lo que realizó, las cosas que hizo y descubriremos “lo que está detrás” de esas actuaciones, sus principios filosóficos, su pedagogía filosófica. Veremos además hacia dónde quería llegar con esas experiencias, cuál era su horizonte al realizar el “Crucero por el Mediterráneo” o al presentar sus *Lecciones de Filosofía* en Tucumán.

Pero no solo nos quedaremos ahí, avanzaremos en su pensamiento filosófico dándole mayor cuerpo y rigor, rescatando todos los elementos de su filosofía que son actuales y universales y encontraremos formas concretas de enseñar filosofía que fueron válidas a principios del s. XX y que creemos siguen siéndolo en este s. XXI. En una palabra, plantaremos con la mayor claridad posible en qué consiste el “Plan Morente”.

Para ello seguiremos tres pasos concretos y que representan los tres bloques de nuestra tesis.

I. Nos acercaremos al germen de ese plan, a los pensamientos e ideas que están en el trasfondo de lo que hizo, de su recorrido filosófico y de los autores que marcaron las diferentes etapas de su vida.

II. Estudiaremos la plasmación de sus ideas en Madrid siendo él decano de la Facultad de Filosofía y analizaremos las causas por las que fue reclamado en tierras tucumanas junto con la incipiente implantación del “Plan Morente” en Argentina.

III. Finalmente, sacaremos nuestras conclusiones teóricas y prácticas. Las teóricas desde el atento estudio de sus escritos filosóficos y el práctico desde un trabajo de campo realizado con alumnos estudiantes de Filosofía en Bachillerato en España a través de las clases y de la web.

Con todo ello, pretendemos demostrar su valor intelectual y práctico-pedagógico, poner en valor a un filósofo que marcó a una generación decisiva y que merece ser rescatado por la utilidad que puede tener su plan de enseñanza de la Filosofía hoy en nuestra España del s. XXI.

2. La figura de García Morente.

Comenzamos a estudiar la persona de Manuel García Morente desde dos puntos de vista. El primero es el puramente biográfico, recopilando algunos datos de su vida y su persona, tal y como nos lo han transmitido los libros que lo mencionan. El segundo es la perspectiva intelectual, analizando a las personas y los acontecimientos que fueron hitos que marcaron e influyeron en su pensamiento. Esto lo hacemos con la intención de poner un marco vivencial a la filosofía que desarrollará a lo largo de su vida.

El propio Julián Marías (1941) nos habla del filósofo como nacido en Arjonilla (Jaén) en 1886 y diciendo que estudió en Granada, Bayona y París, donde fue discípulo de Boutroux, recibió influencias de Rauh y de Bergson. Se licenció en Filosofía en París completando sus estudios en Alemania (Berlín, Munich y Marburgo) con Cohen, Natorp y Cassier. En 1912 comienza como catedrático de Ética en la Universidad Central de Madrid, de cuya Facultad de Filosofía y Letras fue decano entre 1931 y 1936¹².

Antes de analizar con más profundidad esos datos que apuntan a su recorrido como filósofo, nos detenemos en algunos datos familiares que encontramos en los escritos realizados por sus hijas el primero de ellos se trata de una *Nota biográfica de don Manuel García Morente* hecho por su hija María Josefa y el segundo llamado *Recuerdos sobre mi padre de su hija Carmen*, fallecida en el verano de 2016. Los datos más relevantes de esos escritos se encuentran recogidos en la obra *El profesor García Morente, sacerdote* (de Iriarte, 1956 :14).

¹² Esta es la información que nos muestra Julián Marías en el primer párrafo, termina diciendo. “Ordenado sacerdote en 1940, volvió a su cátedra, y murió en Madrid dos años después.” El regreso a dicha cátedra fue deseo expreso del Obispo de Madrid, Leopoldo Eijo Garay. En el contexto de los momentos posteriores a la Guerra Civil española. El régimen franquista en consonancia con la Iglesia buscaba personajes ilustres y “conversos” al cristianismo para asegurar que las ideas de la República no iban a ser alimentadas nuevamente en el ámbito universitario.

Por un lado, el niño Manuel García Morente tiene la influencia de su padre, doctor de ideas liberales y especializado en oftalmología en París al lado de un célebre oculista; por otro lado, está su madre, doña Casiana Morente Serrano, mujer piadosa de una distinguida familia andaluza y sobrina del general Serrano. La prematura muerte de su madre será un hecho que condicione la vida del filósofo. Su primer centro de estudios fue el Colegio de la Purísima Concepción de Granada, de ahí, tras la muerte de su madre pasa a estudiar al Liceo de Bayona, donde entró en 1894. En este lugar destaca por sus cualidades intelectuales. Al principio de su estancia en Bayona todavía frecuenta la capilla católica, pero será allí donde conoce a compañeros que son judíos, protestantes o ajenos a cualquier idea religiosa y saca una conclusión, que todas las religiones son iguales pero ninguna necesaria (de Iriarte, 1956: 14).

En 1903 corona Morente su bachillerato francés y se dirige a París donde alcanza la licenciatura en Filosofía. Allí tuvo como maestros a Boutroux, Rauh, Levy- Bruhl o Bergson, que tanto le marcará en una etapa de su pensamiento.

En 1908 ingresa en la Institución Libre de Enseñanza, donde enseñó Filosofía. La Junta de Ampliación de Estudios le concedió una beca y de esta forma completa sus estudios en Alemania, pasando por Berlín, Munich y Marburgo. Allí tiene como profesores a Cohén, Natorp y Cassirer. Los tres son considerados como filósofos neokantianos, y a ellos les debe su acercamiento a las ideas de Kant. En 1911 presenta en Madrid su tesis para el doctorado *La estética de Kant* (García Morente, 1912). En 1912, con 25 años, se convierte en catedrático de Ética en la Universidad de Madrid siendo así el más joven de España. Un año más tarde contrae matrimonio con doña Carmen García del Cid.

En su trabajo en la cátedra destaca por su facilidad de expresión, claridad de ideas y de lenguaje. En su ejercicio docente sabe adaptarse a todos los públicos, con sutiles

observaciones que le convierten en objeto de admiración por parte de sus alumnos. En esos años comienza a colaborar con Ortega y Gasset en *La Revista de Occidente*.

Entre 1917 y 1921 se licencia en Derecho. En 1923 fallece su esposa y eso le lleva a una profunda crisis personal que lo enfrenta al problema del dolor. En 1931 es nombrado subsecretario de Instrucción Pública y un año más tarde es elegido decano de su Facultad.

Ese periodo de tiempo como Decano, que termina en 1936, será recordado por la magnitud de sus proyectos. Entre ellos destaca un plan de construcción del edificio de la Facultad y la realización de un crucero por el Mediterráneo que planificó y realizó con sus alumnos. Estudiaremos con detalle los integrantes de ese viaje, las consecuencias que tuvo para ellos y el objetivo que perseguía Morente con el mismo. En 1934 viaja a Argentina e imparte un curso entero en Buenos Aires (de Iriarte, 1956: 19) y a Uruguay donde da un *Breve Curso de Introducción a la Metafísica* (García Morente, 1934a). Es un filósofo que se está labrando una fama y prestigio.

Para Morente, como para tantos españoles, el año 1936 es un año de ruptura. Es destituido del decanato y de la cátedra, matan a su yerno y se autoexilia en Francia cuando ve que su vida peligra. Al año siguiente va a la Universidad de Tucumán, pero antes ha ocurrido un hecho que es descrito por él mismo con el calificativo de “extraordinario” y que terminará acercándole a la fe cristiana.

En el tiempo que pasa en Argentina con su familia como profesor de Filosofía oculta el proceso que interiormente le ha llevado a tener ese “hecho extraordinario”. Esto le lleva a solicitar ser seminarista y regresar a España. Se ordena sacerdote en 1940. Tras su ordenación

se reincorpora a su cátedra en Madrid y pronuncia conferencias. El 7 de diciembre de 1942 muere a los 56 años¹³.

¿Es García Morente a una persona inestable psicológicamente? Nos hacemos esta pregunta tomando como referente la crisis nerviosa que tuvo en su primera visita a Alemania por su afán de aprender rápidamente la lengua del país. Recordemos el hecho, tal y como lo cuenta el propio Morente en su escrito autobiográfico *El hecho extraordinario* (García Morente, 1996, II, 2: 428) donde explica cómo en 1910, con la herencia habida por la muerte de su abuela, va por cuenta propia a Alemania, donde el violento esfuerzo por aprender la lengua y asistir a las clases de la Universidad, le ocasiona una enfermedad nerviosa con síntomas de “agorafobia”, terror invencible a cruzar las calles y juntarse con las multitudes. El primer ataque con pérdida de conocimiento fue en una islita del mar de Norte, llamada Amrun, donde veraneaba. Según él cuenta, el médico de la localidad diagnosticó epilepsia. Afortunadamente el diagnóstico era falso. En Berlín, a donde Morente regresó enseguida, el doctor Levandowsky le tranquilizó por completo: que al punto se fuera a París, y en París, durante una temporada, reposo intelectual absoluto, paseos, diversiones y no tocar un libro. Unas semanas y el mal había desaparecido del todo para siempre. Tuvo una segunda crisis en 1914 al nacer su hija María Pepa, a causa de un ataque que le produjo la fatiga.

Teniendo en cuenta el posterior desarrollo de su vida, queda claro que la teoría del “desequilibrio” psicológico no es real ya que dos episodios aislados y relacionados con una etapa de mucho trabajo no pueden llevarnos a pensar que García Morente terminara refugiándose en la fe por esos motivos.

Dejando de lado este elemento, vemos que, en la formación de su pensamiento, hay algunos aspectos que influyen en su recorrido vital y filosófico.

¹³ En la referencia que se hace sobre García Morente en la Universidad Complutense en la web citada antes, se omite este dato y termina diciendo que Morente vuelve a España en 1938 donde permanecerá hasta su muerte ocurrida en Madrid en 1942.

- El primero es el tiempo que dedica al estudio, a su formación, tanto a la licenciatura y al doctorado en Filosofía, como al Derecho.
- El segundo tiene que ver con el dominio del francés y del alemán, que sería clave para sus trabajos como traductor al español de obras filosóficas.
- El tercero es el relacionado con las personas que influyeron a Morente como compañeros y amigos. Dentro del panorama filosófico español merece la pena analizar la relación que tuvo con Ortega y con Zubiri.
- Otro aspecto, que podría pasar desapercibido en un filósofo, es el cultivo de la música clásica. En esta faceta fue autodidacta y formará parte del “hecho extraordinario” que tuvo lugar en París.

Es de capital importancia, desde nuestro punto de vista, el periodo de tiempo que nosotros llamamos “etapa” argentina porque en ella sintetiza y explica la Filosofía como lo ha hecho siempre, pero incluyendo elementos nuevos en los que incorpora la ontología con una idea de absoluto nueva en sus escritos, pero con la ventaja de estar desprovista de la concepción y el léxico tomista-católico de su última etapa ¹⁴.

El último aspecto destacable en la figura de Morente tiene que ver con la dimensión pública de su conversión, la entrada al seminario y la formación neotomista que allí recibe. Él tenía una amplísima cultura y fue un admirable traductor. Según nos dice Julián Marías (Marías, 1948: 123) su pensamiento siguió diversas orientaciones a lo largo de su vida. Toma como punto de partida a Kant para hacer una especulación actual en *La Filosofía de Kant*

¹⁴ En el proceso de nuestra investigación hemos podido localizar un escrito inédito de Morente donde él mismo habla a su amigo Pepe La Muela sobre el cambio que vivió en París. Dicho escrito nos deja ver con claridad cómo Morente se había convertido en creyente tras esa experiencia parisina pero deliberadamente se lo ocultó a todo el mundo. En sus enseñanzas tiene consciencia del cambio está abierto a otras dimensiones del pensamiento filosófico que antes rechazaba, pero no quiere dejar entrever nada que parezca cristiano en lo que enseña.

(García Morente, 1919); después se interesó por Bergson a quien dedicó un breve libro *La filosofía de Henry Bergson* (García Morente, 2010). Su relación con Ortega le lleva a realizar un acercamiento a su filosofía con aportaciones de interés como son su *Ensayos sobre el progreso* (García Morente, 1932) y *Ensayo sobre la vida privada* (García Morente, 1935). Su obra más importante, a nuestro juicio, resultan ser sus *Lecciones preliminares de Filosofía* (García Morente, 1989) donde reúne su visión de la historia de la Filosofía y sintetiza su orientación personal. Estas lecciones fueron impartidas por él en la Universidad de Tucumán (Argentina).

El volumen *La idea de la Hispanidad* (García Morente, 1939) y los estudios que sobre Santo Tomás realiza, nos muestran su nuevo interés apologético en la religión cristiana y su inclinación por el tomismo. Cabe preguntarse si este giro en su filosofía y en su vida se debe a una ruptura con la filosofía anterior provocada por el “hecho extraordinario” o representan una evolución en el desarrollo de su pensamiento que le condujo a esa posición en el tramo final de su vida.

García Morente decía que el historiador de la Filosofía, aunque fuera de una filosofía concreta, debía ser más filósofo que historiador. Esto lo consideraba así para poder conseguir el propósito de situar, definir o describir una doctrina. Nuestro estudio, quiere seguir su propio criterio para situar, definir y describir, en la medida de nuestras posibilidades, al filósofo que fue Morente.

Como vemos, la vida y la obra de García Morente van muy unidas. Él destaca en su labor como profesor y traductor llenando con sus explicaciones a una generación de estudiantes. Pero no solo se dedicó exclusivamente a exponer y explicar las teorías de otros autores, sino que también presentó a sus alumnos, lectores y oyentes sus propias ideas.

Analizaremos ahora esos aspectos destacados de su biografía para poder, de esa forma, completar la semblanza de su figura y, desde la perspectiva de su experiencia, poder vislumbrar el horizonte al que nos lleva cada una de ellas.

Destaca el tiempo que dedica a su Formación: la licenciatura y el doctorado en Filosofía y el estudio del Derecho. García Morente corona en 1903 su bachillerato francés, marcha a París y allí alcanza la licenciatura de letras. Al seguir planes como el francés y el español, resulta necesario clarificar algunas de las fechas y de los títulos obtenidos. La Universidad de Bourdeaux el 15 de septiembre de 1903 le otorga el “bachillerato” en Letras en la especialidad de Filosofía. Posteriormente, en 1905, recibe su diploma como Licenciado en Letras y certificado por el Ministerio de Instrucción pública de Francia¹⁵. Ese diploma fue revalidado en España el 24 de marzo de 1906, pero hasta 1911 no le fue entregado el título en Licenciado en Filosofía y Letras del Ministerio de Instrucción Pública de España. En ese tiempo figuran como sus maestros Boutroux, Rauh, Levy-Bruhl y Bergson. El título de Doctor de Filosofía y Letras, sección Filosofía lo obtiene del Estado español con fecha 22 de mayo de 1912 con una tesis titulada *La estética de Kant* (García Morente, 1996, I, 1:5) Comienza como catedrático de Ética a partir de ese año en la Universidad de Madrid.

Triunfa en su cátedra con una facilidad de expresión, una claridad de ideas y de lenguaje, una maestría en adaptarse a todos los públicos, una sutileza de observaciones; todo ello unido a una voz cálida, vibrante, viril y dulce al mismo tiempo, que es uno de sus mayores encantos. Los alumnos le admiran (de Iriarte, 1956: 17).

García Morente no se quedó exclusivamente en el campo de la Filosofía, él también quiso ampliar su formación, en España, con la Licenciatura en Derecho. Este aspecto no suele ser mencionado en las diferentes introducciones a la vida del filósofo; pero, sin duda, fueron

¹⁵ Diplome de Licencié ès Lettres: certificat d'aptitude accordé le 27 de Juillet de 1905, ratifiant le susdit, certificat par le Ministère de l'Instruction Publique le 27 de Décembre de 1905

conocimientos que le resultaron muy útiles cuando critique el sistema parlamentario, el Estado de derecho fruto del liberalismo europeo o la estructura de la II República.

La licenciatura en Derecho la obtuvo en la Universidad de Murcia, en 1921, en tan solo un año y con buenas calificaciones (López Baroni, 2010a:18). Recordemos que unos años más tarde fue nombrado subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública. Nos parece importante acotar cuáles fueron las funciones que tuvo que desarrollar García Morente en su cargo de subsecretario. Hacemos referencia a la información que el propio ministerio nos deja hoy sobre su historia¹⁶.

En abril de este mismo año de 1930, por Real decreto de 5 de abril, se establece la Subsecretaría con todas las funciones que tenía antes de su supresión en diciembre de 1925. Pasan en ese año, a depender de la Subsecretaría los servicios de la Enseñanza Universitaria, Segunda Enseñanza y los de las Escuelas Superiores, profesionales y especiales que no dependían de las Direcciones Generales de Primera Enseñanza y de Bellas Artes. En la Subsecretaría se refunden los servicios de la Dirección General de Enseñanza Superior y Secundaria, cuya denominación desaparece. Morente es quien reinaugura la Subsecretaría, tras un parón de cinco años. La Facultad de Filosofía depende de Morente y empieza a plasmar ese ideal universitario y su proyecto desde las atribuciones que tuvo. En junio de 1930 se aborda la Reforma de la Segunda Enseñanza por Real Orden de 5 de abril y se lleva a cabo por Real Orden de 20 de agosto, siendo ministro de Instrucción Pública Elías Tormo y Monzó.¹⁷

¹⁶ Encontramos una buena profusión de detalles al respecto en <https://www.mecd.gob.es/servicios-al-ciudadano-mecd/archivo-central/materiales-historia-educacion/siglo-xx.html>

¹⁷ Ya sin Morente en el cargo la subsecretaría continúa añadiendo diferentes funciones: Con la llegada de la II República el 14 de abril de 1931, la mayor preocupación por parte de la administración educativa va a ser la Enseñanza Profesional y Técnica. Los diferentes Ministerios se reorganizan por Decreto de 16 de diciembre de 1931. En diciembre de 1932, por Decreto del día 30, se crea la Inspección General de Segunda Enseñanza, dependiendo de la Subsecretaría.

Será con el inicio de la Guerra Civil cuando Morente sea cesado de sus funciones en la Universidad de Madrid y es el momento en el que se refugiará en París. Hasta ahora ha acompañado los procesos políticos que han hecho posible crear una Facultad de Filosofía diferente con unos principios que ayudaron a crear lo que hoy conocemos como Escuela de Madrid.

Por sus estudios en Francia y en Alemania, Morente llega a dominar con claridad los dos idiomas y aprovecha este hecho para interiorizar mejor el pensamiento de dos filósofos que marcan esta etapa de su vida: Kant y Bergson. En tres ocasiones visita Alemania, la primera para aprender el idioma (con el problema agorafóbico ya mencionado), la segunda pensionado por la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Allí vive en Marburgo, donde conoce a Ortega y Gasset y oye a Nartop, Cassirer y Cohen con sus lecciones sobre el nuevo idealismo kantiano. La tercera ocasión será como decano de la Facultad de Filosofía, siendo enviado a Weimar (Estado federado de Turingia en Alemania) para disertar sobre Goethe y el mundo hispánico.

La aportación de Morente más significativa en relación con Kant y con la filosofía española del s. XX son sus traducciones. Fue un trabajo que se tomó con la seriedad que sus clases necesitaban y con la admiración que sentía hacia sus ideas y su forma de pensamiento.

Una de las novedades que aporta Morente al pensamiento de Bergson es el de hacer que su influencia trasvase la filosofía para impregnar de pensamiento bergsoniano la ciencia biológica, la social, la corriente neovitalista y el arte. Esto no hubiera sido posible sin el conocimiento de las dos lenguas y sin el interés manifiesto y explícito que tuvo en aprender las mismas para traducirlas al idioma de Cervantes.

En 1935, por Orden de 21 de enero, se crea la Sección de Becas y Matrículas gratuitas, cuyos asuntos sobre becas, matrículas gratuitas y beneficios a familias numerosas corrían a cargo de la Sección de Fundaciones.

A lo largo de su vida Morente cultivó relaciones personales de diferente calado. Como profesor, con sus alumnos; como compañero, con los otros docentes; como traductor, en Alemania, en París o, por supuesto, Madrid se le ve relacionado con diferentes personas. Entre los años 1924 y 1928 fue invitado frecuentemente al té de la duquesa de Alba o a reuniones mañaneras, donde luego, ante la señora de la casa y sus amigas. Diserta sobre historia, arte, literatura y filosofía, presidiendo comentarios y contrastando con las opiniones de las elegantes oyentes. Alguien llegó a llamarle el filósofo de las duquesas (de Iriarte, 1956: 19).

Si queremos acercarnos al verdadero filósofo que fue García Morente, debemos analizar la relación que mantuvo con Ortega y Zubiri. Ellos fueron sus compañeros, pero no solo eso. En Ortega encontró un maestro inspirador, aunque difería con él en múltiples ocasiones; en Zubiri tuvo un compañero y un amigo hasta el último momento de su vida.

Ortega cumple 25 años en la docencia universitaria, en marzo de 1936 y Morente escribe en el diario “El Sol” lo siguiente:

Yo conocí a don José Ortega y Gasset hace veintisiete años. ¡Veintisiete años! Durante esos veintisiete años la amistad fraternal que nos ha unido no ha sido enturbiada por una sola nube. Han sido veintisiete años de una convivencia diaria, de compenetración íntima. ¿Puede usted imaginar lo que eso ha representado para mí? Y cuando pienso en ello me maravillo de la fortuna increíble que he tenido. (...) Desde los primeros tiempos de nuestro trato sentí claramente esa condición personal de nuestro filósofo (...) Por entonces, la filosofía en España no existía (...) Desde el primer momento, Ortega y Gasset se propuso incorporar el pensamiento español a la corriente viva de la filosofía europea. (García Morente, 1996, I, 2: 537).

Sobre el lugar en el que se encontraron por primera vez existen varias teorías, una la de Mauricio de Iriarte que nos dice que se encontraron en Marburgo en 1910 (de Iriarte, 1956: 16) y otra de Pedro Muro que apunta a que, aunque no conoce con exactitud las circunstancias, presume que sería Madrid ya que Ortega estaba en Madrid en 1907 y no regresa a Alemania hasta 1911 (Muro Romero, 1977: 147).

Lo que sí puede afirmarse es que la amistad de ambos fue muy intensa. Los dos aparecen juntos en la *Liga de Educación Política* (1913) y en publicaciones de reconocido prestigio como el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, *La Lectura*, *El Imparcial*, etc. Más tarde persistiría la colaboración en nuevos órganos de expresión como la revista *España*, *El Sol*, *Revista de Pedagogía*, la editorial Calpe y luego la *Revista de Occidente* y su editorial (Muro Romero, 1977: 148).

No solo se trata de un trabajo en conjunto o de colaboraciones, Morente sigue y comenta la obra de Ortega, interpreta y valora su pensamiento. En pocas palabras: Morente considera que el pensamiento de Ortega y Gasset significa la incorporación del pensamiento español a la universalidad de la cultura. Gracias a Ortega, España aparece en la cultura, ofrece un sistema que resulta novedoso, genuino e interesante que perdurará en el panorama de la sociedad occidental.

Es curioso ver, por otro lado, cómo las biografías de Zubiri y Morente se cruzan en sentido inverso. Mientras el primero comenzó siendo sacerdote de la Orden de los Jesuitas, deja su función clerical y contrae matrimonio, el segundo pasa del matrimonio al sacerdocio en un proceso de cambio cuando menos llamativo. La relación de amistad continuó hasta el final de sus vidas. En sus primeros momentos Morente y Zubiri impartían cursos juntos, donde alternaban las clases como ocurrió con el curso de *Introducción a la Filosofía* que recibió Julián Marías y que fue la ocasión en la que conoció a ambos (Marías, 2011: 13).

Morente tenía conocimientos musicales de tipo autodidacta que completaban su formación humanística. Se conoce que amenizaba las tardes de tertulia en la sede de la Revista de Occidente fundada por Ortega tocando el piano. Era amante de la música francesa, las óperas y llegó a formar parte de la Junta Nacional de la Música y Teatros Líricos. El propio filósofo contextualiza el “hecho extraordinario” que marcará su vida y le llevará a ordenarse sacerdote en algo que le ocurrió mientras escuchaba la Sinfonía en Re menor de César Franc, el *Pavane pour une infante défunte* para piano de Maurice Ravel y la obra *L'enfance du Christ* de Hector Berlioz. A esto se le puede unir su formación en estética en Berlín y cómo probablemente Morente ve en la música una expresión de esa estética. (Valado, 2012: 29)

Nos dice su hija que García Morente amaba apasionadamente la música y la conocía y la entendía como pocos... En los conciertos, a los que acudía regularmente y con gran entusiasmo, era hasta molesto estar con él. No toleraba a su lado, no digo una palabra, pero ni un gesto o movimiento. Y él asistía como una estatua, apenas animada.... A veces, por la mañana, se sentaba a su piano querido, repitiendo los más bellos fragmentos de ópera, o piezas de clavecinistas franceses. Y hasta improvisaba trozos descriptivos, excelentemente logrados (de Iriarte, 1956: 21).

Llevaba 5 meses en París, se había producido el “hecho extraordinario” y recibe desde Argentina, en marzo de 1937 el ofrecimiento de la Universidad de Tucumán de ocupar la cátedra de Filosofía. Había sido cesado de la Facultad de Madrid y quiere seguir ejerciendo la docencia por lo que acepta poniendo una condición: que pudiera ir con él toda su familia. Morente, iba entonces a empezar este proyecto no como algo pasajero, sino como una opción de vida que le alejaba de los problemas de España y le abría a él y a los suyos un futuro prometedor. Pudieron reunificar a la familia y emprendieron el viaje a Buenos Aires, llegando a esta ciudad el 10 de julio de 1937 y de ahí a Tucumán. Los primeros meses vemos

a un Morente restablecido de sus problemas de salud, tranquilo y haciendo su vida de siempre; levantarse temprano, trabajar en su despacho, almuerzo, siesta y por la tarde acudía a la Universidad.

En la Facultad daba clase diaria, alternando la de Psicología- clase práctica, a la primera hora de la tarde y solo para los alumnos- con la Introducción a la Filosofía, que se celebraba en el aula grande, con entrada pública, y que se abarrotaba de gente. A veces tenían que abrir las puertas y ventanas que daban al patio central y este se poblaba de alumnos de todas clases (de Iriarte, 1951: 40).

Tucumán tiene un clima realmente caluroso y los meses de verano (enero, febrero) se vuelven especialmente duros. Esto le llevó a unas vacaciones en Tafi del Valle, a viajar por los Andes, Córdoba, Mendoza y San Juan. Lo hizo como turista, para descansar, pero también fue un tiempo en el que fragua la idea de regresar a España. Algo súbito e inesperado que tuvo como trasfondo su decisión de ordenarse sacerdote.

Al no haber clases en Tucumán le habían propuesto un recorrido por las provincias argentinas, dando conferencias en Universidades y centros culturales, donde era conocido y admirado, así como en Buenos Aires y Montevideo. Esos fueron sus últimos movimientos antes de retornar a España.

a. Su conversión al cristianismo.

En la parte biográfica de la conversión al cristianismo de Morente aparecen varios factores. Su experiencia religiosa en París (conocida como el “hecho extraordinario), la fe profunda de su madre y de su mujer, así como de sus hijas, el dolor por la muerte de su yerno, el sentirse expulsado de su propio país al perder el decanato de la Universidad, la reflexión que hace en España en el monasterio de Puyo o la correspondencia con el obispo de Madrid.

También pudo influirle su posición política en la Guerra Civil a favor del alzamiento militar y posteriormente favorable a la dictadura.

Si hay algo que no cambia, aunque la persona haya cambiado, es que el profesor regresa a su cátedra de la Universidad Central de Madrid el curso 1939-1940. En ese momento es seminarista de la diócesis de Madrid y pronto recibirá la ordenación sacerdotal. En esta breve etapa mantuvo el rigor que le caracterizó siempre, así como la claridad en sus exposiciones, la puntualidad y la profusión de ideas con la que acompañaba cada explicación.

Se planteó un reto intelectual muy importante que quedó incompleto; quería hacer filosóficamente con Kant (y otros pensadores modernos) lo mismo que Santo Tomás hizo con Aristóteles. Sus desafíos intelectuales no quedan ahí, ya que en el curso 1941-1942 fue el primer profesor de Cosmogonía y de Teodicea de la Facultad, exponiendo ideas de Aristóteles, Platón, San Anselmo, Descartes, Leibniz y Kant. Se detuvo en el argumento ontológico y pasó a exponer las pruebas de la existencia de Dios de Santo Tomás.

San Agustín o San Juan de la Cruz también ocuparán sus lecturas en diferentes momentos de su vida. Dedicará al primero un artículo de prensa *Una cita de San Agustín* (García Morente, 1996, I, 2: 561) en 1936 en el diario “El Sol” y al segundo otro titulado *La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz* (García Morente, 1996, II, 2: 362) en 1943 y publicado en la revista “El Monte Carmelo”.

En resumen, pasa poco tiempo desde el regreso de Morente de Argentina y su muerte. Está renovando su manera de pensar y explicar la Filosofía, a la vez está formándose como sacerdote, se acerca a Santo Tomás, a San Juan de la Cruz o a San Agustín y los mira desde una perspectiva diferente. La misma con la que quiere mirar a Kant o a Bergson. Todo esto se quedó en un proyecto incipiente que no nos permite comprobar de forma exhaustiva si el cambio en su filosofía fue brusco y de ruptura o si fue una evolución natural de su manera de

pensar. También cabe preguntarse cómo afectó la brusca expulsión de la Facultad de Filosofía a la conversión de Morente y a su postura política posterior.

No cabe duda, la conversión de Morente ha sido y es un motivo de controversia. Por un lado, vemos cómo se ha entendido conversión como una victoria de la fe frente al ateísmo comparando a Morente con el propio San Agustín, como nos indica *Las “confesiones” de García Morente* (Garrigues, 1953) o *Los intelectuales tornan a Cristo* (Iribarren, 1943a). Otros han visto un fin meramente político argumentando que la conversión da a Morente una idea de hispanidad que le llevaba a poner a la II República como el origen de todos los males de España y la que forzó el alzamiento militar que dio lugar a la Guerra Civil (López Baroni, 2010a). Es más, parece que la figura de Morente se ve abocada a no poder hacer otra cosa. En su artículo *Hispanidad: Maeztu y Morente* (Villacañas, 2007) dice que Morente se entregó tras su conversión a extender su teoría de la Hispanidad. Lo dice como si no hubiera predicado retiros, enseñado en la Universidad como profesor sacerdote o trabajado junto a las Religiosas de La Asunción en Madrid. Compartimos con él la opinión por la que Morente, que criticó a Maeztu en su etapa previa a la conversión, ahora recoge las ideas que este tenía sobre España, las defiende desde su visión de nacionalismo español, pero no llega a reconocer nunca de quién copia las ideas. Aún así nos parece reduccionista ver a Morente solamente dedicado a propagar la Hispanidad en su etapa conversa. De hacerlo, nos estaríamos olvidando del estudio que realiza sobre Santo Tomás, de la intención de modernizar la teología católica bajo el aparato filosófico kantiano o de la propia síntesis espiritual que hace al redactar su “hecho extraordinario”.

Para justificar lo que decimos y no reducir a Morente solamente a su etapa final y perder así perspectiva de su obra completa, damos a continuación un paso adelante y vemos con detalle cómo fueron las diferentes etapas, no ya biográficas, sino filosóficas del profesor Manuel García Morente.

3. Etapas filosóficas de García Morente.

a) Pensamiento.

Según nos cuenta *El profesor García Morente. Sacerdote* (de Iriarte, 1956: 19) el prestigio y la notoriedad de García Morente antes de la Guerra Civil española queda fuera de toda duda. Tenemos noticias de las conferencias que dio en Weimar por el centenario de Goethe (1931), Roma (1932), Universidades de Jerusalén y Atenas (1933), en el año 1934 se trasladó a América del Sur y recorrió ciudades argentinas (Buenos Aires, Rosario, Paraná, La Plata, Córdoba, Santa Fe, Tucumán) y la capital de Uruguay (Montevideo). En todas ellas la expectación que genera es parecida. Nos dice Francisco Romero que la sala de la Facultad de Filosofía y Letras se colmaba desde una hora antes de que García Morente iniciara su lección, y densos racimos humanos le seguían desde fuera a través de las puertas abiertas (Romero, F., 1935: 6).

Una vez que es ordenado sacerdote, sus conferencias continúan despertando la misma expectación. En apenas tres años dio dos conferencias en Valladolid y otras dos en Pamplona, una en San Sebastián, Málaga, San Fernando o Vitoria; además, todos los domingos se reunía en Madrid con un grupo de religiosas de La Asunción (institución de la era capellán) y disertan sobre filosofía, de la misma forma que antes de su conversión lo hacía en determinados ambientes selectos del Madrid republicano. Esto nos lleva a la necesidad de profundizar, por un lado, en su manera de enseñar y por otro en el contenido de lo que enseñaba.

El propio Morente dice:

La filosofía es algo más que un conjunto de verdades y la pedagogía es algo más que un sistema de métodos. La filosofía y la pedagogía son actitudes totales del hombre, ocupaciones en que la vida humana se detiene y entre la actitud filosófica y la actitud pedagógica no existe, en el fondo, más

diferencia que la que pueda haber en un objeto entre su forma y la materia. La pedagogía es la forma de la filosofía. El filósofo, tan pronto como quiere expresarse, se expresa en pedagogo. (...) Filosofía y pedagogía son, pues, dos aspectos de la misma cosa: la ocupación del pensamiento. El piensa, enseña y aprende. El que enseña y aprende, piensa. Lo gravemente peligroso sería que pudiese enseñarse y aprenderse sin pensar (García Morente, 1996, I, 2: 279).

De aquí podemos deducir cómo funciona la forma de pensar y trabajar de Morente y una parte de su esencia como filósofo y de su metodología. Él considera al “pensador” como una persona que tiene por oficio pensar, analizar los problemas principales de la vida (la alegría, la risa, el dolor, la muerte...) y del ser (pensar en cómo somos, quiénes somos, qué es la realidad...) y reducirlo a términos claros. En muchas ocasiones podemos identificar la filosofía con términos complicados, con conceptos muy específicos que necesitan una explicación previa para poder entenderlos y analizarlos. Morente se aleja de esa perspectiva y sustituye la complejidad terminológica por la claridad en los conceptos y además invita a hacerlo siempre con pulcritud para que se pueda ver el trasfondo de lo que se está pensando y enseñando. Esto lo aplicó de forma fehaciente en cada una de sus clases y conferencias, por ese motivo, tenía éxito en ellas: todo el mundo entendía lo que explicaba. Pero esto no iba en detrimento de la profundidad de la enseñanza porque no era fruto ni de la improvisación ni de una exposición superficial sino del análisis profundo al que cualquier persona con conocimientos sobre la materia podía llegar. Dicho en lenguaje coloquial “a cada uno le tocaba su parte”, quien no tenía grandes conocimientos filosóficos “se llevaba algo útil” a su casa y el que sí los tenía también.

Otro elemento que consideramos clave, junto con el de la claridad, es el de la “no improvisación”. Esto quiere decir que en el ser pensador de Morente está inherente la cualidad de la reflexión pausada de cada una de las cuestiones que llenan sus palabras de

profundidad gracias a lo que él mismo llama como una meditación con “larga y minuciosa insistencia” llevando a la práctica esa trilogía compuesta por tres verbos: pensar, enseñar y aprender como partes de un todo inseparable.

No es difícil imaginar al traductor Morente meditando cada una de las palabras de Kant antes de verterlas al castellano, como también es fácil ver en esta línea que cada una de sus conferencias, de sus clases o artículos de prensa, son fruto no de unas ocurrencias verbalizadas en la espontaneidad del momento, sino de una exhaustiva reflexión sobre el tema del que diserta. Esto implica un tiempo de preparación, un análisis y una precisión terminológica con una virtud añadida: las palabras que elige para expresar las ideas más profundas de los pensadores de la Historia de la Filosofía son palabras sencillas y de fácil comprensión tanto para el lector como para el oyente, para la persona que sigue con Morente una enseñanza reglada y para el que se presenta ocasionalmente a una o varias charlas.

Una vez reconocemos como elemento clave del Morente filósofo la claridad en sus exposiciones fruto de una profunda reflexión nos acercamos a la idea que Morente tenía sobre la Filosofía, este tema aparece en sus cursos, como en el de 1934 en Buenos Aires. Allí dice:

Todo hombre, por ser hombre, es filósofo, no puede vivir sin filosofía. Por eso importa tenerla clara, precisa, bien definida. El hombre es esencialmente filósofo, apetente o, mejor dicho, necesitado de sabiduría, porque el hombre no puede vivir sin sabiduría, sin conocimientos, sin convicciones. (...) La filosofía es la búsqueda de evidencias, es la caza tras las evidencias absolutas. En todo lugar del pensamiento donde haya o se refugie una oscuridad, esta debe ser inmediatamente denunciada por la filosofía (...) Así es esa afirmación que parece tan exageradamente simple: cogito ergo sum, el “yo pienso luego existo” de Descartes. Pues ese tipo de evidencias, absoluta, exageradamente rigurosas, es con las que se contruye la filosofía; y no con otras. (García Morente, 1996, I, 1: 368, 372, 373).

La vida misma es el punto, el eje central por el que se comienza a filosofar. No es necesario buscar otro comienzo. Esa vida es una vida real o plena que es actividad y hacer, y donde la relación entre objeto y sujeto no viene dada por lo que es cada uno por separado sino por la correlación activa de uno con el otro.

El siglo XX había comenzado con el neopositivismo y la filosofía analítica de Wittgenstein (1889 -1951) que desprecia toda suerte de metafísica¹⁸. Adorno (1903-1969) hablaba de la razón instrumental que se había impuesto en Occidente y como, justo en esa imposición, estaba la raíz de todos los males y el posible camino de salida hacia la metafísica negativa. Sartre (1905-1980) con su existencialismo sostuvo que el ser humano primero nace y luego se hace y José Ortega y Gasset propone centrar la reflexión filosófica y la propia vida, por lo que su filosofía se puede calificar de raciovitalista. Tal y como nos dice López Quintás, Morente como buen fenomenólogo, busca el secreto de la vida auténtica, pero esa búsqueda es frenada por una metodología defectuosa. (López Quintás, 1999:377) Este excelente planteamiento de diversos temas decisivos de la vida humana no dio todo el fruto que era de esperar debido a ciertas deficiencias en cuando al modo de pensar y de expresarse que Morente recibió del ambiente intelectual de su época, muy en concreto de Ortega y Gasset. Nos dice López Quintás que basta leer detenidamente su *Ensayo sobre la vida privada* para advertir que el autor, pese a su lucidez mental y su gran capacidad de penetración filosófica, no estaba en disposición de aclarar de modo eficiente la vía regia de superación de la atonía espiritual por él tan brillantemente denunciada. Distingue entre vida privada y vida pública, pero no determina con claridad en qué consiste cada una de ellas y cuáles son sus relaciones mutuas. En la línea de Ortega, piensa que “las almas son en absoluto impenetrables”, lo mismo que “dos cuerpos físicos no pueden ocupar el mismo lugar. De ahí que las personas no puedan conocerse en lo que tienen de íntimo y peculiar, de

¹⁸ Si bien esto no queda tan claro en el caso de Wittgenstein, como muestra su complejo y limitante concepto de lo místico

propio y único. La total compenetración de dos almas es imposible, y lo mismo, por tanto, la “vida privada”. A esta se opone la vida pública, que es el conocimiento que se tiene de una persona desde fuera, por la función u oficio que ejerce y el papel que desempeña. Así, el hombre famoso ve su personalidad íntima publicada, despersonalizada, convertida en cosa pública, puro objeto de contemplación para muchos. (López Quintás, 1999:380)

Compartimos, en parte, la opinión de López Quintás. Por un lado, reconocemos, ciertamente, que a Morente le faltó método para aclarar las cuestiones que plantea en su filosofía, que denuncia acertadamente pero su teoría no aporta soluciones concretas. Por otro lado, y de ahí la novedad de nuestra forma de ver a Morente, sí lo hace su práctica filosófica, en concreto su manera de plantear el “Plan Morente” en la Universidad Central. Él, es cierto y lo hemos dicho antes, no tiene un “corpus” teórico elaborado, pero sí tiene (llamémoslo así) un “corpus práctico”, una razón práctica, que tiene como fin superar la atonía espiritual tan brillantemente denunciada.

El aspecto fenomenológico en la Filosofía de Morente también es visto por Pedro Muro cuando dice que, en sus escritos de cuño más personal, es fiel al modo fenomenológico de enfrentarse con la realidad. Para él pensar es mirar las esencias de las cosas, simplemente para conocerlas. Pensar es, en términos filosóficos, intuición sobre las esencias. La forma de definir bien un objeto, es ponerlo como entre paréntesis, arrancarle el nexo real, existencial, e intuirle en su ser, en su esencia sin tener para nada en cuenta su realidad o existencia que constituye un problema a parte (Muro Romero, 1977:155).

Aquí rescatamos una expresión, “intuición sobre las esencias”. Esto es algo que destaca en el pensamiento de Morente. Cuando “el pensador” piensa, lo que hace es mirar y no mira lo accidental de cada cosa que mira, sino que mira la esencia de las cosas, de esas cosas reales que tiene alrededor y que no cuestiona. Hace esto con un único fin, conocer esas

cosas. En términos filosóficos señala que el filósofo lo que busca es la esencia de las cosas, pero esa esencia no la puede recoger empíricamente por lo que a lo máximo que llega es a “intuir” esa esencia. Una intuición que no será nunca algo captado a la ligera sino fruto de una larga y atenta observación, donde la improvisación queda totalmente al margen y se sustituye por una exposición centrada, sencilla y con gran precisión terminológica.

Tanto López Quintás, como Pedro Muro han citado el *Ensayo sobre la vida privada* para explicar esta faceta fenomenológica de Morente, el segundo continúa citando otras fuentes (Muro Romero, 1977: 156) cuando dice que este es su camino para explicar las formas de la vida privada y conseguir su aprehensión medular: la amistad parece como la colaboración clara entre dos vidas, cada una de las cuales conserva su peculiar modo de vivir sin confundirse; el amor como la influencia de dos vidas, que tienen afán de fundirse, la soledad como la permanencia en la solitariedad. El hilo conductor que subyace en su diferenciación de las dimensiones anímicas y en su clasificar los hechos psíquicos procede también del mismo enfrentamiento fenomenológico con la zona espiritual. De acuerdo con esto deslinda, según su posición de mayor o menor cercanía al yo, entre sensaciones, representaciones, pensamientos, sentimientos voliciones y el yo-centro.

El yo no es lo que objetivamente somos, sino que quisiéramos ser. El yo es pues, un proyecto de vida, un sistema radical de preferencias de valores, es una ley del espíritu que ha de habérselas primero con las realidades de una determinada índole anímica, luego con las contingencias de un cuerpo construido de tal o cual suerte y por último con los azares del ambiente físico e histórico en que ha venido al mundo¹⁹ (García Morente, 1932: 64)

¹⁹ Pedro Muro Romero titula con el nombre de “El ámbito anímico”, a una conferencia pronunciada en la Sociedad Española de Psicología de 31 páginas. El texto citado corresponde a la pág 24, según el texto manuscrito del autor. Con similares ideas, y posiblemente se trate del mismo escrito encontramos “Topografía del yo”, conferencia pronunciada en el Instituto Psicotécnico de Madrid en abril de 1932, de la que hablaremos más adelante.

Descubrimos aquí una concepción inédita en el pensamiento de Morente: la idea del “yo”. El filósofo nos habla del yo no como lo que somos objetivamente sino como lo que quisiéramos ser. Añade la idea del deseo y reconoce la contingencia de la realidad cuando no alcanzamos las cosas, metas, objetivos, cualidades, etc. que nos gustaría alcanzar sino las que las circunstancias (contingencias en términos morentianos) nos dan.

Compartimos la idea que sobre la trayectoria filosófica de Morente nos aparece en el libro *Filosofía, pedagogía e historia en Manuel García Morente* cuando dice (Muro Romero, 1977: 156) que esto mismo sirve de base en su pedagogía de la educación, no podemos imaginar un marco ideal de aprendizaje, sino que es el que la realidad nos da, desde ahí sí se puede trabajar, aunque nos parezca un inicio imperfecto. Su pedagogía, entonces, obedece a esa actitud respetuosa ante lo real que se nos da y tal como se nos da. La esencia del acto educador se resume en la realización de valores o bienes que se estiman de modo eminente – esto es valores o bienes personales – en las almas de los jóvenes. Y la estructura del mundo infantil se reduce, esquemáticamente, a una mayor proximidad de su mundo al yo, a una intermitencia de sus componentes mundanos, por la inexistencia del tiempo como duración objetiva de las cosas; y a una centrifugación continua de su mundo con respecto al yo: este irradia su contorno al requerimiento de un simple deseo.

Aparecer el concepto de “yo” en Morente, pero aplicado a la forma de aprendizaje desde la infancia y como parte integrante del proceso de aprendizaje. Esto es aplicable al progreso en el conocimiento de las personas y al progreso de la sociedad. Los fenómenos que acompañan los avances del mundo y del yo van por caminos parecidos.

La consideración de progreso, en fin, discurre por idénticos derroteros. Para Morente no basta- es lo que se ha solido hacer- con emprender una descripción, ni siquiera una

verificación de este fenómeno. Tras su análisis, concluye en la averiguación de su esencia: movimiento hacia una meta, concebida como preferibilidad valorativa; o de otro modo, la resultante estimativa infinita, no inclusiva, que se obtiene comparando los progresos unos con otros según su jerarquía de los valores, que cada progreso particular realiza impulsado por el hombre. (Muro Romero, 1977: 156)

Todavía nos falta una pieza esencial para conocer el pensamiento de García Morente y aquello que da originalidad a su quehacer filosófico. Ese elemento lo encontramos en una conferencia titulada *Topografía del yo* (García Morente, 1932c)²⁰ En ella encontramos un análisis sobre el yo del que podemos extraer una idea más profunda del yo en Morente e incluso calificarla como el concepto del “yo” de Morente. Antes de analizarlo de forma exhaustiva cabe decir que, en ese escrito, dirigido a psicólogos, aparece una fenomenología de la existencia en la línea de lo que ya hemos apuntado, así como una fenomenología de la religión en la que, al estilo de Spinoza, analiza sin religión positiva la eternidad del yo y el estado del alma. Un concepto (alma) al que tampoco le da una dimensión confesional, sino que es considerado como una parte del yo.

Para Morente es esencial que se investigue sobre temas capitales como es el de la auténtica y profunda intimidad del alma y critica a la psicología porque se centra en lograr resultados objetivos, positivos y tangibles. Esa crítica surge porque él considera que el alma es por su propia índole intimidad, interioridad absoluta y dedicarse a dividirla y objetivarla es romper lo esencial de ella misma.

El método que recomienda Morente no es otro que el de la introspección o contemplación interior y considera que es algo indispensable para la psicología. No se trata tanto de investigar los objetos de nuestros deseos como investigar el desear mismo. Morente

²⁰ Esta conferencia fue publicada por primera vez con el título de *Una lección de psicología* en la edición de *Escritos desconocidos e inéditos* preparada por Rogelio Rovira y Juan José García Norro en 1987.

nos habla de alma, pero no tiene una dimensión religiosa, él considera el alma como el elemento que contiene en su centro algo esencial de la persona: el yo. El yo no es, pues, toda el alma sino el centro del alma para no confundir así el yo con las vivencias, sentimientos, sensaciones, representaciones, recuerdos que cada uno tiene a lo largo de la vida y que tienen una materia objetiva externa muy considerable. Si nos centramos en lo externo, lo que está más alejado del yo podemos tener una vivencia centrífuga, que consiste en una reducción del campo visual del yo y en un hacer que la distracción gane a la atención de las cosas esenciales.

El discurso de Morente da un giro cuando empieza a hablar del poder que tiene el yo sobre las distintas vivencias. Ahora no se trata solamente de poner nombre a lo que nos pasa, sino que también se tiene en cuenta cómo el yo hace que las cosas dejen diferentes huellas en nosotros. Para hacerlo comienza a matizar algunos términos. El yo viene marcado por los deseos y por la voluntad, aunque triunfen los deseos no significa que se conviertan en volición, sino que el deseo se alimenta de sensaciones, de emociones, de esperanzas, de causas eficientes pero carece de un fundamento en el yo, carece de una base espiritual. El deseo tiene causa siempre, pero la voluntad, además de causa tiene un motivo.

Al distinguir Morente entre deseos y voluntades nos pone camino para acercarnos al yo centro, al yo auténtico. El yo contempla todo lo que ocurre en el alma, es conciencia, es el espíritu del alma, es quien propone al alma para que ésta realice. Nunca se va a dar una congruencia total entre lo que el yo quisiera ser y lo que el alma y el cuerpo efectivamente son, hay lo que Morente llama una desarmonía radical que produce la impotencia relativa del yo sobre sus propias vivencias, es la causa del sentimiento más básico de culpabilidad que embarga a toda persona normal.

En resumen, Morente aparece como un filósofo que entiende filosofía y pedagogía como un todo, desarrollando así una razón pedagógica que será clave para entender su actuación y su pensamiento.

Con estos elementos hemos querido mostrar la esencia de la filosofía de Morente, buscando la base de su pensamiento, aquello que es puramente genuino del filósofo. Necesitamos ahora completar los rasgos de esa esencia analizando las diferentes etapas de su pensamiento. De esta forma podemos acercarnos, con la profundidad que las fuentes nos permiten, a una visión global de su figura filosófica. Analizando las etapas podremos ver con detenimiento qué aspectos hay de continuidad en su pensamiento y si hay o no, elementos de ruptura entre etapas o tras su conversión. Ese es nuestro objetivo: no focalizar a Morente en una etapa concreta de su pensamiento (como puede ser su posicionamiento ideológico tras su conversión) sino ver al filósofo en su totalidad y rescatar las líneas comunes que han estado presente en todos los momentos de su vida.

b) Etapa neokantiana: *La estética de Kant*

Manuel García Morente ha sido el traductor al español de las obras de Kant y uno de los que mejor ha sintetizado su pensamiento en castellano en el s. XX. Será en su tesis doctoral titulada *La estética de Kant* donde analiza al filósofo alemán y desde ahí marca una etapa en la que su trabajo estará orientado en difundir sus enseñanzas.

La impronta que deja Kant en su filosofía le marcarán a lo largo de toda su vida. No en vano, en su etapa final “tomista” intentará utilizar el aparato filosófico kantiano para explicar la teología católica al igual que hizo Santo Tomás con la filosofía aristotélica, de hecho, cuando murió tenía en la mano la Summa Teológica (García Morente, 1996, II, 2: 593)

Su formación francesa y alemana le influyen en su decisión de leer y traducir al gran pensador. En su estudio el filósofo español indica que en el planteamiento de Kant el problema estético busca ver cómo es posible la belleza, cómo es posible la experiencia o la moralidad. Cuando nos enfrentamos a una obra de arte sea escultura, cuadro, poesía o trozo musical viene a nosotros una emoción compleja diferente de la que tenemos al acercarnos a una verdad o a una acción. Esto nos lleva a realizar un juicio de gusto. Kant definía gusto como “la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento sin interés alguno. El objeto de semejante satisfacción llámase bello” (Kant, 2003:32) Esta idea es recogida por García Morente, quien dice que lo bello place en la pura contemplación, sin intención alguna. Además, considera que el sentimiento de lo bello es desinteresado y puramente contemplativo, es patrimonio del hombre solo.

El siguiente paso es preguntarse, ¿qué es lo que da origen a lo bello y a lo estético? Según Morente, Kant proclama que el juicio de lo bello es una finalidad meramente formal, es una finalidad sin fin que además nos presentamos a nosotros mismos subjetivamente. El juicio sobre el conocimiento es universal, pero con el conocimiento estético no ocurre de la misma forma, aunque intenta alcanzar esa universalidad. Es una objetividad subjetiva. Es decir, que hay cosas que resultan estéticamente bellas para todos o para la mayoría. Si hay personas que no lo reconocen bello, es porque están faltos de gusto artístico. ¿Qué implica esto? Que son juicios “a priori” (Abad, 2006:27).

Siguiendo a la tesis *La nación en la filosofía del último* García Morente (López Baroni, 2010a: 74) decimos que la principal influencia de Kant en Morente no es del mismo Kant sino del neokantianismo. El neokantianismo es una reacción contra el positivismo y, a la vez, un acercamiento al historicismo. De esta forma se completarán los esfuerzos del historicismo por separar las ciencias del espíritu de las ciencias sociales.

Analizamos a continuación su documento maestro de la etapa neokantiana *La estética de Kant* (García Morente, 1912) que fue su tesis doctoral.

Morente nos dice que la reflexión sobre el arte y la belleza es algo tan antiguo como la vida misma, de hecho, han sido un canal para presentar aspectos que no se transmiten por las vías ordinarias del lenguaje o el discurso. Pero la humanidad no ha estado preparada para poder hacer un trabajo sintético de rigor filosófico hasta la llegada de Kant, ni siquiera sus discípulos fueron capaces de continuar con el rigor de su maestro. Esta afirmación la hace citando a autores como Homero, Platón, Cohen, Burke, Dubos, Leibniz, Baumgarten o Winckelmann, entre otros.

Será Morente quien señale lo más significativo de la estética kantiana.

La exigencia sistemática es la que conduce a Kant a la fundación de la estética. Sus predecesores no la llevaron a cabo porque carecían, como hemos dicho, de ese “sistemático”, que no es nada más que la visión precisa y firme del problema de la filosofía y de los métodos que tiene para resolverlo. El sistema de Kant no es un sistema del mundo, no es dogmático, no pretende dar una contestación teórica a preguntas apremiantes que hace la razón, en su ansia de incondicionado. Es un sistema del espíritu, considerado como sujeto de la cultura, como productor del saber, del querer y del gozar humanos (García Morente, 1996, I, 1:11)

Analizar la experiencia humana frente al arte hace que se desarrolle una función de los sentidos y una función del entendimiento. Es, por tanto, un producto de nuestra actividad espiritual y las limitaciones que encontramos en nuestra experiencia nos lleva a pensar que hay algo más allá de ella misma. De esta forma se le va quitando al deber todo su contenido exterior para quedar como pura forma racional. En la necesidad de concordar consigo misma, la razón formula así su imperativo categórico que es principio de la moralidad y hace surgir otro principio esencial en el arte, en la estética y en la vida misma: la libertad.

Morente analiza en su obra las diferentes etapas de Kant y cómo en ellas se ve reflejada o no la idea de estética o si se relacionan con el arte y la belleza. Será en la Crítica del Juicio donde verá Morente una primera parte dedicada a la estética y la relaciona con el contenido de la segunda parte que será para él teleológica.

Se explica así la estética de Kant pasando una primera fase en la que se aísla el problema de la persona se fija en el sentimiento. Se trata de analizar qué sentimiento se tiene y se quiere transmitir ya que el juicio de gusto es estético porque se refiere al sentimiento y no al conocimiento. En un segundo momento se marca el principio por el que Kant rige su estética y es el idealismo de la finalidad, es decir, que los juicios de gusto son sintéticos a priori. Además, distingue en Kant tres especies de a priori: el de la intuición (que determina las formas generales de la experiencia), el de los principios (que determina su contenido) y el de las ideas (que marca su tarea). A este último correspondería la finalidad. Esta finalidad estética tendrá la característica de ser subjetiva en sí misma, es una finalidad sin concepto. En lenguaje coloquial podemos decir que el arte no es ni bueno, ni malo, ni agradable, no tiene fin alguno porque es, en palabras de Morente, espíritu y libre juego. Llegamos ahora a un tercer momento dentro de la dinámica de la estética, que es el momento creador. Tras mirar el sentimiento que se quiere reflejar y reconocer que es una finalidad sin concepto, el siguiente paso es crear. Morente lo llama quasi-objeto (lo bello, lo sublime) porque es algo que ya se está realizando, pero todavía no plenamente y terminará siendo algo bello o algo sublime.

Todo esto lo engloba y resume Morente con el concepto de las artes, el producto elaborado terminará siendo bellas artes como algo genuino del genio. Una cosa es tener un sentimiento, otra querer expresarlo con una idea de fondo, otra será el acto de crear en sí mismo y algo muy distinto que lo realizado pueda considerarse una obra de arte. Puede tener corrección en lo formal, en lo técnico, una ejecución impoluta pero no ser una obra de arte, una obra maestra.

Kant separa las artes en tres bloques. Las artes de las palabras que son la oratoria y la poesía; las artes de la forma, que son la plástica (escultura y arquitectura) y la pintura (con la jardinería) y las artes del juego de sensaciones que son la música y el colorido.

En ese sentido, es una obra de arte grande y humana cuando es patrimonio de la humanidad estética. Solo entonces, solo cuando un artista ha creado algo que puede ser gozado, amado universalmente por los hombres, solo cuando una obra, penetrando profundamente lo particular, expresa lo profundamente humano, solo entonces puede decirse que el tesoro de la belleza de la humanidad se ha aumentado con otra forma inmortal. Y esas formas inmortales llámanse clásicas (García Morente, 1996, I, 1: 43).

En su exposición ante el tribunal Morente se atreve a concluir formulando una pregunta al tribunal, que nos llega a todos nosotros hoy un siglo más tarde.

El arte clásico es arte humano, a la vez que nacional. Los griegos, por ejemplo, los grandes, han hecho arte mundial, literatura mundial, poesía humana, al hacerla griega y profundamente helénica. Los mismo se puede decir de todos los artistas de todas las épocas. Es un deber, es una tarea imprescindible del Arte, el crear para los hombres, el crear para la idea, para la comunión sentimental de la Humanidad en la Belleza. ¿Por qué en el Arte español solo hay dos nombres mundiales: Cervantes y Velázquez? (García Morente, 1996, I, 1: 45).

Esta pregunta retórica refleja la idea de Morente de una España que va a remolque del resto del mundo, un país que no da a la cultura y al arte el lugar que se merece. Refleja una visión un tanto pesimista de lo que somos los españoles y que luego modificará cuando entre en contacto con Ortega o cuando ejerza como decano en Madrid. Recordemos que su visión de la historia de la filosofía española va en la misma línea diciendo que en España no hay filosofía, que esta empieza en el momento en el que él vive, aunque haya voces que digan que el período de fecundidad de la misma durará poco, él se posicionará con optimismo.

En este sentido tengo un gran optimismo, como en general tengo un gran optimismo acerca de España. Las anécdotas más o menos estruendosas de disparos de tiros y de sublevación no son más que anécdotas superficiales, no son más que pequeños pliegues en el agua, que algunas veces está mansa y otras se encrespa. La realidad es que el nivel de las aguas depositadas desde 1900 hasta nuestros días ha subido incalculablemente en todos los órdenes, ha ascendido, en un país que está en pleno ascenso, en pleno esfuerzo por ponerse de pie y de agigantarse; en un país semejante esos fenómenos no deben interpretarse como fenómenos de decadencia, sino como fenómenos típicos que acompañan siempre a los esfuerzos que hacen los pueblos por engrandecerse. Estoy seguro, queridos compatriotas, que España va para arriba y va a engrandecerse (García Morente, 1996, I, 2: 424).²¹

La evolución del pensamiento de Morente no termina en Kant ni en el pesimismo por el futuro intelectual de España, como acabamos de ver. Lo que sí es cierto es que Kant marca su recorrido filosófico.

c) Etapa bergsoniana: *La filosofía de H. Bergson*

García Morente recoge en el libro *La Filosofía de H. Bergson* (García Morente, 2010) el discurso que el filósofo dio en Madrid en 1916 y hace un análisis de la filosofía de este autor francés. Incluye una crítica a su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* y unas palabras que escribió con motivo de su muerte. En con motivo de la visita escribe un artículo de prensa en el periódico *El Imparcial* donde hace una síntesis de la figura de Bergson. En esa síntesis asegura que su producción filosófica es una de las más destacadas en los últimos treinta años. “Su labor reúne en alto grado cualidades clásicas de la raza: la profundidad,

²¹ Estas palabras corresponden a un discurso que Morente dio en Buenos Aires en 1934, no tendrá el mismo optimismo cuando vea que es removido de su cargo como decano, o cuando tenga que huir a París. Esas anécdotas de disparos, desgraciadamente, no fueron sino la antesala de la Guerra Civil.

unida con la claridad, una elegancia suprema en la forma, junto con una intensidad penetrante del pensamiento. Nunca es excesivo; prefiere sugerir mucho en la concisión que extenderse en la prolijidad de repeticiones enojosas” (García Morente, 1996, I, 2: 470).

Dice Morente que cuando Bergson empieza su carrera filosófica lo que existe no es filosofía, sino positivismo que realmente lo que proclama es la imposibilidad de filosofar erigido en sistema. Por ese motivo, él se convierte en una limitación del positivismo a las ciencias naturales y excluye el estudio del espíritu que implica estudiar la conciencia tomando como base la intuición. La intuición conoce, empero, y mejor que la todavía que la inteligencia, porque la inteligencia conoce desde fuera las relaciones entre cosas, mientras que la intuición conoce por dentro sin relaciones, es decir, absolutamente las cosas mismas.

La admiración que profesa Morente a Bergson le lleva a decir que la filosofía de ese momento lleva la misma dirección que el filósofo francés sobre todo en dos puntos: reconocer que la psicología ha sido hasta ese momento una disciplina en periodo de formación y que el objeto de la filosofía no es solo el de cimentar las ciencias, sino completarlas en otras direcciones ajenas a los métodos positivos.

En 1900 se decía de forma despectiva que Bergson es un metafísico. El positivismo reinante en ese momento había conseguido enterrar ese vocablo esencial en la historia de la filosofía. La metafísica era considerada por ellos como un juego de personas soñadoras. En ese contexto apareció la primera obra de Bergson *Los datos inmediatos de la conciencia* con la que plantea una guerra abierta a ese positivismo y una defensa de la metafísica. Gracias a la reflexión del filósofo francés García Morente considera que el positivismo perdió la batalla entendiendo que el pensamiento filosófico “retorna a sus eternos temas y aspira de nuevo a ser auténtico pensamiento, es decir a plantearse otra vez los grandes problemas de la ontología y de la metafísica” (García Morente, 1996, II, 2: 237)

La muerte del parisino a los ochenta años hace pensar a García Morente que el francés ha estado satisfecho de su propia vida. Lo dice porque entre 1905 y 1907 tuvo trato personal con el filósofo. Morente entiende que la filosofía de Bergson va progresivamente del problema de la libertad al problema de la relación del alma con el cuerpo, para fundir luego ambos con el problema de la vida. En sus libros *Materia y memoria* y *La evolución creadora* ha desarrollado esa psicología y esa metafísica. En el libro *Los datos inmediatos de la conciencia* plantea el germen desde donde brotan nuevos gérmenes.

García Morente coloca al filósofo francés entre los cuatro filósofos más originales de la Historia, con Platón, Leibniz y Kant, y como superador del mecanicismo y del finalismo. Como metafísico lo sitúa al lado de Carlyle y Nietzsche. Dice de él que como los métodos que emplea son fructíferos cuando se aplica a los objetos convenientes, ha ido formándose la creencia de que son aplicables a todos los objetos, y más generalmente, de que son los únicos posibles de aplicar. El intelecto, no sólo se ha recluido en el laboratorio, sino que ha pretendido recluir en él también al espíritu todo.

Para García Morente la filosofía de M. Bergson responde a ese difuso y confuso anhelo de espiritualidad que caracteriza el ocaso del siglo XIX. Por una parte, detiene la creencia positiva, limita el intelecto en sus pretensiones de absoluto dominio; por otra parte, descubre y utiliza una nueva actividad psíquica, la intuición, para restaurar sobre nuevas bases y con sentido original la venerable labor de la metafísica.

Uno de los grandes méritos originales de Bergson ha sido mostrar que, en efecto, existen vastas provincias de la realidad, en donde no penetra nunca, en donde no puede penetrar la inteligencia discursiva. Muchos ingenios jóvenes de la anterior generación aspiraban vagamente, pero con vehemencia, a una conclusión semejante. Anhelábase, hacia el final del siglo pasado, que no fuera verdad eso de que todo es contable, medible y reductible a fórmulas; pedíase un auténtico metafísico que diera la batalla al positivismo. Bergson fue ese metafísico (García Morente, 1996, II, 2: 238).

En la obra de Morente hay un constante retorno a las ideas del francés. A modo de resumen podemos decir que en la etapa que acabamos de describir hay una euforia diferente de la decepción que supuso para él la lectura de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* del filósofo francés. Todo razonamiento positivista descansa en una afirmación: la de que la inteligencia no puede conocer más que relaciones. Mas esta afirmación ¿a qué ciencia pertenece?, y termina suspendido el absoluto de Bergson, que no quiere ser pluralista ni monista ni totalizador, si acaso iluminador de un mundo todavía imperfectamente unificado.

Los capítulos “*La psicología*” y “*La metafísica*” solo ofrecen algo del trasfondo general. La psicofisiología cerebral o el darwinismo, por ejemplo, son los que espacian el tiempo y la memoria porque buscando tanto lo concreto desdeñan lo absoluto. Estas teorías explican la vida por los seres vivos. Intentemos, en cambio, explicar los seres vivos por la vida – dice Morente. El racionalismo nunca deja de ser encadenador, una estricta causalidad que no opera en el bergsonismo. Pero, además, cuando decimos que una sensación aumenta, siempre tenemos más o menos presente en la conciencia la causa material productora de esa sensación. Esa causa material sí podemos evaluarla y determinar su cantidad. Mas como esa causa material está enlazada con mi relación de causa a efecto, sucumbo a la invencible tentación de aplicar a la sensación las mismas evaluaciones matemáticas que aplica a su causa material.” El salto olímpico de Bergson es evitar la “relación”, el pecado de intuición es abandonarse a las relaciones. Frente a las asfixias del momento Bergson resulta libertador (Cortina, 2012b: 105)

En el Apéndice I de *La filosofía de Henri Bergson* podemos apreciar, como ya hemos dicho la cierta decepción que sufrió García Morente con su maestro. Es una reseña publicada originalmente en *Revista de Occidente*, de 1932, sobre *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, publicada ese mismo año en Francia por Henri Bergson.

Si bien se mira, el fracaso de Bergson en este libro era inevitable. El tema no va bien a sus facultades personales; no encaja en la dirección ingénita de su pensamiento. No hubiera debido abordarlo. Mientras manejó la sutil daga de la intuición en los estratos internos, en la pura subjetividad, pudo alumbrar reconditeces profundas. Pero tan pronto como ha querido aplicar su método a realidades objetivas, a conjuntos de valores, era forzoso que sus análisis decayeran en un biologismo y subjetivismo superficial. Este libro no nos trae cosecha de intuiciones certeras (como podíamos y queríamos suponer al comenzar su lectura), sino penoso esfuerzo de construcción violenta (García Morente, 1996, I, 2: 761)

Comparamos esto con aquel lejano texto introductorio de 1917, donde hablábamos de nuevas vías de libertad. La “construcción violenta” viene a ser un dique de toda la corriente profunda descubierta. La recepción de García Morente declina entusiasmos y expresa únicamente decepción. Son dos fases biográficas que nos brinda conjuntamente la edición de *Encuentro*. Esa sensación de fracaso de las teorías de Bergson lleva a Morente a seguir investigando. No olvida lo aprendido, como tampoco deja atrás a Kant, pero se abre a otras dimensiones que marcan su nueva etapa. Una fase en la se abre a otra forma de hacer filosofía.

Junto con Ortega y Gasset, como principal exponente de la “filosofía de la vida”, da un paso más. De esta forma los alumnos de Tucumán podrían haber echado en falta a Henri Bergson, superador de dualismos y de las “actitudes de laboratorio” para varias generaciones entusiásticas (la de García Morente, entre otras). De hecho, el alejamiento que tiene del filósofo francés se vuelve significativo cuando en las *Lecciones preliminares de filosofía* no dedica un apartado a Bergson cuando habla del vitalismo orteguiano y de la filosofía de Heidegger. Hay que pensar que Bergson fue para el catedrático jiennense uno de los grandes pensadores de la historia, de ahí lo chocante de su ausencia (Cortina, 2012a: 355)

d) Etapa orteguiana: *Una colaboración en la Revista de Occidente.*

La *Revista de Occidente* surge como una iniciativa de José Ortega y Gasset.²² Él ve que en España e Hispanoamérica hay un grupo creciente de personas que se dedican a la contemplación y reflexión sobre las ideas y el arte. Estas mismas personas quieren conocer lo que se reflexiona en el mundo. Esta revista quiere ponerse al servicio de estas personas que tienen este estado de espíritu por lo que sus contenidos incluirán literatura y ciencia. A su vez, “de espaldas a toda política”, quiere dar un panorama de la vida social americana y europea. De esta forma, no se dedicará a hacer mención de todo lo que se publique o todo lo que ocurra sino de aquello que realmente tenga importancia para poder ser tratado con amplitud y rigor.

El que se nombre a la revista como “de Occidente” es una alusión a la unidad que se han dado en los pueblos tras la primera guerra mundial. Eso no quita que en la revista se atenderá de forma más específica las cosas de España, pero buscando la colaboración de todos los hombres de Occidente con reflexiones interesantes sobre el alma contemporánea.

Uno de estos colaboradores fue García Morente. En múltiples ocasiones, y hablando de diferentes temas escribe en la revista²³. La colaboración titulada *Ensayo sobre la vida privada* es, en nuestra opinión, uno de los textos más originales de Morente, donde hace una reflexión aguda sobre las formas en las que se presentan hoy la vida privada y sus consecuencias en las personas. El resto son pequeños artículos, ensayos y conferencias de

²² El primer número es de 1923, y el propio Ortega hace una introducción donde explica el objetivo de dicha publicación. De ese prólogo tomamos las ideas que se exponen a continuación

²³ Los artículos y colaboraciones que hace son los siguientes: *Una nueva filosofía de la historia. ¿Europa en decadencia?* , *El chiste y su teoría* , *El tema de nuestro tiempo. Filosofía de la perspectiva* , *La periodicidad en el curso de la vida* , *Albert Thibaudet: Le Bergsonisme* , *Arturo Cancela: Samuel Butler, un filósofo de la evolución* , *Meumann: Sistema de estética, Calpe* , *Un libro sobre la psicología de los grandes calculadores* , *G.Popoff, tscheka. Der Staat im Staate. Checa. El Estado en el Estado* , *Vizconde de Güell. Espacio, relación y posición* , *La nueva Rusia* , *K. Koffka, Bases de la evolución psíquica. Introducción a la psicología infantil* , *La astrología de los astrólogos* , *El espíritu filosófico y la feminidad* , *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas. Córdoba. Antecedentes de la reforma agraria, por Juan Díaz del Moral, notario de Bujalance* , *Goethe y el mundo hispánico* , *Las dos fuentes de la moral y la religión* y *Ensayo sobre la vida privada*

Morente que son publicadas en la Revista y algunas reseñas a libros publicados en ese momento y que la dirección editorial consideraba interesantes para ser reseñados. Pero antes de entrar en el contenido del *Ensayo sobre la vida privada* nos vamos a detener en la relación que mantiene García Morente con el fundador de la Revista, José Ortega y Gasset.

García Morente conoce a Ortega en Alemania y mantuvo una estrecha relación con él hasta 1937. El raciovitalismo de Ortega fue asimilado por Morente, pero, cuando él lo consideró necesario, intentó casar ese raciovitalismo liberal e individualista con el providencialismo católico. Recibe de esta forma la influencia del vitalismo de Ortega y es una de las piezas claves de la llamada Escuela de Madrid cuyos integrantes consideran como maestro. Ortega es para García Morente, la culminación del movimiento filosófico comenzado por Sanz del Río y lo considera paradigmático dentro de la filosofía al trazar con su obra un cambio en esta. Ortega supone entonces, el acercamiento de España al pensamiento europeo. Morente en su labor como profesor en la línea de esta doctrina vitalista creyó hallar el fundamento de la filosofía en la ontología de la vida. Esta es su aportación original a la filosofía y la evolución que él hace del sistema de Ortega (Suances-Marcos, 2006: 311)

Estos son algunos datos donde podemos entender, por un lado, cómo Ortega contagia del “raciovitalismo” a Morente. Además, hacen un trabajo intenso juntos, forman el eje central desde el que se forja la “Escuela de Madrid”, podríamos decir que frente a frente Ortega y Morente se perfilan como dos mentes diferentes, pero complementarias que hacen que se cree una escuela donde, por un lado, Ortega es el *alma mater* de la misma y Morente es quien facilita los cauces para que esa escuela pueda desarrollarse desde su papel de profesor de Ética primero y como decano de la Facultad de Filosofía después. Esta relación se terminará cuando Morente cambie y añada al raciovitalismo el providencialismo católico. Un dato biográfico interesante es que esa relación no solo quedó truncada desde el punto de vista

teórico o desde su relación como compañeros de trabajo, sino que también se terminaron sus estrechos lazos de amistad. Ortega no quiso relacionarse más con el Morente sacerdote, eso supuso un impacto para la familia de Morente que tenía gran afecto hacia el compañero y amigo de su padre.

Dejando a un lado el aspecto biográfico, nos unimos a Julián Marías que escribe en 1949 diciendo que después de tres centurias de casi total ausencia de filosofía, ha surgido “lo más granado que la filosofía ha producido en España”, y se refiere a Unamuno, Ortega, Morente y Zubiri. Ellos constituyen, dice Marías, una escuela filosófica, de la cual se honra ser uno de sus últimos eslabones y afirma que no cabe ninguna duda que, a pesar de tantos hados adversos (...) en España habrá insólitamente, por obra de esa escuela, filosofía (Marías, 1948: 9).

Ortega y Gasset escribía en 1908 sobre Unamuno diciendo que él era el político, el campeador, y le parece uno de los últimos baluartes de las esperanzas españolas, y sus palabras suelen ser nuestra vanguardia en esta nueva guerra de independencia contra la estolidez y el egoísmo ambientes... Y aunque no está conforme en su método, es el primero en admirar el atractivo extraño de su figura, silueta descompasada de místico energúmeno que se lanza, sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular, martilleando con el tronco de encina de su yo sobre las testas celtíberas... El espíritu de Unamuno es demasiado turbulento y arrastra en su corriente vertiginosa, junto a algunas sustancias de oro, muchas cosas inútiles y malsanas. Conviene que tengamos fauces discretas (Ortega y Gasset, 1966b: 117)

A raíz del fallecimiento de Unamuno, en 1937, Ortega escribe un artículo en el periódico *La Nación de Buenos Aires* que éste sabía mucho más de lo que aparentaba, y que lo que sabía lo sabía muy bien. Esa voz de Unamuno resuena en toda España desde ese

momento hasta ahora y eso que Ortega tenía a su muerte que al morir el filósofo España sufriera una era de “atroz silencio”. Vemos cómo ese silencio se ha podido cumplir durante la dictadura franquista, pero hoy Unamuno es conocido y estudiado como uno de los pilares ideológicos de varias generaciones de filósofos.

Desde un primer momento, Ortega tiene como objetivo incorporar el pensamiento español a la filosofía europea. Durante 25 años fue profesor en la Universidad de Madrid, realizó incontables escritos, se relacionó con otros autores españoles contemporáneos. Fue el maestro de toda una generación de filósofos que lo tomaron como referente intelectual, el propio Xavier Zubiri le dedica un artículo en *El Sol* titulado *Ortega, maestro de filosofía*. Julián Marías se queja que entre las referencias biográficas no se haya estudiado y desarrollado más la relación entre Ortega, Zubiri y Morente (Marías, 1941: 18).

Morente dedica varios escritos a la figura de Ortega, el artículo de prensa *El “curso” de Ortega y Gasset* (García Morente, 1996, I, 2: 484), *Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset* (García Morente, 1996, I, 2: 536), la recensión *Meditaciones sobre el Quijote. Un libro de Ortega y Gasset* (García Morente, 1996, I, 2: 621) y el artículo *La pedagogía de Ortega y Gasset* (García Morente, 1996, I, 2: 696). Dejamos que esos mismos artículos hablen ahora de la importancia que Ortega tenía para Morente.

En *El “curso” de Ortega y Gasset*, Morente ve que la realización del citado curso es un acontecimiento de tal importancia que no se ha producido otro igual.

Este curso de filosofía representa la incorporación definitiva de España al río caudal de la cultura contemporánea. No puede negarse que, de las distintas labores en que distribuye la obra cultural del hombre, las filosóficas ocupan la posición central (...) Hace más de treinta años que venimos anhelando justamente nuestra incorporación plena a la obra de la cultura universal. Venimos anhelando que nuestra labor ahonde cada vez más en los planos de la vida culta y se extienda por los ámbitos de lo universal (García Morente, 1996, I, 2: 485)

La obra de Ortega y Gasset iba penetrando cada vez más en la conciencia de círculos amplios y variados. Sería un error el creer que este notorio aumento del interés filosófico se debe exclusivamente al singular atractivo de la forma literaria con que Ortega y Gasset, escritor de primer orden, envuelve sus pensamientos más profundos. No. En esta reciente afición a la filosofía resulta positiva, innegablemente, un interés auténtico por los temas filosóficos. Otro tanto puede decirse se las conferencias filosóficas, Morente entiende que los españoles las oyen en ese momento con insospechado deleite.

Sin duda, a las conferencias de Ortega y Gasset habrán asistido personas a quien no un puro interés objetivo, sino otros motivos, hayan impulsado. Pero no creo que sean muchas esas personas. El género de atención que el público ofrecía a la palabra precisa y coloreada del conferenciante era de tipo predominantemente ideológico. Seguía con emoción la peripecia dialéctica del pensamiento, más aún que la redondez y brillo de las metáforas o de los símiles.

Lo creo consecuencia natural de ese afán primordial a que aludía antes, de ese anhelo de europeización, de ese apetito de intervención directa en la obra de la cultura universal; porque esos afanes y anhelos no llegan a su plena satisfacción sino cuando la labor creadora, original, pone mano en los temas esenciales, esto es, en los temas filosóficos.

Ha llegado el momento en que se producido la congruencia de esos dos movimientos, ha llegado el momento en que la preparación del público – me refiero, no a la preparación técnica, que es de menor urgencia, sino a la preparación sentimental, a la predisposición, a la afición- ha coincidido con la madurez personal del pensador (García Morente, 1996, I, 2 :487)

¿Cómo expone Ortega y Gasset su filosofía? Para responder esta pregunta, Morente no se fija ni en el estilo, ni en la forma externa. Dice que hay que fijarse en tres cosas: el fondo o conjunto de ideas, el método de exposición y la forma verbal, las palabras que emplea el autor para llegar al fondo de los temas. Ve que Ortega en su método filosófico

emplea una narración dramática al convertir cualquier tema en una interrogación que se va respondiendo gracias a indagaciones escalonadas que nos hacen acompañarle con el mismo afán en encontrar la solución adecuada. En otras palabras, Morente ve a Ortega como a alguien capaz de poner actualidad y vida a los conceptos más tradicionales de la filosofía. Se adentra Morente en la tarea de llegar al sentir más profundo de Ortega.

(...) que mis pensamientos tienen un objeto; que mis pensamientos existen como pensamientos de objetos, y que tan indudable como es que mis pensamientos existen es asimismo que son pensamientos de un objeto. En suma: si con Descartes ponemos el centro de gravedad en el yo como sustancia, no podemos, en efecto, salir jamás del idealismo, porque entonces los objetos no podrán ser otra cosa que los pensamientos del yo sustancia, y el mundo de los objetos no podrá ser otra cosa que el conjunto de esos mis pensamientos. (...) la filosofía de Ortega y Gasset supera el idealismo. Aquí el sujeto no es una sustancia, una cosa, en la cual o a la cual sean dados pensamientos (objetos), sino que el sujeto es el pensamiento mismo; es decir, aquello que decimos, con razón, que indudablemente existe (García Morente, 1996, I, 2: 497)

La filosofía de la vida orteguiana, no implicar aportar una serie de consejos para la vida porque el que vive lo hace sin la necesidad que nadie le enseñe a vivir. La filosofía de Ortega no es una sapiencia práctica de la vida, sino que la vida es el ámbito de realidad primaria en que nos encontramos a nosotros mismos y la toma como la base más honda de toda reflexión filosófica, como la primera piedra sobre la cual ha de fundarse toda construcción o reconstrucción. La filosofía de la vida orteguiana, en la idea de Morente, no es una teoría de vida, una explicación de lo que es la vida porque hacerlo sería reducir la vida a unos términos previos conocidos. Ortega usará la descripción fenomenológica que consistirá en decir o describir con orden lo que vemos cuando vemos algo. Desde esa visión aparentemente trivial podremos descubrir categorías de la vida que serán a la vez formas de vida y condiciones de posibilidad del conocimiento, como de toda la actividad mental. El

sujeto se diferenciará del objeto y cada sujeto tendrá una visión particular del mundo. De esta forma la perspectiva de cada sujeto variará en función de dónde haya puesto el foco de sus apetitos vitales.

Hemos visto, claramente cómo Morente tiene un interés específico por conocer las ideas de su compañero y amigo, al que acepta como maestro, aunque sea más joven que él. No ocurre así con Ortega. Veamos ahora lo que dice Ortega sobre Morente.

Tras revisar atentamente las obras completas de Ortega y Gasset vemos solamente una referencia significativa²⁴. La encontramos en el prólogo que hace a la obra *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler y traducido por Morente donde dice que el filósofo jiennese ha hecho un enorme y cuidadoso esfuerzo para conseguir transvasar al odre castellano la prosa de Spengler. El estilo del autor, su terminología, son tan bravamente tudescos que no era empresa dulce hallar sus equivalencias españolas. El propio Ortega comenta que él mismo ha colaborado en la dura faena de esta versión. Cuando la ofrecen al público, le complace pensar que sin hallarse exenta de defectos esta adaptación del libro alemán conserva fielmente el sentido y aun el gesto literario del original sin perder nada de su claridad. Cuando esta falta puede el lector estar seguro de que no sobre en el texto alemán, y si alguna frase es equívoca en español, lo es también y con idéntica ambigüedad, en tudesco (Spengler, 2016: 10).

²⁴ No hemos podido encontrar en la *Obras Completas* de Ortega y Gasset, en la edición que hemos trabajado de 1966 más referencias a Morente.

e) **Etapa argentina: *Lecciones preliminares de filosofía***

Denominamos “etapa argentina” a un momento de la vida de García Morente que no es continuo en el tiempo, porque lo enmarcamos en sus dos visitas, la primera en 1934 y la segunda, que pretendía ser una estancia de largo recorrido, en 1936. En ella nos presenta sus obras claves con las que podemos conocer qué entendía él por filosofía y cómo argumentaba la historia de la filosofía tanto universal como española.

e. 1 La visita a Argentina en 1934.

En el curso dado en Buenos Aires, llamado *De la Metafísica de la Vida a una Teoría general de la Cultura* (García Morente, 1996, I, 1: 357) enseña que no se puede acceder a Dios ni por la razón, ni por la fe, pues esta es irracional y sin valor cognoscitivo, sino solamente por el sentimiento religioso. Por esta vía, (puramente sentimental) afirma como “idea de Dios” un algo infinito, no delimitable por la razón, incógnito, totalmente trascendente. En este enfoque subyace la Razón práctica (marginada de la Razón teórica) de Kant y sobre todo el sentido de dependencia respecto a lo divino de Schleiermacher.

García Morente niega la existencia de un Ser providente o de la Providencia, dejando la existencia humana y la historia de los pueblos en manos del hombre. Por tanto, la vida de los individuos y la historia se forjan como si Dios no existiera. Esto lleva a un agnosticismo radical y hasta al ateísmo o, al menos, el pragmatismo. A su vez, el hombre y la humanidad debe guiarse por la luz de la razón o de la filosofía, no por la de la fe ni de la religión, que han imperado en etapas ya superadas de la humanidad y que dificultan su progreso.²⁵

La religión no es para nosotros una orientación radical en la vida, sino un consuelo en esta vida, lo que pensamos que sea de nosotros cuando no vivamos. La filosofía es para la vida; la religión para la no vida, para el ensueño, para después de la vida, para la muerte. Una de las religiones más perfectas, el

²⁵ Su conversión y el hecho extraordinario transfigurarán y trastocarán esta mentalidad poniéndole en una perspectiva muy distinta a lo enseñado en estos días de 1934.

budismo, llega a esta misma conclusión a partir de estas premisas. Para el budismo, el destino del hombre, después de su vida y de las encarnaciones sucesivas por que pasa, es la absoluta nada, el nirvana, la negación total de vida, existencia, esfuerzos, trabajos; en suma, la negación del ser. Si la filosofía es teoría del ser, mal puede sustituirse la filosofía por una forma cualquier de religión, que en su última formación y expresión viene a ser la exaltación de la nada, del no ser, del no tiempo (...) La filosofía tiene una función que realizar necesariamente en la vida (García Morente, 1996, I, 1: 375).

Junto a los problemas relacionados con lo que han sido y son las cosas, se detiene a hacer una serie de contribuciones para formular una teoría sobre la cultura especificando algunos rasgos de la misma: una cultura personal, colectiva, orgánica que derivan a una moral de tipo kantiano y a formar una teoría de la libertad.

La meditación del filósofo tiene que dirigirse a las condiciones de la posibilidad de esa salvación en que estamos todos los días; de esa conversión que hacemos de nuestro mundo en cada día, y que consiste simplemente en que cada día, en cada momento, anticipamos el futuro, lo traemos al presente, insertamos este pensamiento de nuestro futuro en el presente, y disponemos las causalidades de la naturaleza de tal modo que, sin quebrantarse, la burlamos y nos vamos haciendo no-naturaleza, precisamente sobre el pedestal de la naturaleza. Esta es la libertad (García Morente, 1996, I,1: 520)

También estuvo en la ciudad de La Plata en cuya Universidad dio una conferencia el 13 de septiembre de 1934, titulada *Definición de las épocas "modernas" en la Historia* (García Morente, 1934b). En esa conferencia critica la división clásica de la historia en periodos (Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna) y se basa en la dificultad que conlleva fijar un determinado acontecimiento dentro de una edad u otra cuando el tiempo está en constante movimiento. Además, señala la importancia que tiene para el historiador no solo fijar esos hechos sino sobre todo averiguar el sentido de los mismos.

García Morente prefiere hablar de épocas, pero que no se definen tanto desde un aspecto cronológico sino como épocas vivas, reales, cada una con su ser íntimo. Desde ahí despoja a la palabra “moderno” de todo sentido cronológico, dejando de ser lo más próximo a nosotros cronológicamente y pasando a ser aquello que distingue a una época con ese epíteto de otra que no se merece dicho calificativo. Como ejemplo compara dos épocas modernas distantes cronológicamente, como son la antigüedad romana desde las guerras del Peloponeso y los siglos que transcurren desde el descubrimiento de América. Para ello presenta un esquema en el que se puede verter los síntomas de una época para enmarcarla o no en la modernidad en base a tres grupos de fenómenos

Primero: el grupo de los fenómenos en que se manifiesta el proceso de disolución o demolición del mundo en que se vivía en la época anterior. Segundo: el grupo de los fenómenos en que se manifiesta el intento vano de reconstrucción, intento que falla porque se basa precisamente en el instrumento o forma con que se ha llevado a cabo la obra de demolición. Tercero: el grupo de fenómenos en que se manifiestan los indicios de que empieza a germinar un mundo nuevo, la nueva época de plenitud que viene a sustituir a la “modernidad” transitoria (Morente, 1996, I, 2: 393).

En su conferencia concluye que la historia va alternando épocas “plenas” (que se podrían llamar clásicas) con otras que implican una constante creadora porque se definen a sí mismas como “incompletas” (que se podrían llamar modernas).

En octubre²⁶, lo encontramos en la Universidad de Montevideo, allí imparte la primera lección del *Breve Curso de Introducción a la Metafísica* titulada *Una lección de Metafísica*

²⁶ En ese mismo viaje de 1934, pasó por la ciudad argentina de Córdoba. Regresando de esta ciudad tuvo un accidente automovilístico, tal y como nos lo señala el siguiente recorte de periódico.

En la Argentina. El profesor español García Morente herido en accidente de automóvil. Por teléfono (Madrid, 2, 12 n.). Buenos Aires. En el camino de la falda de Córdoba sufrió un accidente de automóvil el profesor español Manuel García Morente, produciéndose una herida cortante en la cabeza. Se encuentra mejorado. De Córdoba dicen que el accidente ocurrió cuando regresaba García Morente a Buenos Aires desde Córdoba, donde había

(García Morente, 1996, I, 2: 401). En dicha lección dice que nuestra vida no es solamente la vida desde el punto de vista biológico, sino que nuestra vida también es lo que hacemos y nos pasa además de tener como aspecto particular que la hacemos nosotros. Pero no podemos entender esa vida fuera de las cosas que nos circundan, de la circunstancia. Debemos tomar partido en el desarrollo de nuestra propia vida, construir nuestra propia vida. Esa acción supone, a su vez, resistencia. Las cosas se nos resisten al igual que la vida que no se moldea a nuestro antojo. Por ese motivo es fundamental conocer y estimar la esencia de las cosas para poder vivir sabiendo que no solo se nos resisten las cosas, sino que también nos fallan.

En esta línea, Morente nos invita a reconocer dos caminos para la vida, buscar cada uno de nosotros nuestras propias respuestas y dejar que nos contesten los demás. Esto es a lo que llama filosofía, a la orientación radical sobre el ser y el valor de las cosas. La ciencia y la religión ayudan, pero no nos dan la orientación necesaria porque la primera es parcial y la segunda no da razones, sino que apela a la fe. La filosofía es teoría de la vida, no es ni ciencia ni religión.

El último testigo textual de esta primera visita lo encontramos con la conferencia pronunciada en el Club Español de Buenos Aires el 21 de octubre de 1934 titulada *La Filosofía en España* (García Morente, 1934a). Pero todavía hay otro texto más que, aunque se publica en enero y febrero de 1935, ya de regreso a España en *Revista de Occidente*, expone las ideas desarrolladas por él en una conferencia en la Asociación de los Amigos del Arte, de Buenos Aires, bajo el patrocinio de su presidenta doña Elena Sansinena de Elizalde. Nos referimos al *Ensayo sobre la vida privada*. En ese texto de fácil lectura y claridad de conceptos, analiza lo que se entiende por vida privada y los conceptos amistad, amor y soledad. Es interesante ver el paralelismo que hay entre este concepto en el escrito y cómo el

dado una conferencia en la Universidad y al chocar el automóvil con una manada de caballos. El profesor García Morente resultó gravemente herido. (Editorial, 1934)

propio García Morente cuando describe el “hecho extraordinario” alude indirectamente a estas ideas cuando dice que buscó el silencio y la soledad para poner en orden sus ideas y pensamientos. Le preocupa además cómo en la sociedad que vivimos hay lo que él llama una “invasión” de los aspectos públicos en la vida privada, de tal forma que esta injerencia condiciona el comportamiento privado. Analizamos ahora esos dos documentos.

e. 2 Ensayo sobre la vida privada

Tras escribir su tesis doctoral, Morente comienza su labor como profesor y trabaja con las ideas de Kant o Bergson como hemos visto más arriba. En 1932 escribe su *Ensayo sobre el progreso* (García Morente, 1996, I, 1: 285) que pronuncia en su entrada en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Tres años más tarde saldrá a la luz su *Ensayo sobre la vida privada* en el que desarrolla las ideas que él había expresado en una conferencia pronunciada en la Asociación de Amigos del Arte en Buenos Aires, Argentina en 1934.

Reconoce García Morente en ese ensayo que en la actualidad la sociedad tiene un vivir “extravertido”, lanzado hacia afuera. Esto convierte en seres extraños a aquellos que quieren estar solos o con pocas personas. Los modos de nuestra vida presente – dice el autor – prefieren lo público a lo privado. De esta forma la existencia humana oscila entre la masa y la soledad personal.

El profesor García Morente pretende en el ensayo describir las formas fundamentales de toda vida privada. Además, quiere apuntar las consecuencias que para la vida culta puede tener esa vital preferencia que tiene lo público sobre lo privado. Entre dos personas pueden darse tres posibles situaciones: que ninguno de los dos conozca al otro, que los dos se conozcan o que uno de los dos si conoce al otro, pero el otro no. El verbo conocer lo usa en el sentido de “saber quién es”.

La primera relación es la de la esfera pública. Ahí el contacto entre las dos personas va a ser genérico y tendrá relación con la profesión que tenga cada uno o con otras personas con las que accidentalmente se cruzan en el día a día. En este tipo de relaciones entra en contacto lo menos personal de cada uno. Es una relación abstracta, mecánica, rutinaria y previsible, se regula por la ley, la costumbre o las convicciones colectivas. Es una relación convencional a la que Morente prefiere llamar anónima. Nuestra sociedad utiliza el símbolo de la “presentación” para pasar de la relación pública a la privada. En ella se declaran los nombres de las personas y se las reconoce. Es el primer acercamiento a la personalidad real de cada uno.

La segunda relación viene dada cuando dos personas “se conocen” una a otra. Son, de esta forma, dos vidas reales, dos personas verdaderas que dejan de ser masa para comenzar a conocer algo del yo íntimo del otro. Tras la presentación comienza el proceso para entrar en la relación privada que es concreta y nominal, propia, única e íntima. Morente matiza en su ensayo que este extremo no es algo absoluto porque la intimidad de la persona no llega nunca a poder ser penetrada absolutamente por otra persona. De esta forma, la vida privada se mueve en un amplio abanico de relaciones entre personas que “se conocen” con diferentes grados de profundidad y de matices que tenderán de lo más público a lo más privado. Hay personas que se mueven en un estilo de vida con excesivos lugares comunes aún en lo privado, otros en cambio son personas más profundas y originales.

El tercer tipo de relación, cuando uno es conocido pero el otro no, es el caso de la fama. Es un conocimiento (o desconocimiento) sin reciprocidad. Esa fama será mucha o poca, que sea conocido por muchas personas o sea conocido por pocas, puede ser buena o mala fama. El famoso no tiene incorporado en su vida a las personas que le conocen, en cambio las personas que sí conocen al famoso lo tienen incorporado en su vida. Este hecho resulta embarazoso para el famoso porque no hay reciprocidad, la vida del famoso deja de ser

su vida para convertirse en una vida más que se incorpora en el imaginario colectivo. En una palabra, se despersonaliza convirtiéndose en persona pública.

La pregunta que es necesario hacerse en este punto es qué es conocerse. Este verbo puede dar lugar a muchos equívocos. El primero es que lo usamos en referencia a una cosa o a una persona cuando los sentidos son diferentes. En un sentido general conocer es saber lo que algo es. Estudia García Morente sobre lo que es conocer qué es una cosa y qué es una persona. Realmente se habla de conocer no lo que es una persona sino quién es. Esto no es sencillo porque puedo tener algunos datos de esas personas sin saber quién es realmente, sin haberla tratado en persona ni siquiera de manera superficial. El trato, entonces, para conocer a alguien debe ser recíproco, las personas deben conocerse mutuamente. Con la cosa no es así porque la cosa no puede conocerse a nosotros al ser un objeto. Llamamos persona a lo que no es cosa, a lo que no puede ser objeto. En sentido estricto una persona no puede ser conocida porque no puede ser objeto. La cosa, por su parte, “espera” ser conocida, ese ser está definido y es fijo. En cambio, la persona está viva, no es algo quieto, está haciendo a cada paso su propio ser. Las cosas son naturaleza y las personas, libertad pura.

Lo segundo que vemos es que hay una diferencia esencial entre cosa y persona porque la primera es puro objeto y la segunda es además de objeto (elemento en el mundo) sujeto. Cada persona por ser sujeto tiene su mundo; cada persona es un mundo. La relación entre dos personas es la relación entre dos mundos. Un mundo nunca llega a conocer absolutamente a otro mundo. Vamos descubriendo ese mundo en porciones, en fragmentos, no se llegará a conocer la pura subjetividad del otro. García Morente se pregunta en qué sentido se puede emplear de forma exacta la expresión conocer a una persona y dice que la expresión no será justa más que en uno de estos casos: “o dándonos clara cuenta de que alteramos el sentido auténtico de la palabra persona” o “dándonos cuenta de que alteramos el sentido auténtico de la palabra conocer”.

En el primer caso, estamos poniendo a la persona en el nivel de conocimiento de las cosas. Una persona es más fácil de conocer cuando menos persona es y está más dentro de los moldes de la mayoría. En el segundo caso, emplearíamos el verbo conocer en un sentido distinto del que se emplea con las cosas. Aquí haríamos referencia al trato más allá de los aspectos externos a ella misma. Ese trato es algo intuitivo, directo, vivencial, no algo teórico. Este trato implica una selección y una penetración. Selección entre las múltiples personas que existen porque eliges tratar a una en concreto y unido a esto se da una penetración o compenetración de los dos que conviven y se tratan. Aquí también tenemos diferentes grados de penetración.

En la vida pública, la individualidad no cuenta. El primer paso es el de selección. Entre todos los que hay se elige a los más dispuestos a una relación de convivencia con una persona en concreto. Esto es espontáneo, no hay una norma fija más allá de lo que la intuición puede marcar a las personas. Por otro lado, por mucho que se haya penetrado en la vida privada ese trato no es nunca definitivo, se puede romper. En este nivel inicial la entrada y salida de elementos es constante. A través del tanteo y ensayo se dan pasos para una mayor profundidad.

Hay un caso particular que señala García Morente, que es el del localismo. Esta situación implica que el ámbito de personas de la esfera pública coincide con el de la esfera de lo privado. Aquí no habla de fusión sino de una mezcla forzada y a veces violenta donde los límites de una esfera y la otra se contraponen y chocan. La vida primitiva es predominantemente local. La ruptura del anonimato viene por la presentación que plantea la opción del inicio del trato privado. Tras esta hay todo tipo de convenciones o ritos sociales, es lo que denominamos la cortesía. El saludo es uno de esos ritos. Después del saludo viene la visita. Esta visita tiene también muchos matices porque puede ser una “por cumplir” o “de cortesía”. A mayor intimidad menor número de personas que entran en contacto con esa

intimidad. Los amigos íntimos están exentos de esos tratos de cortesía, las fórmulas sociales ya no tienen sentido para ellos. La mayor profundidad en el trato y la reducción de personas que llegan a ese mundo personal viene unido a otro efecto: la autenticación. A mayor privacidad de nuestra vida más autenticidad. Por eso actuamos con mayor fuerza y más libertad. Al amigo y al amante se da la persona en lo más peculiar de ella.

Aquí trata García Morente el tema de la soledad. El trato solitario consigo mismo es donde se forma de manera más completa y perfecta la vida privada. Dice que la capacidad para el ejercicio de la vida privada, la amistad, el amor y la soledad no es para todas las personas la misma depende de la personalidad y de cómo esté formada. Además, en toda vida hay una negación parcial del mundo histórico que se ha recibido y una afirmación ilusionada de un nuevo proyecto, que será mayor en la medida que la persona sea capaz de escuchar la voz de su alma y ser lo que realmente se es. De esta forma, vemos cómo es necesario forjarse la propia vida privada y no dejarse llevar por lo que piensa, hace o impone la mayoría. Será entonces en el seno de la vida íntima y personal donde la persona encuentra el origen de la verdadera vitalidad.

Morente se detiene a analizar las formas de la vida privada y comienza hablando sobre la amistad, para después hablar del amor y finalizar con la soledad, viendo sus finalidades y características propias. La amistad no es sino secundariamente un sentimiento – dice García Morente. Esos sentimientos se mueven en el plano del yo y la amistad se orienta hacia el tú y es más un hacer que un sentir en dos direcciones. Es una relación entre dos personas, desinteresada, que debe ser construida y que se convierte en una forma de vivir más allá del puro sentimiento. No hay, por otro lado, causas específicas para que surja una amistad. Se va dando poco a poco, dos vidas que se acercan paulatinamente, que no se confunden y que se ayudan. En términos de García Morente, la amistad es una “colaboración vital”, que se basa en el respeto mutuo y que implica una confianza más allá de la cortesía.

El amor resulta más difícil de analizar porque entran en juego elementos de nuestra naturaleza, elementos sentimentales, entra también en juego – según Morente – un componente esencial de egoísmo. Ese egoísmo es de un tipo particular porque el amante necesita al amado para ser quien es, para vivir su vida. El amado cae sobre el amante como una revelación de su propia persona, es decir que gracias al amor el amante se da cuenta de pronto que existe. El amor organiza el alma, encumbra el sentimiento de la propia existencia, enriquece el mundo exterior de nuestra vida. Este egoísmo del que habla García Morente no es en el sentido común, sino que expresa un matiz diferente a la relación paralela que se da en la amistad porque en el amor lo que se da es una confluencia de dos vidas con el afán de fundirse y confundirse en una sola.

¿Cuál sería la finalidad del amor? La confusión completa de las dos vidas. El amor va más allá de un sentimiento y propone en su ensayo la palabra dilección. La dilección es quien atrae a los dos amantes, con tal intensidad que no puede vivir el uno sin el otro, además la atracción es invencible, imperativa, total y exclusiva. El ejercicio de ese amor se desarrolla en la confianza, que es en el amor lo que la confianza en la amistad. La confianza te hace transparente y patente al otro y cada confianza te hace uno en el otro, es un acto de vida común.

Este grado de amor que explica García Morente tiene un alto grado de tragedia y dolor porque pretende un imposible porque toda vida es individual y cada persona es impenetrable. El amor absoluto tal y como se ha explicado es algo deseado pero que nunca se llega a obtener por esto siempre tiene un fondo de inquietud, de duda, de angustia. Los choques que se dan entre amados son precisamente por esa tensión de querer fundirse en uno y no poder, no pueden ser el uno sin el otro, pero tampoco pueden vivir el uno con el otro constantemente.

En este punto la reflexión nos lleva a tratar el tema de la soledad, tiene como fin la salvación, su condición es el ensimismamiento y su ejercicio la confesión. No es sinónimo de quedarse solo sino de permanecer solo. García Morente distingue dos tipos de soledad, la pasiva y la activa. La primera viene casualmente cuando nos abandona el mundo social y la segunda la creamos nosotros cuando decidimos abandonar ese mundo. La primera sobrecoge y nos lleva a pedir auxilio la segunda es fecunda y plena. Esta soledad activa nos ayuda a remozar y refrescar nuestras fuentes como personas vivientes colocando al alma frente al ser.

La soledad activa se divide en dos momentos simultáneos: el repaso de nuestra actividad presente y pasada y el momento de la confrontación. En el ensimismamiento hacemos balance de nuestra vida y la programamos, recobramos fuerzas vitales poniéndonos en contacto con nuestra persona auténtica.

Es llamativo como en este punto García Morente utiliza términos tomados del lenguaje religioso católico: confesión, pecado y salvación. Usa de estos términos de forma, aparentemente, ni espiritual, ni sacramental sino una especie de uso secularizado de conceptos teológicos y sacramentales dentro del ideario católico. Relaciona la soledad a la confesión porque nos confrontamos con nosotros mismos, analizando lo que hemos hecho con lo que quisimos hacer y lo que queremos hacer. La disconformidad entre ellos constituye el pecado. Para adquirir conciencia de pecado no hay que revisar una moral o unos mandamientos sino tomar conciencia del ser que somos y para ello es necesario el ensimismamiento de la soledad.

El fin de la soledad es propiamente la salvación. En la teología católica esa salvación tiene que ver con la vida eterna y el compartirla con Dios y tus seres queridos, pero García Morente, ¿a qué se refiere? “Solo podemos dedicarles algunas insinuaciones” dice el propio autor.

“La salvación es justamente la superación de la naturaleza en nosotros y fuera de nosotros” (García Morente, 1996, I, 2: 451)

Es decir, que el hombre se salva de ser naturaleza, de ser cosa, haciéndose persona, construyendo su propio ser y esencia original, nueva, superior e irreductible a lo natural, que es lo que llamamos cultura. Hay, a su vez, dos tipos de salvación humana, una inferior y otra superior. La primera se basa en la actuación de un grupo de personas que crea un modo de vida propio, una cultura para salvarse y no ser cosa – naturaleza, es lo que se llama educación y que nos incorpora individualmente al mundo y a la cultura de un tiempo y un lugar en la historia. La segunda salvación, superior a la primera, es nuestra propia salvación, propia e individual. Cada individuo desarrolla de forma diferente los elementos aceptados por todos, la salvación individual consiste entonces en ser radicalmente quien eres, seguir la llamada de su vocación profunda y ser fiel a ella sobre la plataforma de la cultura donde has crecido.

Entre los dos polos de la publicidad absoluta y la soledad absoluta, oscila nuestra vida. ¿Qué efectos produce la creciente publicación en las formas de vida privada? Si invade las relaciones privada por esencia (la amistad, el amor o la soledad) las falsifica. No es capaz de anularlas, pero si de falsearlas. Convierte a la amistad en puro contrato, la confianza se torna en exigencia, el respeto en adulación y se hace política. El amor, se transforma en deleite, la confidencia en cinismo, la dilección en capricho y se hace erotismo. La soledad se convierte en obstinación vana, la confesión en despecho, el ensimismamiento en resentimiento y se hace aislamiento. Concluye García Morente su ensayo con estas palabras: “Cuando los hombres se cansen de vivir extravertidos y empiecen a reponer la publicidad al servicio de la vida privada, habrá empezado verdaderamente un período nuevo en nuestra historia.” (García Morente, 1996, I, 2: 455)²⁷

²⁷ Si miramos este s. XXI y la gran extraversión que nos ofrece nuestra humanidad digital podemos decir que todavía no ha llegado ese periodo nuevo e incluso Morente podría decir que estamos más lejos ahora que hace

e. 3 La Filosofía en España

Vamos a detenernos ahora en su conferencia *La Filosofía en España* (García Morente, 1996, I, 2: 411) porque en ese texto encontramos un resumen histórico del recorrido que el pensamiento filosófico español ha tenido a lo largo de la historia y nos ayuda a contextualizar tanto el panorama filosófico español en la historia como la visión que tiene García Morente de la forma en la que esta situación podía evolucionar según su punto de vista.

Parte de la afirmación que en la historia de la filosofía en España no se encuentran en el pasado grandes figuras filosóficas, grandes pensadores. Además, él no entiende que se hable de filosofía española, como tampoco de filosofía inglesa, francesa o alemana, hay “filosofía” porque “la filosofía no tiene patria”. Si tuviese patria dejaría de ser filosofía. Otra cosa diferente es que se pueden señalar las contribuciones que autores de España, Francia, Alemania o Inglaterra han hecho a la Filosofía. En este sentido sí se puede hablar de las contribuciones de cada país. Sin duda, lo que los autores españoles han aportado a la Filosofía es mucho menos que lo hecho por otros autores de Europa.

Teniendo en cuenta esta precisión, García Morente hace un desarrollo histórico temporal en el que habla de los siguientes autores. De la Edad Media cita a Suárez. Apunta la necesidad del estudio de autores como San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Jesús para concretar con precisión la importancia que la mística española ha tenido en el desenvolvimiento del pensamiento filosófico universal. El siguiente eslabón lo sitúa ya a mediados del s. XIX y principios del XX, donde destacan los autores Balmés, Julián Sanz del Río y Ortega.

100 años. Las redes sociales, se presentan como claro ejemplo de una publicidad personal puesta al servicio de la vida pública, llegando a difundir en la web al alcance de todo el mundo aspectos particulares de la vida privada de cada persona.

¿Cuál es el motivo por el que España no ha dado filósofos importantes cuando sí ha dado literatos, poetas, pintores, militares o políticos de renombre?, se pregunta Morente. Hay una serie de razones, que llama superficiales, históricas. España ha estado durante la Edad Media ocupada defendiendo Europa de la influencia árabe. Cuando termina este esfuerzo de contención fronteriza, empieza la conquista del Nuevo Mundo y esto le resta fuerzas para poder dedicarse a la investigación puramente especulativa.

Estas razones dan paso a otras más profundas y es que para García Morente, el alma española no es apta para la filosofía que ha venido haciéndose en Europa, porque adora a otros ídolos, que no la pura inteligencia. El español ha preferido vivir a pensar o, en términos más exactos, ha puesto el pensamiento al servicio de la vida y no la vida al servicio del pensamiento.

Los españoles intelectuales no han tenido la tendencia a recluirse y volver sobre sus propios pensamientos, sino que han tenido alma de fundadores, han buscado más difundir su nueva idea antes que darle una forma sistemática. Por esta razón en los siglos XVII, XVIII y XIX en que se desarrolló el idealismo, entendido como reducción de la vida al pensamiento, el alma española estaba ausente.

En el momento en el que empieza la decadencia del idealismo de autores como Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer hacia 1860, es necesario buscar nuevas perspectivas - dice Morente. España empieza a pensar en sí misma, en lo que es y en su destino dentro del mundo. Es lo que se llama “el problema español” y que tiene como representantes a autores como Unamuno, Ortega, Francisco Giner de los Ríos, Azcárate o Cajal. Inician esta dinámica Jaime Balmés y Julián Sanz del Río. Los dos buscan la inspiración fuera de España, miran a Europa y desde ahí asientan sus propias doctrinas.

Si Balmes influye en Barcelona y Cataluña y en autores como Marcelino Menéndez y Pelayo, Giner de los Ríos, Santiago Amor Ruibal o Juan Zaragüeta, quien realmente ofrece un planteamiento más original es la línea de pensamiento que arranca de don Julián Sanz del Río. Sanz del Río, nos sigue diciendo García Morente, entendió que la filosofía de Krause tenía dos aspectos interesantes para los españoles que empezaban a abrirse al pensamiento filosófico. El primero, su carácter sistemático al que había que introducirse de forma lenta y pausada, a fuerza de trabajo y estudio porque no era fácil de entender. En su dificultad estaba una de sus características principales. El segundo aspecto, su carácter ético, de filosofía para la vida, ya que pretendía ser una doctrina de acción.

García Morente señala que la evolución del pensamiento filosófico español pasó por tres etapas, la primera krausista, la segunda la de don Francisco Giner y la tercera la de Ortega y Gasset. Para los primeros la filosofía es entendida como una doctrina para ser vivida, que nos da una pauta para actuar en el mundo. De ahí que la filosofía se presente en esta primera etapa como un sistema de normas morales a las cuales la vida tiene que adaptarse.

Don Francisco Giner de los Ríos, sin apartarse de esta perspectiva, le da un carácter nuevo. Al concepto de filosofía para la vida moralmente respetable, añade el de una vida para dedicarse a los menesteres intelectuales. De ahí que la filosofía empiece a tener su lugar dentro de la enseñanza, la cultura y la pedagogía universitaria. El límite que pone García Morente a la labor de Giner de los Ríos, sin dejar de ensalzar su gran labor de difusión intelectual, es que no pudo hacer escuela porque no tenía sistema.

Es en este punto donde aparece Ortega y Gasset. Por un lado, la filosofía de Krause estaba lejos de los grandes sistemas filosóficos en la línea de Descartes, Leibniz, Wolff, Fichte o Hegel y además estaba basada en su propia personalidad. Julián del Río no supo ver

esto. Ortega y Gasset, por este motivo se empezó a centrar la filosofía en lo que se conoce como neokantismo como discípulo de Cohen y Nartop.

García Morente defiende que para ser filósofo no es suficiente con leer las grandes obras de la Filosofía, sino que es necesario detenerse durante años en una de esas corrientes, estudiarlas paso a paso, línea a línea. No especifica a ninguno en concreto, pero si menciona entre esos autores a Aristóteles, Platón, Descartes o Kant. Eso fue, por cierto, lo que hizo Ortega con Kant.

Por este motivo Ortega es, según García Morente, quien trae a España una verdadera filosofía. Tras las otras dos etapas del krausismo, poniendo la filosofía como norma ética a la cual ha de ajustarse la vida y del pensamiento de Sanz del Río que concibe la vida ajustándose a las normas éticas de la filosofía, pero orientada hacia la labor intelectual, el tercer momento toma la vida como objeto de especulación filosófica, consiste en hacer filosofía de la vida.

De esta forma, siguiendo a Ortega, la razón debe ponerse al servicio de la vida, y se fundamenta en la vida. Así supera el idealismo y el realismo como doctrinas abstractas, hace que el yo y las cosas estén ambos en el ámbito superior y más profundo de la vida. García Morente afirma con rotundidad que en el momento que muera Ortega será el primer gran filósofo en la historia de España.

Ortega presenta un sistema por lo que puede tener discípulos y eso hace que Morente vea el futuro de la filosofía en España con optimismo y cita entre ellos a Zubiri, José Gaos, Carrera Artau o el profesor Xirau.

(...) tengo un gran optimismo, como en general tengo un gran optimismo acerca de España (...) La realidad es que el nivel de las aguas depositadas desde 1900 hasta nuestros días ha subido

incalculablemente en todos los órdenes, ha ascendido, en un país que está en pleno ascenso, en pleno esfuerzo de ponerse de pie y de agigantarse (García Morente, 1996, I, 2: 424).

e. 4 Segunda visita a Argentina

En el año 1937 se opera en García Morente un cambio en su itinerario vital y filosófico. Dicha transformación tiene su germen en lo que él mismo llamó “el hecho extraordinario” que tuvo lugar en París. Aunque tardará más de un año en expresarlo en público, su pensamiento comienza a evolucionar hacia nuevas perspectivas impensables para él en su etapa de profesor de Ética en la Universidad de Madrid.

De octubre de 1936 a junio de 1937 se encuentra en la ciudad francesa. En el mes de marzo recibió desde la Universidad Argentina de la ciudad de Tucumán el ofrecimiento de ocupar la cátedra de Filosofía. Acepta dicha oferta, aunque condiciona la duración de su estancia a la mejora de la situación en España que se encontraba en esos momentos en plena Guerra Civil y a poder marchar en compañía de toda su familia. El 10 de julio de 1937 llega con ellos a Buenos Aires y desde ahí se trasladan a Tucumán donde comenzará a desarrollar sus clases. Como fruto de ellas nos han llegado las *Lecciones preliminares de Filosofía*. En ellas mantiene la claridad que como profesor siempre ha tenido, además realiza una magistral introducción a la historia de la filosofía, buscando con precisión los datos, reflexiones y teorías más relevantes. En ellas hay una notoria influencia tanto de Ortega como de Heidegger. Pero también hay dos novedades, dos temas que plantea directamente en esas lecciones que no había planteado antes: el problema de Dios y lo que él llama la “ontología de la vida”.

El recorrido que hace García Morente en estas lecciones nos acercan primero a la filosofía de forma general, marcando, analizando su método y destacando entre ellos “la intuición” como uno específico. El recorrido histórico nos acerca a la Ontología, a la

Metafísica de Parménides, al realismo de las ideas de Platón o al realismo de Aristóteles. Continúa analizando corrientes como el idealismo, el sistema de Descartes, la fenomenología, el empirismo inglés y el racionalismo. Dedicó una especial atención a Kant y a las consecuencias que tienen sus ideas en el pensamiento universal y cómo se realiza el idealismo después de él. Las últimas lecciones son las que marcan de forma más concreta el giro en su pensamiento y desarrolla García Morente sus ideas que desembocan en la *Ontología de la vida*.

En ellas encontramos un lenguaje y una reflexión que todavía no están condicionados por los estudios teológicos que realizará posteriormente. Tampoco tienen ningún matiz partidista o político y, por supuesto están alejados de otras enseñanzas que realizará en la parte final de su vida de marcado carácter apologético cristiano.

El lenguaje de este momento de García Morente que nos atrevemos a llamar “etapa argentina” sigue estando dentro de las corrientes del pensamiento filosófico de los que él se ha alimentado a lo largo de su trayectoria como profesor, traductor y filósofo, mantienen el rigor de la reflexión desde el neokantianismo, la filosofía de Bergson o las ideas de Ortega. Por otro lado, se abre a otros aspectos nuevos dentro de su pensamiento filosófico. Si antes de este momento, descartó por sistema la idea de Dios o los pensamientos de tipo trascendental, ahora nos brinda la *Ontología de la vida* como culmen de su pensamiento filosófico.

Lo que hace a partir de ese momento viene marcado por conversión al cristianismo, su estudio de la escolástica y por su ordenación sacerdotal. El cambio de lenguaje, la transformación en los conceptos que usa en sus explicaciones y el contenido de sus escritos se amoldan al estilo de análisis filosófico católico de la época que convierte a la filosofía en esclava de la teología.

e. 5 Posicionamiento ideológico de Morente

Tras nueve meses de espera, gracias a Juan Negrín el 9 de junio tuvo la alegría inmensa de abrazar a sus hijas y nietos. Se encontraba al frente de una familia de seis personas mayores y dos niños. El 17 de julio llegaron a Tucumán Morente sentía que desde que empezó la guerra no había intervenido ni poco ni mucho en su propia vida, en la contextura real de los hechos de su propia existencia. Empezó inmediatamente sus conferencias y clases, pero con una premisa clara y concisa.

“Resolví, pues, de momento, dar mis cursos de Filosofía y Psicología, procurando con el más exquisito cuidado no acercarme en lo más mínimo al terrero de las verdades religiosas, y así lo he hecho” (García Morente, 1996, II, 2: 510).

Estas palabras de García Morente nos dejan clara la postura del profesor en sus clases en Argentina. Pretende dar sus lecciones con el mismo rigor de siempre, sin introducir elementos religiosos y reconoce que, efectivamente, así lo hizo. Por un lado, es consciente de su falta de formación teológica para hacerlo. Su primera inclinación en París tras el “hecho extraordinario” es mejorar su formación sobre el cristianismo, aunque lo que encuentra son libros de piedad y devocionales, no profundiza en libros o autores teológicos. Por otro lado, él teme que sus exposiciones le puedan llevar a abandonar la postura nueva ante la vida que tiene en este momento por lo que explica la historia de la filosofía con matices diferentes. Esa exigencia no le viene impuesta de fuera, no olvidemos que todavía no ha compartido con nadie esta experiencia, sino que le viene impuesta desde dentro, por su propia postura intelectual ante la enseñanza. El cristianismo y sus principios era algo que todavía no había llevado a la vida, no había rumiado lo suficiente la teología y sus inclinaciones filosóficas como para poder hablar desde la postura nueva en la que se encuentra.

Como ya hemos indicado, García Morente se traslada a Argentina con su familia, tras la muerte de su yerno y su experiencia en París. No es una simple visita, como la de 1934, sino que la idea primera es la de instalarse allí. De todas formas, el tiempo de permanencia en este país no llegará al año. ¿Qué hace durante este periodo? ¿Empieza a identificarse con el régimen político que ha dado el golpe de Estado que dio lugar a la Guerra Civil? ¿Frecuenta ámbitos religiosos para completar su formación intelectual?

Podemos decir que son dos cosas básicas las que hace: impartir clases por la geografía argentina y tener un tiempo de descanso que se da durante el verano argentino en la localidad de Tafi del Valle. En esta localidad, a la que se desplaza con su familia huyendo del calor del verano tucumano, es donde toma la decisión de regresar a España. Conocer los movimientos de Morente en este periodo será determinante para ver qué es lo que cambia en su filosofía, qué aspectos son de continuidad y cuáles presentan una nueva manera de entender el mundo.

El curso de 1938 es empezado por García Morente habiendo decidido que no lo terminaría. Son apenas 11 meses de mucho trabajo²⁸ que concluyen con la decisión de hacer pública su decisión de hacerse sacerdote en España.

²⁸ Ha comenzado sus clases en Tucumán en julio de 1937, de los apuntes de estas clases hemos recibido el trabajo conocido como *Lecciones de Filosofía* (García Morente, 1938). El 6 de noviembre de 1937 pronuncia en la Universidad de Tucumán una conferencia titulada *El ideal universitario* (García Morente, 1937). El 1 de febrero de 1938 se publica en Buenos Aires el texto titulado *¡España, gran porvenir!* (García Morente, 1938a). Del 4 de febrero del mismo año tenemos una *carta escrita a don Alberto Jiménez Fraud*, desde Tafi del Valle (de Iriarte, 1956). *Raíces históricas del movimiento nacionalista* (García Morente, 1938b) será un artículo que verá la luz el 15 de febrero, así como *El nacionalismo como realidad de la vida humana* (García Morente, 1938c). De abril y mayo conservamos tres cartas, una a D. Daniel García Hughes y dos a Mons. Eijo y Garay donde explicita su intención de regresar a España para ser admitido en el Seminario de Madrid con el fin de ordenarse sacerdote (de Iriarte, 1956). El 24 de mayo da una conferencia en el teatro Solís de Montevideo titulada *Orígenes del nacionalismo español* (García Morente, 1938d) y los días 1 y 2 de junio en Buenos Aires la conferencia *Idea de la Hispanidad* (García Morente, 1938e). Otra conferencia *El cultivo de las humanidades* de 1938 se conserva gracias a la Universidad Nacional del Litoral y fue publicada en Santa Fe (García Morente, 1938f). Ha comenzado sus clases en Tucumán en julio de 1937, de los apuntes de estas clases hemos recibido el trabajo conocido como *Lecciones de Filosofía* (García Morente, 1938). El 6 de noviembre de 1937 pronuncia en la Universidad de Tucumán una conferencia titulada *El ideal universitario* (García Morente, 1937). El 1 de febrero de 1938 se publica en Buenos Aires el texto titulado *¡España, gran porvenir!* (García Morente, 1938a). Del 4 de febrero del mismo año tenemos una *carta escrita a don Alberto Jiménez Fraud*, desde Tafi del Valle (de Iriarte, 1956). *Raíces históricas del movimiento nacionalista* (García Morente, 1938b) será un artículo que verá la luz el 15 de febrero, así como *El nacionalismo como realidad de la vida humana* (García Morente, 1938c). De abril y mayo conservamos tres cartas, una a D. Daniel García Hughes y dos a Mons. Eijo y Garay

En estos meses genera cuatro tipos de escritos: cartas personales, conferencias, artículos y sus clases de filosofía. No nos detenemos en las cartas personales, más allá de lo que ya lo hemos hecho, porque carecen de interés filosófico. En ellas va manifestando sus inquietudes espirituales y a través de ellas (y de las respuestas que recibe a las mismas) marcan el camino de regreso a España. En las conferencias y los artículos aparecen tanto ideas relacionadas con el devenir de la sociedad, el nacionalismo o la idea de Hispanidad como temas de interés filosófico y humanístico. En sus clases permanece fiel al principio marcado de no mezclar cuestiones religiosas y teológicas con las clases de filosofía que él había impartido con anterioridad.

Sus aportes de tipo social y político surgen sin ese trabajo de reflexión previa y de una manera totalmente espontánea. La filosofía, en cambio, sigue siendo ese lugar al que no se acerca sin la mayor y más profunda reflexión.

En *¡España, gran porvenir!* ataca directamente al internacional socialismo soviético y lo acusa de ingenuo al pensar que podía gobernar España sin dificultad, ve próximo el fin de la guerra y por consiguiente el fin de ese sistema político y atisba un gran futuro al país. *Raíces históricas del movimiento nacionalista* quiere justificar la situación generada por Franco como consecuencia de una serie de avatares históricos. *El nacionalismo como realidad de la vida humana* continúa en esta línea, pero esta vez la justificación quiere defender el avance que logra la historia al dejar de lado los sistemas de origen soviético para aferrarse a las virtudes del nacionalismo. En esta misma línea encontramos la conferencia *Orígenes del nacionalismo español*.

donde explicita su intención de regresar a España para ser admitido en el Seminario de Madrid con el fin de ordenarse sacerdote (de Iriarte, 1956). El 24 de mayo da una conferencia en el teatro Solís de Montevideo titulada *Orígenes del nacionalismo español* (García Morente, 1938d) y los días 1 y 2 de junio en Buenos Aires la conferencia *Idea de la Hispanidad* (García Morente, 1938e). Otra conferencia *El cultivo de las humanidades* de 1938 se conserva gracias a la Universidad Nacional del Litoral y fue publicada en Santa Fe (García Morente, 1938f).

Tienen otro enfoque tanto *El ideal universitario* como *El cultivo de las humanidades*. En sus palabras pretende dar una descripción de lo que él entiende por vida universitaria y cómo las humanidades juegan un papel primordial en la formación integral de la persona.

La Idea de Hispanidad es el título con el que se recogen dos conferencias dadas por Morente en Argentina. La primera de título *España como estilo* y la segunda *El caballero cristiano*. En la primera quiere defender el papel de este país como sujeto activo de la historia, además de defender el nacionalismo y el tradicionalismo como rasgos distintivos del país. Cita a Renan y a Ortega como exponentes de dos teorías espiritualistas de nacionalidad y hace un intento de superarlas al hablar de nación como estilo de vida colectiva en la que existe homogeneidad entre lo que fue, lo que es y lo que será.

“Una nación es un estilo, un estilo de vida colectiva”. (García Morente, 1996, II, 1: 330)

Ese principio teórico es aplicado a España para concluir que, efectivamente, esta nación tiene su propio estilo. Ese estilo de persona española, que es esencia de la hispanidad, es la figura del caballero cristiano que desarrolla en la segunda conferencia.

El caballero cristiano presenta grandeza frente a la mezquindad, arrojo contra la timidez, altivez contra el servilismo, tiene más pálpito que cálculo (es decir, es más impulsivo que reflexivo) y rinde culto al honor. Además, se relaciona con la muerte convencido de la vida eterna, está en contra de todo socialismo por el respeto que tiene a la diferencia entre lo público y lo privado. Termina diciendo que ese caballero cristiano es esencialmente religioso.

Sorprenden los temas en los que se centra García Morente en sus conferencias y artículos. Toca directamente el tema político defendiendo la posición de Franco y habla explícitamente del caballero cristiano como modelo de Hispanidad. Por un lado, defiende la idea de España como unidad basándose en los aspectos históricos que le hacen tener un “estilo” propio y por otro hace una dura crítica a todo lo que suene a socialismo.

La experiencia de París le ha marcado desde un punto de vista personal y es el germen de una conversión profunda al cristianismo y el cambio de cimientos de su fundamentación filosófica. La muerte de su yerno es, por otro lado, lo que le ha hecho tomar partido de forma inequívoca hacia uno de los bandos que se enfrentan en la Guerra Civil y esto es de forma casi inmediata. Estos temas no aparecen en su visita a Argentina de 1934.

Tal y como hemos referido al hablar de la conversión de Morente y siguiendo las ideas de Villacañas (2007) en las explicaciones de Morente sobre la hispanidad o el nacionalismo no hay elementos originales; de ahí que pueda escribir tanto sobre el tema en tan poco tiempo. Sin citarlo directamente, Morente ha seguido el posicionamiento de Ramiro de Maeztu quien, desde Acción Católica durante la República y con mucho éxito, había desarrollado su idea del ser español. Si Morente hace esto es porque quiere preparar el campo español a su retorno. Las ideas son de alguien nada sospechoso para el nuevo régimen que está ganando la guerra en España. Morente se sabía en una posición por la que ni en un bando ni en otro iba a encontrar amigos por eso era importante que antes de regresar a su país se escuchara una voz afecta al régimen franquista.

En resumen, políticamente asume Morente el posicionamiento ideológico de Maeztu (sin citarlo), filosóficamente imparte sus lecciones sin negar la nueva evidencia que le ha sido mostrada tras el “hecho extraordinario” y haciendo un esfuerzo consciente por no mostrarla al exterior porque no tenía todavía maduro su nuevo pensamiento.

e. 6 Las *Lecciones preliminares de Filosofía*

Nos dirigimos ahora al eje por el cual la etapa argentina de Morente es su elemento más personal y original. Lo hacemos a través de sus *Lecciones Preliminares de Filosofía* (García Morente, 1996, II,1). Buscamos reconocer si existe también esa transformación inmediata como ocurre en el campo de lo político o si por el contrario sigue siendo el mismo profesor García Morente de siempre, además queremos ver si en esas lecciones hace algún aporte original o diferente a lo que ha estado enseñando a lo largo de su vida.

El profesor García Morente imparte veinticinco lecciones en la Universidad de Tucumán. En las veintiuna primeras hace un recorrido a la Filosofía universal sin alejarse de lo enseñado en otras ocasiones. Toca autores clásicos como Parménides, habla de Platón, Aristóteles, Descartes y el racionalismo sin dejar de lado a Kant. En ellas la idea de Dios aparece dentro de las explicaciones pertinentes a cada autor. Las cuatro últimas lecciones se centran en la ontología a la que le da un enfoque novedoso. Será la lección XXV la que nos muestra aspectos novedosos en el pensamiento filosófico. En el final de esta lección plantea dos problemas: el de la muerte y el de Dios.

Podemos afirmar a la luz de sus enseñanzas sobre ontología que este punto es su aporte genuino. El filósofo ateo se abre a la idea de Dios y, sin confesar su experiencia personal parisina ni su deseo de adherirse al cristianismo, es decir, lejos de toda la herramienta de la neo-escolástica, da un enfoque nuevo a la filosofía para hacerla compatible con la fe sin la necesidad de identificar esa fe con ninguna religión concreta.

Definiendo la voz filosofía en la lección primera dice: “Hay un saber, pues, que tenemos sin haberlo buscado, que encontramos sin haberlo buscado, como Pascal encontraba a Dios, sin buscarlo; pero hay otro saber que no tenemos nada más que si lo buscamos y que, si no lo buscamos, no lo tenemos” (García Morente, 1996, II,1: 13)

Hace una referencia a Dios hablando de Pascal porque lo encontró sin buscarlo. Sabiendo que él ha tenido ya esa experiencia en París, es fácil deducir que él se ve como esa persona que ha encontrado a un Dios sin buscarlo. Aún no está claro si se refiere al Dios de la fe, si esa fe es la cristiana o si se refiere al Dios de la Filosofía o simplemente es un ejemplo ilustrativo. No olvida la dimensión vivencial de la filosofía ya que para él es necesario no solo conocer la teoría de las cosas sino vivirlas. Ese elemento había sido clave en su experiencia como decano, ya que él entiende que no podemos conocer la cultura occidental sin haber visitado los lugares que han dado origen a la misma. De ahí que él propusiera el crucero por el mediterráneo.

e. 7 Lección XXV: Ontología de la vida

Nos vamos a centrar en la lección XXV, intentaremos desgranarla de la forma más detallada posible, párrafo a párrafo, para comprender el contenido que enseña García Morente y leer entre líneas.

En la edición de sus *Lecciones* que estamos manejando, ésta viene dividida internamente con diferentes títulos: La totalidad de la existencia. La vida: ente independiente. Necesidad de una nueva lógica. Estructura óptica de la vida. Caracteres de la vida. Vida y tiempo. La angustia. La nada. El problema de la muerte. El problema de Dios.

Vaya por delante una afirmación fundamental que compartimos con Ángel González Álvarez “el profesor García Morente fue el expositor español más perfecto de la filosofía europea de su tiempo. Esta afirmación no se restringe al ámbito de la Ética, disciplina que profesaba como Catedrático de la Universidad Complutense. Me propongo demostrar esta tesis con la sola apelación a la lección XXV del libro *Lecciones preliminares de filosofía*” (González, 1987: 11)

El aspecto fundamental que vemos en esta parte de las lecciones es lo que se ha conocido como Ontología de la Vida. Lo primero que plantea García Morente es el Ser de la vida como objeto metafísico. En la vida de las personas hay objetos reales e ideales y también hay valores, que de alguna forma existen; pero la totalidad de todas esas cosas es la existencia.

Al terminar el repaso que ha hecho por el campo de la ontología en las anteriores lecciones, en el que se ha estudiado la estructura óntica de los objetos reales, ideales y de los valores, García Morente se plantea el problema de la raíz última en la que los objetos asientan la existencia, su entidad. La vida, como objeto metafísico, nos plantea una serie de problemas ontológicos diferentes a los tratados ya en otras lecciones. Esa existencia vista en su totalidad comprende lo óntico y lo ontológico, porque la persona está también incluida. Es decir, tiene en cuenta tanto el yo que puede pensar las cosas, como las cosas que el yo puede pensar.

Esa existencia total es mi vida, porque yo no puedo saber si algo existe si no existe en mi vida como presencia o como referencia; ya que todo transcurre en mi vida no en otra cosa.

En vuestra vida "hay" cosas reales, objetos ideales y valores. Cada una de esas esferas ontológicas tiene su propia estructura; y podemos preguntarnos: ¿qué significa eso que yo expreso con la palabra "hay"?, ¿qué significa ese "haber" cosas reales, objetos ideales, valores? Ese haber no significa otra cosa que la totalidad de la existencia. Haber algo es existir algo en una u otra forma y la totalidad de la existencia, la existencia entera es lo que hay. Existencia ¿de qué?, preguntarán ustedes. Pues la existencia de las cosas reales, de los objetos ideales, de los valores y de mí mismo. Todo ese conjunto de lo que hay es, gramaticalmente dicho, el complemento determinativo de existencia; la existencia es existencia de todo eso (García Morente, 1996, II,1: 301).

Vemos entonces cómo para García Morente la existencia comprende en su totalidad lo óntico y lo ontológico, porque me comprende a mí también. Comprende el yo, capaz de

pensar las cosas, y las cosas, que el yo puede pensar. Esa existencia entera, total, podemos denominarla muy bien "vida", mi vida; porque yo no puedo, en modo alguno, soñar siquiera con que algo exista, si no existe de un modo o de otro en mi vida: directamente, con una existencia especial, que es la existencia de presencia, o indirectamente, por medio de una existencia de referencia.

Pero todo cuanto existe –y yo con ello– constituye mi vida. Mi vida no transcurre en otra cosa, sino que todas las cosas transcurren en mi vida. Un concepto puramente biológico y, por decirlo así, material, de la vida, podría hacer creer que la vida es lo que llevamos cada uno de nosotros dentro, y que la vida "está en" el mundo. Esto es lo que hemos encontrado anteriormente en sus lecciones bajo el nombre de realismo metafísico. Pero ese concepto de la vida tendría entonces que ser refutado victoriosamente en la filosofía por el idealismo metafísico; el cual nos haría ver que toda cosa, en cuanto que es objeto, es objeto para un sujeto y que, por consiguiente, mi vida, como vida de un sujeto, no puede estar "en" ningún objeto.

Pero entonces podrían hacerse al idealismo metafísico las mismas o más graves objeciones todavía; y así la superación del eterno encuentro y choque entre la solución realista y la solución idealista del problema metafísico está en que ambas realidades (la realidad del yo y la realidad de las cosas) no son más que aspectos, cada uno de ellos parcial, de una realidad, de una entidad más profunda, que las comprende a ambas, y que es la existencia total, o sea la vida, mi vida. (García Morente, 1996, II, 1: 302)

Contrasta esta explicación con lo que Morente escribirá en relación con su experiencia de París, cuando él dice:

Mi vida, los hechos de mi vida, se habían hecho sin mí, sin mi intervención. En cierto sentido cabía decir que yo los había presenciado, pero de ningún modo causado. ¿Quién, pues, o qué o cuál era la

causa de esa vida que, siendo la mía, no era mía? (...) Había una contradicción evidente. Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real histórico de mi ser en el tiempo. Pero por otro lado esa vida no me pertenece, no es, estrictamente hablando, mía, puesto que su contenido viene, en cada caso, producido y causado por algo ajeno a mi voluntad (de Iriarte, 1956:70).

El realismo metafísico nos dice que la vida está en el mundo, mientras el idealismo metafísico nos muestra que todo objeto es objeto para un sujeto, pero mi vida no puede estar en ningún objeto. Tanto la solución realista como la idealista del problema metafísico están en que la realidad del yo y la realidad de las cosas son aspectos parciales de una entidad más profunda que las comprende a ambas y que es la existencia total, la vida, mi vida, que Heidegger llama "la existencia del ente humano".

El ente humano comprende la subjetividad y la objetividad, o sea yo estoy con las cosas en el mundo formando juntos la existencia real de la vida humana. Las cosas reales, los objetos ideales y los valores están en la vida, pero la vida, o existencia, como objeto metafísico no está en ninguna parte. Las cosas, los ideales y los valores no son independientes pero la vida sí, porque no depende de ninguna otra cosa, por lo tanto, es absoluta y auténtica, o como la llama Heidegger, la existencia. Existe pues la vida que es la única existencia absoluta y auténtica sobre la cual descansan los entes derivados.

Decimos con Ángel González que un concepto biológico de la vida podría hacer creer que la vida es lo que llevamos dentro de nosotros y que la vida "está en el mundo". Es la posición del idealismo metafísico, el cual nos haría ver que toda cosa, en cuanto que es objeto, es precisamente para un sujeto y que, por consiguiente, mi vida como vida de un sujeto, no puede estar "en" ningún objeto. Pero entonces podrían hacerse al idealismo metafísico las mismas o más graves objeciones. Y así la superación del eterno encuentro entre la solución realista y la solución idealista del problema metafísico está en que ambas realidades del yo y las cosas no son más que aspectos, cada uno de ellos parcial, de una

entidad más profunda, que las comprende a ambas y que es la existencia total, es decir la vida, o mejor mi vida. “Esta existencia de mi vida es lo que Heidegger llama la "existencia del ente humano", que consiste, como dice también Heidegger, "el estar yo con las cosas en el mundo"(González, 1987:11).

En esta línea podríamos decir que la estructura ontológica de la vida tiene tres características esenciales. La primera es que la vida es determinante, la raíz de todo ente, que no puede ser definida ni determinada. La segunda es que la vida contiene en sí misma la seguridad de la existencia. La última, es que la vida es el único ente que se interesa por sí misma y por cualquier ente derivado.

La vida quiere ser vida, quiere vivir, es espejo de sí misma y es variabilidad constante. Para captarla, no podemos utilizar la lógica de Parménides, sino una lógica existencial, porque la vida es sujeto y también objeto, puede ser y no ser; y necesita conceptos flexibles, históricos que permitan la variabilidad, la no identidad. La vida, entonces, es un ente que no sólo "es", sino que además refleja su propio ser, como espejo de sí misma. La gran dificultad con que tropezamos para describir adecuadamente las estructuras íntimas de la vida, proviene de que la filosofía arrancó de uno de esos entes que están "en" y que, por consiguiente, no son el ente absoluto y auténtico.

Mencionamos de nuevo a Parménides, tal y como hace García Morente, porque la filosofía arranca con la intuición de un ente particular y derivado, de uno de esos entes que están "en". Es natural entonces que los conceptos de ese ente particular sean concepto de entes quietos, definitivos; de entes que son ya y para siempre todo lo que tienen que ser. Morente los llama "entes cosas", entes en cuya entraña no alienta el tiempo. Por eso los conceptos lógicos manejados por la ontología desde Parménides tienen dos características: el "ser ya" y la "identidad". Por eso si con tales conceptos queremos apresar el ente absoluto de

la existencia humana, es decir, la vida, sólo cosecharemos el fracaso. Por eso declara Morente que "si con esos conceptos que desde Parménides dominan en la lógica nos encontramos con que esos conceptos no sirven porque la vida es, no identidad, sino constante variabilidad y porque la vida es justo lo contrario del "ya"; no es describible por medio del adverbio "ya", sino que es el nombre de lo que todavía no es. Por consiguiente, la estructura ontológica de la vida os muestra un tipo ontológico para el cual no tenemos concepto. Y lo primero que tiene que hacer, o por lo menos lo que paralelamente a la metafísica de la existencia humana tiene que hacer una lógica existencial, es forjar esos nuevos conceptos (González, 1987:13).

La vida es ocuparse, hacer, practicar con las cosas; y ocuparse es preocuparse del futuro, porque a la vida le interesa ser, existir y consistir. No encontramos en la vida y la vida hay que hacerla. Como somos libres podemos hacer o no hacer, pero para vivir libremente tenemos que hacernos esa libertad, porque la vida es un quehacer, una libertad necesaria. La vida en su raíz contiene dos clases de tiempo: el tiempo que hay en la vida, que es el cronológico y el tiempo que la vida es, o sea el pensado. La vida es el afán de querer ser, la anticipación del futuro. Es algo que corre en busca de sí misma, es el Ser existente, el Ser con tiempo.

El primer carácter que le encontramos a la vida es el de la ocupación. Vivir es ocuparse; vivir es hacer; vivir es practicar. La vida es una ocupación con las cosas; es decir, un manejo de las cosas, un quitar y poner cosas, un andar entre cosas; un hacer con las cosas esto o lo otro. Y entonces encontramos esta primera contradicción: que esos objetos reales - las cosas- son lo que son no en sí mismos sino en cuanto nosotros nos ocupamos con ellos. El ocuparnos con las cosas es lo que les confiere el carácter de cosas, porque llamamos precisamente cosas al término inmediato de nuestra acción.

He aquí, pues, una sorprendente unión de términos heterogéneos. Resulta que el ocuparse con las cosas es lo que convierte eso que "hay" en cosas. Pero no estamos al cabo de las contradicciones. Si nos fijamos un instante en lo que es la ocupación con las cosas, encontraremos esta gran sorpresa, que la ocupación, con cosas no es propiamente ocupación sino preocupación. Ocuparse, hacer algo, sigue inmediatamente al preocuparse, al ocuparse previamente con el futuro. Y es extraordinario que la vida comience por preocuparse para ocuparse; que la vida comience siendo una preocupación del futuro, que no existe, para luego acabar siendo una ocupación en el presente que existe". Esta orientación hacia el futuro nos pone de manifiesto una nueva contradicción en la vida. La ocupación en que la vida consiste se deriva de una preocupación (González, 1987: 13).

Ahora bien, si la vida es ocupación preocupativa, ocupación de una vida que está preocupada habrá que decir que la vida no es indiferente. A la vida no le es indiferente ser o no ser, ser esto o ser lo otro. Por el contrario, las cosas reales, los objetos ideales son entes secundarios que están en la vida y podemos calificar de indiferentes y por tanto no les importa ser o no ser, ser esto o ser lo otro. La vida, empero, es justamente lo contrario. Le interesa en primer lugar ser y después ser esto o lo otro; le interesa, dice Morente, existir y consistir. Vivir no es solamente existir, es además vivir de cierta manera. "El poeta latino Juvenal lo expresaba diciendo a los patricios degenerados de su época que sacrificaban al amor de vivir las causas que hacen digno el vivir: *Et propter vitam, vivendi perdere causas*" (González, 1987:13).

Así, pues, este cuarto objeto metafísico que podemos indistintamente llamar la vida o la "existencia" va a constituir ahora el término de las reflexiones de esta lección de García Morente. Y se advierte en seguida que este objeto –la vida– ocupa en la ontología un plano más profundo que cualquiera de las tres esferas objetivas que se han diseñado anteriormente. Ocupa un plano ontológico más profundo por esta simple reflexión: que cualquiera de esas

tres esferas ontológicas – las cosas reales, los objetos ideales, los valores– "están en" la vida; pero ella, la vida, no está en ninguna parte.

Por consiguiente, ontológicamente hay una diferencia esencial entre el ente de las cosas reales, el ente de los objetos ideales, el ente de los valores y el ente vida; y es que esos tres primeros entes son entes "en" la vida, mientras que en la vida no es "en", no está "en". Caracterízanse, pues, aquellos tres primeros entes por ser entes que están "en", mientras que la vida es un ente que no está "en" (García Morente, 1996, II,1:309). García Morente intenta expresar esto de una manera mucho más sencilla y clara, diciendo que aquellos tres primeros entes no son independientes; mientras que la vida es un ente independiente. Y ¿qué significaría ser independiente? Significa no depender de nada otra cosa; y este no depender de nada otra cosa es lo que siempre en la filosofía se ha denominado absoluto, auténtico. Y entonces dice que el único ente absoluto y auténtico es la vida, o lo que llama Heidegger la existencia.

Ahora les puedo dar a ustedes de golpe la respuesta que la filosofía contemporánea insinúa para el problema metafísico planteado por nosotros al principio de estas lecciones; y además van ustedes a comprender inmediatamente con claridad esa respuesta. El problema metafísico era: ¿quién existe?, ¿qué es lo que existe? Pues ahora la respuesta es muy sencilla: existe la vida; como que la vida es la existencia, la única existencia absoluta y auténtica, puesto que los otros tres tipos de entes, que llamamos cosas reales, objetos ideales y valores, están "en" la vida. Por lo tanto, dependen de la vida en cierto modo; están en cierto modo subordinados a la vida (García Morente, 1996, II, 1:303)

Es claro para Morente que la contraposición de las cosas y el yo constituye ese peculiar ente de la existencia humana que se expresa como "estar yo con las cosas en el mundo". Esta contraposición de las cosas y el yo, pertenece a las viejas posiciones del problema metafísico en el realismo o en el idealismo. El estar yo con las cosas en el mundo

constituyendo la existencia humana, es precisamente la raíz tanto de la solución realista como de la idealista. Este nuevo objeto metafísico que podemos llamar "vida" o "existencia" ocupa para Morente en la ontología un plano más profundo que cualquiera de las tres esferas objetivas que quedaron dibujadas. Es fácil ponerlo de relieve: las cosas reales, los objetos ideales y los valores están en la vida, pero la vida misma no está en parte alguna.

A este objeto metafísico que es la vida tiene que llegar inevitablemente el filósofo sino quiere detenerse en los entes particulares y aspira a la posesión intencional de ese ente auténtico y absoluto que acabamos de poner en la existencia. Hay que ir más allá de los entes físicos, los entes ideales y los valores para alcanzar una metafísica de la existencia que trascienda todo ente particular, relativo y finito (González, 1987:12).

Ya desde el año 1914, mi fraternal amigo don José Ortega y Gasset, en sus *Meditaciones del Quijote*, pedía esa lógica vital, esa razón vital capaz de apresar el nuevo objeto, que la superación del idealismo y del realismo propone a la metafísica. No se trata aquí, por mi parte, de discutir una cuestión de prioridad o de no prioridad; pero es conveniente hacer notar y subrayar que la idea de una metafísica existencial, y la idea de una razón vital capaz de forjar los conceptos aptos para apresar las peculiaridades ontológicas de la vida o de la existencia, es una idea que ya en el año 1914, sus buenos diez años antes de la publicación del libro de Heidegger, había sido expresada de una manera clara y terminante por Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote* (García Morente, 1996, II, 1:304)

Morente lo que pretende es apuntar los problemas principales de una ontología fundamental de la existencia del ente auténtico y absoluto. Por un lado, afirma que la existencia es la primacía absoluta de todos los demás entes. No se es ente sin existir. Mientras los demás entes están en él, la existencia no puede localizarse en modo alguno. La existencia sería el ente en sí mismo.

¿Cómo se documenta la primacía de la vida? Con tres características:

- La vida es determinante, es raíz de todo ente, por lo que nada puede definirla. No hay nada por encima de ella.
- La vida contiene la seguridad de la existencia en sí misma.
- La vida es el único ente que se interesa por sí y por cualquier otro ente derivado.

Eso es característico de la vida como recipiente universal de los entes.

Hay otra contradicción en la vida que conviene registrar: es la contradicción que puedo formular así: la vida nos es y no nos es dada. Repárese en el hecho de que nadie se da la vida a sí mismo. La vida siempre nos es dada. Pero la vida que nos ha sido dada la tenemos que hacer nosotros. Con la vida se nos da el encargo de tener que realizarla y llevarla a cumplimiento (González, 1987:14)

Aquí encontramos otra referencia al estado en el que se encontraba Morente al llegar a París. La vida le es dada, además, está por hacer, pero hay cosas que vienen impuestas y que no se puede hacer nada por remediar esa situación. Por un lado, él se ve en París, tras sufrir acontecimientos en su vida que no ha podido controlar; por otro siente la necesidad de hacer, o re-hacer, su propia vida para llevarla a plenitud.

Morente se expresa así: la vida que nos ha sido dada está sin embargo por hacer. La vida nos plantea de continuo, problemas vitales para vivir, que hay que resolver. La vida hay que hacerla, y en castellano tenemos una palabra para designar eso: la vida es un "quehacer". Pero aquí nos encontramos con la más flagrante de las contradicciones que Morente formula así: "la vida nos es dada y a pesar de sin embargo sernos dada no nos es dada, puesto que tenemos que hacérsola, y hacérsola es precisamente vivir." (García Morente, 1996, II, 1:308)

El primer carácter que encontramos a la vida es el de la ocupación. Vivir es ocuparse; vivir es hacer; vivir es practicar. La vida es una ocupación con las cosas; es decir, un manejo de las cosas; un quitar y poner cosas; un andar entre cosas; un hacer con las cosas esto y lo otro. Y entonces encontramos esta primera contradicción: que esos objetos reales –las cosas– son lo que son no en sí mismos sino en cuanto nosotros nos ocupamos con ellos. El ocuparnos con las cosas es lo que les confiere el carácter de cosas; porque llamamos precisamente cosas al término inmediato de nuestra acción. He aquí pues una primera sorprendente unión de términos heterogéneos. Resulta que el ocuparse con las cosas es lo que convierte eso que "hay" en cosas.

Pero no estamos al cabo de las contradicciones. Si nos fijamos un instante en lo que es la ocupación con cosas, encontraremos esta otra sorpresa; que la ocupación con cosas no es propiamente ocupación, sino preocupación. Ocuparse, hacer algo, sigue inmediatamente al preocuparse, al ocuparse previamente con el futuro.

Y es extraordinario que la vida comience por preocuparse para ocuparse; que la vida comience siendo una preocupación del futuro, que no existe, para luego acabar siendo una ocupación en el presente que existe. Esa preocupación, esa orientación hacia el futuro nos pone de manifiesto una nueva contradicción en la vida. La ocupación en que consiste la vida, se deriva de una preocupación. Otra contradicción que tenemos. Pero las consecuencias de estas contradicciones fundamentales son también muy interesantes; porque si la vida es ocupación preocupativa, ocupación de una vida que está preocupada, entonces diremos que por esencia la vida es no indiferencia. Llegamos a otra contradicción más todavía: en el problema filosófico de libertad y determinismo, la libertad y el determinismo son dos términos contrapuestos. O la voluntad es libre y puede hacer lo que quiera, o la voluntad está

rigurosamente determinada por leyes y, en consecuencia, lo que hace es un efecto de causas y por tanto está íntegramente determinada.

Pues bien, si planteamos el problema de libertad o determinismo, en el caso de la vida diremos que en nuestra vida somos libres; podemos obrar o no obrar, podemos hacer esto o lo otro, pero tiene que hacer algo forzosamente para ser; para vivir tenemos que hacer nuestra vida; para ser libres viviendo tenemos necesariamente que hacernos esa libertad, puesto que la vida es un quehacer. Y esto equivale a decir que la libertad, en el seno de la vida coexiste hermanada con la necesidad; es libertad necesaria. ¿Cómo resolver semejante contradicción? (González, 1987:14)

En este contexto podemos decir que Morente entra en un punto de inflexión en su discurso. La contradicción es parte del carácter óntico de ese objeto metafísico que es la vida. Con otras palabras, desde su propia biografía: Es contradictorio que él se vea lejos de España, despojado de su cátedra y habiendo sufrido la muerte de su yerno, pero la vida es así. Tu intelecto debe aceptarlo, forma parte de la esencia del ser de la vida.

¿Cómo vamos a resolver estas contradicciones? No las podemos resolver; y no las podemos resolver porque son contradicciones cuando aplicamos a la realidad existencial, a la existencia total, a la vida, los conceptos estáticos y quietos que derivamos de las cosas secundarias en la lógica de Parménides. Tenemos que tomar, pues, estas contradicciones como expresión del carácter óntico mismo de este objeto metafísico que es la vida. Esas que parecen contradicciones, parecen contradicciones a un intelecto cuya idea del ser está tomada del ser de esta lámpara. Pero un intelecto cuya idea del ser fuese extraída del ser de la vida, tendría conceptos capaces de hacer convivir sin contradicción lo que en nuestras torpes expresiones de lógica aristotélica llamamos contradicciones en la vida (García Morente, 1996, II, 1:308).

Y llegamos con esto quizá a lo más importante: que la estructura ontológica de la vida contiene como su nervio fundamental, su raíz, algo que es precisamente lo más opuesto, polarmente opuesto, al tipo del ser estático y quieto de Parménides. La vida en su raíz contiene el tiempo. La existencia, el ser de la existencia humana –hablando en términos de Heidegger– o lo que equivale a lo mismo: la estructura ontológica de la vida, es el tiempo. Pero vamos poco a poco. Tiempo es una palabra que significa muchas cosas.

En ese tiempo, el pasado da de sí al presente, y en esta donación va creándose el futuro. Pero ese tiempo que está en la vida es tiempo pensado, para captar con él al ser inauténtico de los seres particulares. Y tal tiempo no es el tiempo que constituye la vida misma. Hay que distinguir una vez más entre el tiempo que está "en la vida y el tiempo que la misma vida "es". Es curioso comprobar que el tiempo que la vida es, consiste en la inversión del tiempo en que la vida está. De donde resulta que si invertimos el tiempo de la astronomía nos topamos con el tiempo "que constituye la osatura de la vida" (González, 1987:15).

Nos invita Morente a imaginar un tiempo que comience por el futuro y para quien el presente sea la realización del futuro, es decir, para quien el presente sea un futuro que viene a ser o como dice Heidegger "un futuro sido", ese es el tiempo de la vida. La vida tiene esto de particular: que cuando ha sido, ya no es vida. Cuando la vida ha pasado ya no es. Ha quedado solidificada en ideas ya hechas, anquilosadas en concepciones pretéritas con el carácter del ser parmenídico, absolutamente inmutable por toda la eternidad.

Pero la vida -dice Morente- no es eso. Tan pronto como ha sido deja de ser. La vida es anticipación del futuro y afán de querer ser. El tiempo existencial en que la vida consiste es un tiempo en donde lo que va a ser está antes de lo que es. Como diría Heidegger en *Ser y tiempo* el presente es un "sido" del futuro, un futuro sido (González, 1987:15). Semejante

futuro sido en que consiste el presente, nos hace ver la vida como tiempo. La vida, pues, es una carrera, algo que corre en busca de sí misma. El tiempo es pues, la esencia de la vida.

Podemos ahora preguntarnos por el ser parmenídeo, La respuesta es sencilla: es el ser sin tiempo. Radicalmente distinto es el ser existencial de la vida, el ser con tiempo, en donde el tiempo no está bañando a la cosa como sucede en la astronomía. En la vida el tiempo está dentro de la cosa misma; el ser mismo de la cosa consiste en ser temporal, en anticiparse, en querer ser. La carrera de la vida en pos de sí misma es una ocupación que se resuelve en preocupación. En la vida nada nos es indiferente, y esta no-indiferencia se manifiesta en la angustia como carácter propio de la vida. Con humildad digna de todo elogio expresa Morente la gratitud que debemos a pensadores como Ortega y Heidegger que han descubierto el objeto sobre el que se basa el afán metafísico de la filosofía actual.

La vida es angustia; porque por un lado es la ansiedad de Ser y por otro temor a la nada. El hombre siente angustia cuando encuentra los límites de su acción, o sea los obstáculos que reflejan el fantasma de la nada. Pero es de la nada de donde nace todo ente, porque es para salvarse de la nada, para afirmarse como Ser, que el hombre hace todas las cosas. Cuando la vida corre en pos de sí misma; en esta ocupación que es preocupación; en este presente que es un futuro que ha llegado a ser, en todo esto se manifiesta la vida esencialmente como no-indiferencia; y la no-indiferencia se manifiesta en la angustia. La angustia es el carácter típico y propio de la vida. La vida es angustiosa. Y ¿por qué es angustiosa la vida? Nos dice García Morente que la angustia de la vida tiene dos caras.

Por un lado, es necesidad de vivir; la angustia de la vida es afán de vivir; es no-indiferencia al ser, que antes describía yo en sus dos aspectos de existir y de existir de éste o de aquel modo; en sus dos aspectos existencial y esencial. De modo que, por un lado, la angustia es afán de ser, ansiedad por ser, por seguir siendo, porque el futuro sea presente; pero, por otro lado, esa ansiedad de ser lleva dentro el

temor de no ser; el temor de dejar de ser, el temor de la nada. Por eso la vida es, por un lado, ansiedad de ser, y por otro lado temor de la nada. Esa es la angustia (García Morente, 1996, II, 1:311)

La angustia contiene en su unidad emocional, sentimental, esas dos notas ontológicas características: por un lado, la afirmación de la ansiedad de ser, y por otro lado la radical temerosidad ante la nada. La nada sobrecoge al hombre; y entonces la angustia de poder no ser es la que lo atenaza y sobre ella se levanta la preocupación, y sobre la preocupación la acción para ser, para seguir siendo, para existir.

En el fondo de la existencia, de la vida, encontramos pues, como raíz de ella, la nada, la sensación, el sentimiento de la nada. Y he aquí la última y suprema contradicción, que hay en ese objeto que es la vida o la existencia total: la contradicción de que en ella coexisten el ser y el no ser; la existencia y la nada. Y no coexisten, como pudieran ustedes figurarse, en el sentido negativo de que la nada consista en el aniquilamiento del ser, no. En la angustia la nada se nos aparece no como resultado de una operación que el ser hace aniquilándose a sí mismo; sino por el contrario, la nada se nos aparece como algo primario, que no se deriva de un acto de privación de ser. La nada es en la angustia algo primordial, tan primordial como el ser mismo. En la nada, en la angustia por la nada, tenemos un elemento estructural óntico de la existencia misma, porque no siendo la nada un derivado por negación del ser, sino algo absolutamente primario, lo que sucede es justo exactamente lo contrario: que el ser se deriva de la nada. El ser es lo que se deriva de la nada por negación. La nada es el origen del no y de la negación; y el no y la negación, aplicados por la vida a la nada, traen consigo el ser (García Morente, 1996, II,1:311).

Para expresarse en términos concretos y quizá más accesibles: si el hombre cuando vive y para vivir tiene que manejar las cosas, tiene que comer los frutos, protegerse de la lluvia y, en fin, hacer una porción de cosas; si el hombre, cuando se ocupa y preocupa de las cosas, no tuviese el arranque de afirmar que esas cosas no son la nada, sino algo, el hombre

no podría vivir. Justamente el vivir y ocuparse el hombre con las cosas arranca de que él a sí mismo en el fondo de su alma se dice: algo es esto, ¿qué es esto? y se pone en busca del ser. Cuando tropieza con alguna dificultad, cuando encuentra los límites de su acción, cuando ve que su acción no puede llegar a un término completo, sino que hay obstáculos para ella, entonces el hombre siente la angustia y ve ante sí el espectro de la nada; y reacciona contra esa angustia y contra ese espectro de la nada, suponiendo que las cosas son y buscándoles el ser por los medios científicos que tenga a su mano: con el pensamiento, con los aparatos en el laboratorio, etc.

Pero ese ser (el ser de las cosas reales, de los objetos ideales, el ser de los valores) todo ese ser que está "en" mi vida, está en mi vida como negación de la nada; surge en mi vida porque la vida no quiere la nada; porque la vida quiere ser, y querer ser es querer no ser la nada. Llegamos aquí a una transformación profunda en el sentido que puede darse a un adagio metafísico cristiano, que es aquel de que: "ex nihilo omne ens qua ens fit" (de la nada es de donde nace todo ente en cuanto ente). El ser no sería plenamente existencia, si no estuviese por decirlo así flotando sobre el inmenso abismo de la nada. Porque justamente para salvarse del abismo de la nada, para afirmarse como ser para seguir siendo, para existir como ente, es por lo que el hombre hace todas esas cosas de pensar el ser de las cosas, de discurrir la ciencia, la alimentación, el vestido, la civilización, todo eso. Debería quizá todavía alargar un poco más este punto; pero veo que la hora avanza inexorablemente, como la vida, y no puedo seguir más adelante. Me parece, sin embargo, que les he dado a ustedes un atisbo de uno de los problemas más importantes que la ontología de la vida plantea. El más importante de todos es el de buscar y encontrar, no sólo una terminología adecuada –que se busca por todas partes– sino también y sobre todo conceptos lógicos, adecuados para apresar esa realidad viviente, esa realidad vital que está, para un pensamiento lógico, cuajada de contradicciones, las cuales en realidad son contradicciones que desaparecerían si tuviéramos

instrumentos finos, suficientemente delicados para poder manejar esos conceptos aparentemente contradictorios dentro de una lógica dinámica del cambiar y del "no ser ya", justamente con el ser. Esa es la primera incumbencia, a la cual hay que acudir cuanto antes. Debemos gran gratitud a pensadores como Ortega Gasset y como Heidegger, que han descubierto el objeto metafísico sobre el cual se basa el afán metafísico de la filosofía actual (García Morente, 1996, II,1:312).

Para terminar, nos advierte Morente sobre dos problemas: uno es el problema de la muerte y el otro el problema de Dios. La muerte es el gran problema de la metafísica existencial. Lo primero que conviene decir de la muerte es que está en la vida. Por tanto, la muerte y la vida no constituyen dos términos homogéneos en el mismo plano ontológico. La vida está en el plano absoluto mientras que la muerte es algo que acontece a la vida y está en el plano derivado de los entes particulares donde se sitúan las cosas reales, los objetos ideales y los valores.

El problema de la muerte.

La vida humana se encuentra con dos problemas, que se plantean en el corazón de la persona desde el primer momento de nuestro existir. Ya en tiempos prehistóricos, los rituales funerarios y los santuarios son dos aspectos de los que el arte nos da amplia información y nos hablan del misterio que supone la muerte para aquellos que viven. Además, se añade la relevancia que lo religioso tiene en el ser humano, como algo que parece constitutivo de la persona.

García Morente, en este desarrollo de la ontología de la vida, presenta su propia reflexión. Son unas breves palabras, si las comparamos con todo lo que hemos visto hasta ahora, pero quizá ahí podamos entrever aquello que perseguimos en este trabajo. La huella que el hecho extraordinario parisino dejó en su manera de entender el mundo en su versión

más genuina y libre de toda influencia cristiana posterior. La vida es entendida por Morente como algo que plantea infinitas, profundas y variadas posibilidades y que se nos presenta de forma agradable muchas veces y de manera árida en otras.

Cuando uno empieza a hablar de la vida, todavía más si se hace desde el punto de vista metafísico tal y como lo ha desarrollado Morente en su Lección XXV, la mente nos acerca espontáneamente la idea de la muerte. Ahora bien, cabe preguntarse si el problema de la muerte tiene solución, si podemos acercarnos a ella al estilo Heideggeriano o de Lévinas, si las religiones pueden darnos una respuesta o si, por el contrario, lo que nos dan es un sucedáneo para calmar la angustia que nos puede dar que nuestras vidas queden en la nada, después de haber sido en este mundo. No pretende García Morente dar una solución a este problema, simplemente lo que ofrece a sus alumnos son pistas para que ellos puedan profundizar también en ello.

Sólo podría quizá indicar alguna vaga consideración acerca del lugar topográfico, por donde habría que ir a buscar la solución de ese problema; y es la consideración siguiente: (ya la terminología que yo uso les empieza quizá a ser bastante familiar para entenderla bien) y es que la muerte "está en" la vida; es algo que le acontece a la vida (García Morente, 1996, II, 1:313).

Lo que quiere decir Morente es que muerte y vida no están en igualdad de condiciones, no son términos que se puedan poner en paralelo. Si lo miráramos en la perspectiva de planos ontológicos, la vida tiene un plano más profundo, entre auténtico y absoluto, dice él. Por otro lado, la muerte, es algo que sucede en la vida. La vida de una persona, animal o planta, de una forma u otra, encuentra la muerte. Desde ahí podrían hacerse algunas consideraciones ontológicas sobre el problema de la muerte.

No desarrolla nada más al respecto, deja la pista para quien quiera seguir profundizando. Podríamos pensar que el propio profesor se encuentra en esa búsqueda de respuestas al enigma de la muerte. No olvidemos que en su vida la muerte (de su madre, o de su yerno) ha dejado su espíritu desconsolado. La cercanía del peligro de muerte para él en España le hace trasladarse a París sin su familia, en un acto que él mismo interpretaría después como egoísta cuando narra su estado anímico en la capital francesa ante todo lo que la vida le ha deparado y ha escapado de su control.

El problema de Dios

En su terminología, Morente dice que la vida es una entidad ontológica absoluta y auténtica, donde se da una amalgama casi infinita de contradicciones. Ese abanico de situaciones, culminan en una contradicción, podríamos decir, absoluta, la que hay entre el ser y la nada. En esa tensión, la vida se mueve entre el ser, que es, y la nada, que no es. Desde ahí se plantea la pregunta metafísica fundamental.

Morente se refiere a la lección inaugural del curso de filosofía que dió Heidegger en la Universidad de Friburgo en 1929, después de haber publicado varios años antes su gran libro *Ser y tiempo*. Ese discurso plantea una pregunta, inserta en el título del mismo: ¿Qué es Metafísica?, y termina con esta pregunta, a saber: ¿por qué existe ente y no más bien nada? También cita García Morente, un trabajo periodístico que Ortega publicó cuatro años antes, en Madrid, y que como título tenía esta frase: “Dios a la vista”, como cuando los navegantes, desde la proa del barco, anuncian tierra.

"Dios a la vista". Pongan ustedes en relación esta frase de 1925 de don José Ortega y Gasset y esa frase final del discurso de Heidegger de 1929 sobre ¿Qué es Metafísica?, en donde se pregunta nada menos que esto: ¿por qué existe ente y no más bien nada? Si ponen ustedes en relación esas frases, verán cuán profundamente resurge en la metafísica actual la vieja pregunta de Dios. De modo que el viejo tema de la muerte, que ya está en Platón, y el viejo tema de Dios, que ya está en Aristóteles, resurgen de nuevo

en la metafísica existencial de la vida; pero resurgen ahora con un cariz, un aspecto y unas condicionalidades completamente diferentes. (García Morente, 1996, II, 1:313)

Vemos entonces cómo García Morente, que no ha ocultado el problema de Dios, en los autores citados en sus lecciones, ahora quiere darle una nueva dimensión. De hecho, habla de tres etapas, tres navegaciones

La primera, que empezó con Parménides, terminó en la Edad Media con la plenitud magnífica de Santo Tomás de Aquino: es la metafísica del realismo la que se desenvuelve durante todo ese tiempo.

La segunda navegación de la filosofía comienza en 1637 con la publicación del Discurso del Método, de Descartes. Toma vuelo la nave del idealismo y en tres siglos recorre y descubre los más magníficos continentes que la filosofía pudiera imaginar.

Pero ahora ni el realismo ni el idealismo pueden dar una contestación satisfactoria a los problemas formidables, fundamentales, de la filosofía; porque nos hemos apercibido de que lo subrayado por el realismo y el idealismo son fragmentos de una sola entidad: aquél –el realismo– afirma el fragmento de las cosas que "están en" la vida; éste –el idealismo– el fragmento del yo, que también "está en" la vida. Pero ahora queremos una metafísica que se apoye, no en los fragmentos de un edificio, sino en la plenitud de su base: en la vida misma.

Ahí está el giro que da Morente, la fundamentación Metafísica no puede darse sobre retales, detalles, cosas que están o que pasan por nuestra vida. Debe estar asentada en bases firmes, y no hay fase de mayor categoría y entidad que la vida misma.

Por eso digo que ahora comienza la tercera navegación de la filosofía., Nosotros probablemente quizá no la veamos cumplirse en estos años y sólo la contemplamos tomando rumbos y alejándose cada día

más. Pero la proa de los barcos, como dice Ortega, camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la Divinidad (García Morente, 1996, II, 1: 314).

La conclusión no deja de ser sorprendente, toda la historia de la Filosofía, desde el pensamiento griego hasta el presente, es una navegación, donde se ha ido por diferentes lugares, ahora esta ontología de la vida nos pone en relación con la Divinidad.

Sin conocer el trasfondo del hecho extraordinario, esta frase puesta en boca de García Morente nos resultaría extraña. Podría haber concluido que esa tercera navegación nos ponga en contacto con la vida, con el aceptar la soledad, el dolor o la muerte e incluso con la necesidad de tener que ocuparnos de nuestra vida para que no se gaste inútilmente o que nos abra al mundo de los valores. Pero el final de estas lecciones se pone (y nos pone a nosotros como lectores) en relación con la Divinidad. La filosofía en general y la española en particular debe retomar la perspectiva de Dios porque la tercera navegación tiene a la Divinidad como puerto.

Morente en el curso de filosofía (metafísica) citado señala un Dios conocido solo por el sentimiento totalmente trascendente, más allá de la vida, imagen no panteísta de Dios. La filosofía, no la religión es para nosotros la guía radical de la vida. Podríamos preguntarnos el motivo por el que estas ideas no llegan a cuajar en España para convertirse en influyentes. Vamos a intentar encontrar una respuesta analizando lo que nos dice López Quintás sobre Morente hablando de los valores.

Este excelente planteamiento de diversos temas decisivos de la vida humana no dió todo el fruto que era de esperar debido a ciertas deficiencias en cuanto al modo de pensar y de expresarse que Morente recibió del ambiente intelectual de su época, muy en concreto de Ortega y Gasset. Basta leer detenidamente su Ensayo sobre la vida privada' para advertir que

el autor, pese a su lucidez mental y su gran capacidad de penetración filosófica, no estaba en disposición de aclarar de modo eficiente la vía regia de superación de la atonía espiritual por él tan brillantemente denunciada. Distingue entre vida privada y vida pública, pero no determina con claridad en qué consiste cada una de ellas y cuáles son sus relaciones mutuas (López Quintás, 2015:3).

López Quintás acusa a García Morente de ser heredero de una manera de pensar de la época, donde el sistema filosófico no le daba herramientas suficientes como para lograr una mayor profundidad en su pensamiento. Por otro lado, reconoce que, tras el hecho extraordinario se da un cambio en Morente, encontrando una mayor profundidad en lo que hace y escribe. Dice así que se grabó en su espíritu la idea de una Providencia divina. Esa Providencia acababa de asestarle un golpe dolorosísimo, pero, al pensar en la existencia de la misma, sentía consuelo. Esta idea de Dios era, sin embargo, todavía abstracta y vaga. Se trataba de un Dios lejano, puramente intelectual, al que no se reza, aunque se piense en El. El hombre era visto como pura dependencia frente a este Dios ausente, puro término de la mirada intelectual. Y la actitud propia de las situaciones duras era la de la pura resignación, el sometimiento absoluto.

Esa lejanía de Dios le produjo en principio frialdad y luego hostilidad. En definitiva — pensaba—, la vida es mía, puesto que estos hechos me acontecen a mí, y me niego a aceptarla, a someterme al destino que ese Dios cruel, inflexible, despiadado, quiere imponerme. Se sintió lleno de rabia por la impotencia de la libertad ineficaz que poseía. No veía otra forma de ser verdaderamente libre salvo el suicidio, haciendo un acto supremo de posesión de si mismo. Le espanto esta idea, sobre todo por su inutilidad, y concedió un respiro a su mente. (López Quintás, 2015:7)

Como hemos visto, se llegó a plantear el suicidio como salida, no solo a sus problemas, sino sobre todo a ese “no ser dueño de su vida” como él pensaba que era y que los acontecimientos vividos le habían recordado sin piedad. El discurso que vemos en sus *Lecciones* no parece para nada el de un hombre dispuesto a suicidarse.

Como curiosidad, la única vez que aparece la palabra suicidio en todas las *Lecciones* es cuando habla de la relación entre positivismo y filosofía, diciendo que el positivismo es el suicidio de la filosofía; es la prohibición de tocar aquellos problemas que inextinguiblemente acosan al corazón y a la mente humana. No podía durar mucho tiempo esta prohibición de entrar en ese cuarto, cuando el hombre, desde que es hombre, no tiene más afán que el de entrar en ese cuarto. Por consiguiente, había de haber muy pronto una reacción contra el positivismo, y una renovación de la filosofía. Esta reacción contra el positivismo y renovación de la filosofía tiene en cada país sus formas un poco diferentes.

Ese Dios de Morente, del que habla en sus *Lecciones*, no es parte exclusiva de una experiencia personal de reflexión o de un puro estado psicológico. Morente fue invitado a dar el curso de introducción a la filosofía en el Departamento de Filosofía recién creado (año 1937) de la universidad de Tucumán (Argentina) en julio de 1937 por su prestigio profesional, por su fama de agnóstico y laicista, o sea, relacionado de algún modo con la masonería, conocido ya desde su curso en la Universidad de Buenos Aires (año 1934). El Departamento de Filosofía tucumano estaba controlado por su profesor de fenomenología, Francisco Romero y el mentor de Morente fue Coriolano Alberini. Aunque disimuló, Morente llegó a experimentar cierto vacío, convenciéndose de que, si hubieran conocido su conversión, no le habrían invitado.

El propio Morente nos dice que, llegando al Tucumán, cayó en la cuenta de que tenía que preparar sus cursos de filosofía y psicología y que “era difícil que, abordando tales temas,

no llegase el momento de tener que encarar, siquiera fuese de soslayo y a distancia, las grandes verdades de la Santa Religión” (Morente, 1996, II, 2: 510). Pero ese vacío venía desde la perspectiva del que se encuentra como en el centro del fuego cruzado contrapuesto: los agnósticos, anticlericales y masones de una dirección, los católicos de la otra. Estos, desconocedores de su conversión, lo consideraban un agnóstico y laicista contratado precisamente por eso por los agnósticos y laicistas tucumanos, enemigos de la Iglesia. De ahí su juicio pésimo del ambiente espiritual y moral de la sociedad tucumana y su sufrimiento al sentir la más completa y absoluta soledad espiritual. “Y al mismo tiempo yo iba sintiendo más imperiosamente la necesidad de cambiar de vida, de abandonar la enseñanza universitaria, al menos en las condiciones en la que desempeñaba, y dedicarme más completamente a la vocación que en mi alma se manifestaba” (García Morente, 1996, II, 2: 517). No duda además en ratificarle a Don Juan Zaragüeta su juicio sobre la sociedad tucumana calificándola como pésima en el ambiente espiritual y moral (García Morente, 1996, II, 2: 546).

Nos sigue diciendo López Quintás que al leer de un tirón —durante una noche en París — la autobiografía de Santa Teresa de Avila, exclamó: «Aquí está la verdad». Morente, al vivir intensamente con la imaginación las escenas de la vida del Dios encarnado, se dijo a sí mismo: «Ese es Dios, ése es el verdadero Dios, Dios vivo; ésa es la Providencia viva», no el Dios inaccesible que se le habla mostrado antes como indiferente a nuestra suerte. Entonces superó su tendencia a no creer sino en «la regularidad de los engranajes naturales y humanos», y estableció una relación de presencia y encuentro con ese Dios cercano. Se puso a rezar, forma de veneración adecuada al Ser Supremo. Al romper las barreras del individualismo altanero, sintió una inmensa paz y se vió transformado profundamente (López Quintás, 2015 :383).

La ontología de la vida, encuentra en ese Dios vivo y en esa Providencia vida el punto final de la evolución de su pensamiento. De esta manera, se abre a una dimensión donde no solo están los valores o los esfuerzos personales por alcanzar la respuesta a determinadas situaciones, sino que también, esto le hace romper la individualidad y la altanería y le llega la paz que buscaba.

En su artículo *Morente a los cien años* (Marías, 1986: 3), Julián Marías alude a la influencia que la conversión religiosa ejerció en lo que podríamos considerar como su “conversión filosófica”. Esa conversión —escribe— “significó para Manuel García Morente la superación de lo que le parecía entonces una limitación de su pensamiento anterior, una amputación de lo que sentía como necesario: integrar su filosofía en una verdad más amplia y más honda”.

Termina aquí nuestro acercamiento a lo más original del pensamiento de Morente que viene a coincidir casi con el final de su estadía en Argentina. Una vez que tuvo dinero suficiente y que comunicó a su familia la intención de regresar a España con ellos, entra en otra etapa pero antes de regresar a España y de hacer pública su conversión aparece un Morente que habla de un nacionalismo español²⁹.

e. 8 Sus conferencias nacionalistas

El ambiente de Tucumán con la justificada incompreensión de los católicos con el obispo al frente, que le consideraban todavía agnóstico, laicista, y la hostilidad inevitable de sus antiguos amigos laicistas, masones, en cuanto estos descubrieran su conversión, terminó

²⁹ ¡España, gran porvenir! (García Morente, 1938a), *Raíces históricas del movimiento nacionalista* (García Morente, 1938b), *El nacionalismo como realidad de la vida humana* (García Morente, 1938c), *Los orígenes del nacionalismo español: conferencia pronunciada en el Teatro Solís de Montevideo el día 24 de mayo de 1938, bajo los auspicios de la Institución Cultural Española del Uruguay* (García Morente, 1938d), *Idea de la hispanidad* (García Morente, 1938e).

por ser irrespirable para Morente. Por eso, aunque le habían ofrecido un segundo curso, rescindió el contrato y, en mayo de 1938, se despidió de la Universidad tucumana con la consecuente alegría de sus hijas, que se habían hecho a la idea de una estancia indefinida, “de varios años”, en Argentina. En mayo pronunció unas conferencias sobre Dios en Buenos Aires (García Morente, 1996, II, 2: 515).

En ellas ya pudo hablar con libertad y “expresar las convicciones básicas y religiosas que desde meses antes se habían apoderado de mi alma” (García Morente, 1996, II, 2: 561). Quisieron publicarlas inmediatamente, pero Morente les pidió que esperaran a que madurara más sus ideas (García Morente, 1996, II, 2: 561). En los primeros días de junio tuvo dos conferencias, publicadas con el título general *Idea de la Hispanidad* desglosada en dos partes *España como estilo* y *El caballero cristiano*. En ésta última, propone al caballero cristiano como representación, símbolo e imagen del estilo español, de la hispanidad. Lo describe con unos rasgos específicos, a saber, “paladín”, es decir, defensor de una causa –cifrada en Dios y su conciencia-, deshacedor de entuertos e injusticias, que va por el mundo sometiendo toda realidad – cosas y personas- al imperativo de unos valores supremos, absolutos, incondicionales.

Y si meditáis, señoras y señores, esta condición espiritual del sentimiento religioso español, fácilmente encontraréis en ella la raíz más profunda de todas las demás propiedades que hemos señalado en el caballero cristiano, o lo que es lo mismo, en el estilo español. Porque es cristiano, y porque lo es con ese dejo o rasgo profundo que llamo impaciencia de la eternidad es por lo que el hispánico es caballero y todo lo demás. Dijérase un desterrado del cielo, que, anhelando la infinita beatitud divina, quisiera divinizar la tierra misma y todo en ella; un desterrado del cielo, que sabiendo inmediatamente próximo su ingreso en el seno de Dios, renuncia a organizar terrenalmente esta vida humana y se desvive por anticipar en ella los deliquios celestiales. La impaciencia de la eternidad: he aquí la última raíz de la actitud hispánica ante la vida y el mundo (García Morente, II, 1: 362).

De ahí su preferencia por la grandeza contra la mezquindad, arrojo contra timidez, altivez frente a servilismo, más pálpito (corazonada) que cálculo, personalidad, culto del honor, religiosidad caracterizada por la confianza ilimitada en Dios y su providencia, impaciencia de eternidad. Propone como modelos al Cid, a Don Quijote y Sancho, así como a Spínola que recibe en actitud acogedora y de reconciliación las llaves de la ciudad de manos de su defensor en el cuadro la Rendición de Breda o de Las Lanzas de Velázquez.

Ya hemos analizado cómo Morente usa un lenguaje, el de Maeztu, que sabía efectivo y claramente confesional. De esa forma conseguía (sin equivocarse) un discurso cristiano en esa inmediatez del cambio a España. Aunque, en una primera visión puede parecer que a partir de ese momento, ya en España, Morente se dedicara en exclusiva a promover ideas de tipo nacionalista hispánico españolas, la última etapa de su vida es más completa y abarca otros aspectos, como veremos a continuación.

f) Etapa tomista: La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino.

La última etapa de la vida de Morente no está exenta de polémica y ha sido, desde nuestro punto de vista, la peor comprendida de su recorrido y pensamiento vital. López Baroni (2010b) deja claro que hay un cambio en Morente, una transformación que parece llevarle a dedicarse a ser un “filósofo del régimen”. No compartimos con López Baroni las conclusiones en las que dice que Morente decide tomar su pluma para alimentar intelectualmente al nuevo régimen y que el defenderlo implica renunciar a todas las formas de filosofía que, desde Descartes, han nutrido el pensamiento europeo (López Baroni, 2010a :95).

Este tipo de afirmaciones, o querer centrar el estudio de Morente, en su idea de Hispanidad, resultan superficiales y poco rigurosa. Sin negar esos textos nacionalistas y su

contenido, la principal ocupación del Morente de los últimos años antes de su muerte, no fue otra que la de reciclar su pensamiento y adaptarlo a la nueva realidad que había descubierto con el “hecho extraordinario”. Ese reciclaje comienza en el descanso tucumano, se fortalece en su estancia en el monasterio de Poyo y luego se desarrolla como seminarista – sacerdote y como profesor. Aunque en algún momento manifiesta de forma pasajera dejar la docencia para poder dedicarse a la vocación

Tanto en sus sermones, como en sus conferencias hay una ocupación principal: la evangelización. De hecho, destacan en esta etapa temas como la vocación, la descripción detallada del “hecho extraordinario” que redacta en este momento, el diario de sus ejercicios espirituales, ideas filosóficas sobre San Juan de la Cruz o Santo Tomás de Aquino, así como reflexiones sobre el papel de la mujer en la cultura actual. Tiene además una ocupación concreta, busca la conversión al cristianismo de los intelectuales de la época.

Es cierto que muchas de estas charlas las da en un contexto cristiano (auspiciadas por Acción Católica) o en un conexto militar (como las que hace en San Fernando) pero, ¿cabía en España poder hablar en público en esa época del primer franquismo en otros contextos? Y mucho menos cuando era una persona que venía de un ambiente intelectual previo muy diferente al de la España tras la guerra civil.

Morente en esta etapa solo fue “filósofo del régimen” porque al régimen la interesaba la propaganda de esos intelectuales que volvían a Dios, por ese afán de Franco de justificar su dictadura como una obra divina frente al ateísmo de la República. De hecho, afirmamos que el profesor Morente en esta etapa es tomista; mejor dicho, debido a su prematura muerte, fue “aprendiz del tomismo”. Así escribía en 1939 durante su estancia en el seminario: “Yo estudio teología con muchísimo ardor y gran gusto. Me encanta esta ciencia, que yo no conocía, y confío en que Dios me ayude a familiarizarme pronto con ella” (García Morente,

II, 2: 560). Esta etapa la vive como sacerdote, ejerciendo como capellán del Colegio de las religiosas de La Asunción en Madrid e hizo lo que cualquier otro sacerdote de la España de su época: anunciar la Palabra de Dios con la tranquilidad de tener un gobierno que apoyaba al cristianismo católico. Hablar de los aspectos pastorales del Morente sacerdote entrarían en un trabajo teológico de reflexión sobre la vocación o sobre la misión en la etapa inmediatamente posterior a la Guerra Civil. También se podría hacer un estudio histórico que delimite el papel de la Iglesia en España en el régimen franquista.

Desde el punto de vista filosófico, nos interesa *La razón y la fe en santo Tomás de Aquino* (García Morente, 1996, II, 2: 59), *La crisis intelectual de nuestro tiempo, o sea, el olvido o la subversión de la Metafísica y sus funestas consecuencias* (García Morente, 1996, II, 2: 76), *La función de la mujer en la cultura actual* (García Morente, 1996, II, 2: 105), *La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz* (García Morente, 1996, II, 2: 362).

También nos interesa el papel que siempre tuvo Morente, el de profesor de filosofía. Su vida siempre estuvo relacionada con esta labor y en su etapa tomista regresa a su cátedra de la Universidad Central de Madrid al iniciarse el curso 1939-1940. En ese momento es seminarista y en breve sería ordenado sacerdote. Mantuvo en esta nueva etapa el rigor y la claridad en sus exposiciones, la puntualidad y quería que sus explicaciones fueran bien “abastadas” de ideas.

Como filósofo se planteó en esta etapa un importante reto que no logró consolidar, debido, en parte, a su prematura muerte. Él quería hacer filosóficamente con Kant y los otros pensadores modernos lo mismo que hizo Santo Tomás con Aristóteles (de Iriarte, 1956: 238) Lo que si llegó es a la neoescolástica por Bergson, Husserl y Brentano. Incluso en su labor como capellán de las religiosas de La Asunción, nos explica su hija en *García Morente, nuestro padre* “lo que más profundizaba en aquellos días era la Ética de los valores de Max

Scheler y con sencillez y amenidad nos comunicaba sus ideas y pensamientos” (García Morente, 1996, II, 2: 593)

No le resultó fácil cristianizar sus enseñanzas sobre Ética, aunque estaba trabajando duramente en cristianizar la teoría de los valores. A pesar de eso, en el curso 1941-1942, pasó a encargarse de la Cosmogonía y la Teodicea que por primera vez se impartían en la Universidad. Ese curso comenzó exponiendo las ideas de Aristóteles, Platón, *San Anselmo*, Descartes, Leibniz y Kant. Se detuvo en el argumento ontológico que había ya explicado en sus *Lecciones de Filosofía* para pasar a exponer detenidamente las pruebas metafísicas de la existencia de Dios de Santo Tomás.

No todo fue sencillo para Morente en su regreso a la Universidad Central, se llegó a decir, como defecto, que tenía resabios kantianos, que hacía daño con sus explicaciones (de Iriarte, 1956:247), por otro lado, él se esforzaba por ser ortodoxo y no mezclar ideas de su antiguo yo con las creencias y la fe del nuevo.

f. 1 *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*

Con *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino* leída en la Universidad de Valladolid, que fue continuada al año siguiente en la misma Universidad con otra titulada *El clasicismo de Santo Tomás*. Lo que pretende García Morente es destacar los puntos centrales del tomismo, a pesar de que él mismo no se considera especialista en esta filosofía.

Lo primero que defiende es que realmente el trabajo de Santo Tomás es una verdadera filosofía frente al prejuicio de la modernidad que lo critica diciendo que su trabajo no es otra cosa que una mezcla de ideas teológicas y reflexiones espirituales y piadosas. Esta idea la repite en varias ocasiones en los dos discursos citados y prácticamente podemos decir que es

el aspecto central que desea quede claro para los oyentes. Dice que su filosofía es filosofía y nada más que filosofía.

O, como suele decirse, filosofía pura. Nada de píos fraudes. Ni el más mínimo elemento de sus demostraciones racionales está torcido o cohibido o exaltado por la preocupación de acomodarlo a la fe. La filosofía de Santo Tomás puede presentarse en la historia del pensamiento humano como modelo perfecto de objetividad racional (García Morente, 1996, II, 2: 68)

El entusiasmo manifiesto por Santo Tomás le llevan a afirmar que “al cabo de siete siglos, conserva entero su frescor original y palpita en nuestros espíritus de hoy con un sentido a la vez actual y eterno” (García Morente, 1996, II, 2:71). Pero no solo es una cuestión sentimental, reconoce que la filosofía tomista es abierta, objetiva, sin prejuicios.

Por su parte la filosofía no puede sino ganar en el contacto y hermandad con la teología. De la teología sacará la filosofía indicaciones preciosas para su propósito. Por ejemplo: de antemano sabrá el filósofo creyente que ciertas tesis filosóficas necesariamente tienen que ser falsas, todas aquellas tesis que, de un modo u otro, resulten incompatibles con los dogmas de la fe. Y esta iluminación orientadora de la fe le guiará a través de los problemas racionales y le enseñará las cuestiones en que el esfuerzo de su intelecto deba afincarse con afán más enconado. (García Morente, 1996, II, 2: 67)

Es aquí un análisis de corte puramente escolástico lejos de las posturas que el propio Morente criticaba en sus primeros años. La fe ha provocado en él un giro copernicano en su filosofía que acepta una filosofía esclava de la teología.

f. 2 *La crisis intelectual de nuestro tiempo*

En su Comunicación en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas conocida como *La crisis intelectual de nuestro tiempo*, que hizo Morente en 1941, atribuye a Descartes la “situación de depresión en que se halla la metafísica en nuestros días” (García Morente, 1996, II, 2: 76), para ello recorre la historia de la filosofía y va citando a autores como Aristóteles, San Agustín o Kant para fundamentar esa afirmación. Es cierto – sigue diciendo Morente – que ni en las *Meditaciones metafísicas*, ni en el *Discurso del método* formula Descartes el argumento ontológico como tal, sí lo hace en forma de silogismo, diciendo: “todo ente absolutamente perfecto existe, porque si no existiera, no sería absolutamente perfecto” (García Morente, 1996, II, 2: 81). Ese argumento para Morente tiene un valor nulo y lo afirma haciendo él mismo otro: “si Dios existe, entonces en su noción va incluida la existencia; pero yo no sé si Dios existe” (García Morente, 1996, II, 2: 81). Además, si Descartes, según Morente, “quiere hacer el tránsito de las ideas a las cosas, lo que ha hecho ha sido suprimir las cosas y darnos un mundo de pura geometría en vez de un mundo de realidad. No ha resuelto el problema del mundo exterior” (García Morente, 1996, II, 2: 83).

Continúa Morente analizando la primera pregunta filosófica, ¿cuál es el verdadero ser? y dice que solo caben tres posiciones ante la misma, “la posición que mantenga la univocidad absoluta del ser, otra, en que se sostenga la equivocidad absoluta del ser; y otra, en que se mantenga la analogía” (García Morente, 1996, II, 2: 84). En cada una de ellas desarrolla el pensamiento de autores como Santo Tomás, Protágoras, Leibniz, Wolff o Kant, lo hace para volver a la idea inicial.

La postura cartesiana trae consigo, indefectiblemente, la conclusión del positivismo metafísico, por dos razones: la primera, por la univocidad en el concepto de ente; la segunda, por el afán de tener un ente que sea inmediato al sujeto, y como no hay más ente inmediato al sujeto que los propios pensamientos, identifica estos pensamientos con la realidad (García Morente, II, 2: 86)

Ese menosprecio de la metafísica que ve Morente en la sociedad actual empieza a cambiar gracias a Ortega, Bergson, Brentano y a la tradición escolástica conservada por los filósofos católicos. Tras un breve recorrido por la postura de cada uno y citando algunos autores del ámbito católico termina concluyendo que “en la actualidad la metafísica, en los círculos más auténticamente filosóficos, está restituida con todos los honores” (García Morente, II, 2: 90).

f.3 La función de la mujer en la cultura actual

Con este título se conocen a una serie de conferencias que el Morente sacerdote pronunció en Algorta en el Colegio del Sagrado Corazón de esa localidad en 1944. Si bien es cierto que no tienen un carácter estrictamente filosófico, nos ha parecido oportuno destacar las ideas que Morente transmite porque, sin duda, presente el papel de la mujer en la sociedad y en la cultura. Teniendo en cuenta, la situación de decadencia cultural en la que se encuentra España en ese momento, así como el machismo imperante en la propia sociedad española, el elogio al papel de la mujer que realiza resulta iluminador. Más allá del fundamento bíblico-teológico, Morente destaca la forma de la psicología femenina con su consistencia y valores, con su inteligencia y voluntad, con sus diferentes papeles familiares, así como sus funciones profesionales, sociales, intelectuales, políticas y religiosas. Cita diversos nombres de mujeres ilustres del ámbito católico universal y deja entrever que, a pesar de querer decir algo diferente, Morente es poco original en su exposición y también es hijo de su tiempo, es decir, que no se separa de los “roles” que comúnmente se le asignaba a la mujer en la época, sin embargo él mismo dice que será la mujer “modelo para las demás mujeres, modelo para todos los hombres; con vuestro dictamen estimularéis al hombre (...) y que todos los productos de la cultura que deán a luz tengan ese sello de feminidad y entonces quizá se abra un nuevo estilo, el estilo que os es propio” (García Morente, II, 2: 138)

f. 4 La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz

En esta conferencia pronunciada en Burgos en 1942, Morente hace una breve introducción al sistema místico ascético de San Juan de la Cruz para después transportarlos al plano de la teoría filosófica, en ese transporte al alma humana se “toca una profunda teoría filosófica de la personalidad” (García Morente, II, 2: 370) que de forma latente se encuentra en sus escritos. Además, en la parte final de la conferencia, especifica esa personalidad que brota de los escritos de San Juan de la Cruz con una identidad claramente española. Si es tan popular San Juan de la Cruz es porque el español se identifica con él y con lo que enseña porque él ha bebido de las fuentes de la españolidad.

f. 5 Consideraciones a la etapa tomista de Morente

El Morente de esta etapa no es solamente un Morente político, acabamos de comprobar cómo sus escritos y charlas no son como *La Patria. La Educación del Patriotismo* (García Morente, 1996, II, 2: 292) o como *El tipo humano de la Hispanidad* (García Morente, II, 2: 72) ni como las charlas que señalamos de sus últimos momentos en Argentina.

El Morente de esta etapa es el sacerdote que se preocupa de San Juan de la Cruz o que da charlas a religiosas, es el metafísico que se adentra en la escolástica o que hace un *Análisis ontológico de la fe* (García Morente, II, 2: 335), habla de la libertad o de los problemas de la vida, el Morente de esta etapa es el profesor que prepara sus clases de filosofía en Madrid, es el que reinterpreta a Kant o el estudioso de Santo Tomás. Su prematura muerte no nos ha permitido saber realmente qué papel tendría la filosofía o la teología de Morente, lo que sí nos facilita es reconocer que su mente estaba activa, en búsqueda creativa y con fidelidad a los valores religiosos que desde París albergaba su persona.

Reducir al Morente de esta etapa a un mero propagandista del régimen franquista, como hemos visto, es olvidar los otros aspectos que también cultivó. En resumidas cuentas, el Morente de esta etapa es un profesor sacerdote filósofo neo-converso que vive en el contexto de una dictadura militar que pretende la unidad de España a través (entre otras cosas) del catolicismo.

4. La enseñanza de la Filosofía

Una vez presentado el panorama de la vida y el pensamiento de García Morente, nos acercamos de forma concreta a la base teórica central de nuestra tesis. Para ello, analizaremos las fuentes de las que se alimenta el profesor para hacer y enseñar filosofía y veremos, en el horizonte de la práctica, la base teórica que está detrás de sus actuaciones. La Institución Libre de Enseñanza, su estudio de Spengler o sus reflexiones sobre la enseñanza y la pedagogía nos darán herramientas para armar un marco teórico que asiente las bases para poder desarrollar una práctica filosófica en la enseñanza.

a. Su relación con la Institución Libre de Enseñanza

En el curso académico 1908-1909 Morente conoce a Ortega, que acaba de ganar su primera cátedra en la Escuela Superior de Magisterio de Madrid. Y desde ese momento sintió por él una inmensa admiración y trabó con él una sólida amistad. Fue también por aquel entonces cuando entró en contacto con don Francisco Giner de los Ríos, al cursar en la Universidad madrileña su asignatura de Filosofía del Derecho para obtener la licenciatura.

Y también rindió Morente a la egregia figura de Giner el homenaje de su constante admiración (...) Como Sócrates – dice de él en un trabajo escrito en colaboración con Fernando de los Ríos- fue su misión y vocación en este mundo la de dar a los demás lo mucho o poco que él tuviera, y más aun de lo que tuviera, y no sólo dio doctrina y ciencia, que no era lo que él más estimaba, sino que dio vida e

ideal y nobleza y ánimo y dignidad y profundo sentido del propio valor de la persona. (García Morente, 1996, Prólogo: XII).

Podemos ver, entonces, como Morente, profesa una gran admiración hacia Giner de los Ríos al que llegan incluso a comparar con Sócrates en lo que a su misión filosófica se refiere. Para ellos es una persona que entrega su vida al amor a la verdad, en ese afán por saber y transmitir el conocimiento encuentra el sentido de la vida y realza el valor de la persona humana.

No resulta difícil entender que este es uno de los principios que mueve al filósofo Morente: transmitir doctrina, ciencia, vida, ideal, nobleza, ánimo, dignidad y un profundo sentido del valor de la persona humana. Y esto lo toma de Giner de los Ríos.

De vez en cuando apuntaba alguna digresión pedagógica; hablaba del interés verdadero por la ciencia como distinto totalmente y hasta opuesto al interés académico por el éxito en los exámenes.(...) Sus principales empeños eran: primero, despertar el anhelo y curiosidad intelectuales; segundo, formar de cada uno de nosotros la capacidad personal de reflexión, y por último, infundirnos el sentido de lo científico, que, a su parecer, era inseparable de una incesante autocrítica, jamás plenamente satisfecha.(...) Gustaba repetir a menudo el dicho de Kant: Yo no enseño Filosofía, sino a filosofar. (García Morente, 1996, I, 2: 78)

Otro aspecto que destaca en la manera de entender la enseñanza de Giner de los Ríos, según Morente, es que lo realmente importante no es el éxito en un examen sino tener un verdadero interés por la ciencia y el conocimiento. Este aspecto del “examen” será retomado por Morente cuando organiza la Facultad de Filosofía de Madrid y propondrá nuevos sistemas de evaluación que no pasan por poner en un papel durante un tiempo determinado

las respuestas a unas preguntas y que ese sea el único camino por el que se reconozca a un alumno su dominio de una determinada materia.

En esta línea, vemos ahora los pasos que hacía Giner de los Ríos para motivar la enseñanza.

Despertar el anhelo y la curiosidad intelectual. Este paso es el primero y el germen de todo conocimiento. Sin interés no se aprende. La misión del docente no parte de la base de un alumnado interesado en la materia, sino que debe despertar el afán de conocimiento. En un currículo educativo se deben cubrir una serie de contenidos concretos, esos contenidos no se eligen al gusto del estudiante, sino que persiguen una finalidad. Dependiendo de cada persona se presentarán como atractivos unos u otros, por ese motivo el profesor debe despertar el interés en el auditorio para que, aunque a priori, no sea una materia de tu agrado termine siéndolo.

Formar la capacidad de reflexión. Una enseñanza basada en lo memorístico termina siendo algo parcial y pasajero. Tener capacidad para pensar, reflexionar, relacionar ideas, crear conceptos, sintetizar es esencial para el estudio. Al igual que antes, es misión del profesorado dar al alumno las herramientas para que pueda, realmente, hacer su propia síntesis de cada materia y reflexionar sobre todo el temario para que no sea la que otro hace por ti y que te aprendes de memoria, sino una personalizada.

Infundir el sentido de lo científico. Este último rasgo no deja de tener una importancia capital. En la reflexión y en la curiosidad intelectual, cuando se despierta, se puede caer en un pensamiento sin ningún tipo de rigor académico y parecerse más a un comentario coloquial de dos personas que opinan sobre temas que a un trabajo científico y riguroso. Si el trabajo que se quiere realizar quiere tener carácter académico no puede reducirse a un “opinar por opinar”, sino que debe ser una exposición argumentada, con base, rigurosa, exhaustiva y que

represente la seriedad correspondiente al tema tratado y al nivel que se busca para ese conocimiento concreto en el área que sea. Esto es aplicable a todos los ámbitos académicos y a todos los niveles (no solo el universitario).

La frase que recoge el texto al final, donde se cita a Kant, puede servir de síntesis a esto que estamos diciendo, no se trata de enseñar Filosofía, sino de enseñar a filosofar. No enseñaba, pues, la ciencia, sino a pensar, y no pareciéndole aún bastante el saber pensar bien, hacía más: enseñaba a vivir. (...) Hemos oído a niños de 12 años discurrir sobre Metafísica con ingenua, sí, pero certera agudeza. Hemos visto a D. Francisco enseñar historia de las religiones en unas clases en donde el que menos hablaba era el maestro mismo (García Morente, 1996, I, 2: 79).

Desde el punto de vista pedagógico, Morente reconoce que, en las clases de Giner de los Ríos, se podía ver como el alumnado es quien interviene y habla y el maestro es quien menos interviene. Esta forma de enseñar es poco común en la época ya que la enseñanza era entendida como una “clase magistral” donde el profesor habla y el alumno escucha. Además, este sistema era aplicado a la enseñanza de niños, en una época donde las corrientes de pedagogía, el “mindfulness”, el trabajo cooperativo y otras técnicas de enseñanza hoy de moda no se habían planteado en la enseñanza reglada.

Una vez licenciado, el propio Giner ofreció a Morente un puesto de profesor en la Institución Libre de Enseñanza, que éste desempeñó durante un año, ofreciendo frecuentes colaboraciones en su Boletín. El papel de Francisco Giner de los Ríos, como Filósofo nos lo describe el propio Morente en el propio Boletín de la Institución Libre de Enseñanza.

Las ideas filosóficas de D. Francisco Giner de los Ríos, no han sido nunca reunidas por él en un conjunto sistemático o simplemente en una exposición general. Hállanse dispersas en sus numerosos escritos-libros, artículos, notas-. Fueron expresadas, a veces con rara precisión, en sus explicaciones orales y en sus conversaciones (...) Fue hondo en él el sentido metafísico (...) pero no consideraba la Metafísica como un ideal o como una exigencia, sino como el cimiento y fundamento de toda la

realidad. (...) La Metafísica, según él, yace presente, con toda su plenitud, en cada momento del espíritu. (...) Esta posición que llamaríamos actualista, porque en ella el presente deja de ser un mero tránsito y cobra valor de universalidad y eternidad por afincamiento en sus raíces esenciales, está, sin duda, más próxima a la Filosofía de hoy que la pura y ortodoxa Metafísica de Krause. (García Morente, 1996, I, 2: 80)

Tal y como le pasa a Morente, Giner de los Rios no tiene un conjunto sistemático como filósofo. Su pensamiento se encuentra repartido entre revistas, artículos, notas, exposiciones, charlas o conversaciones. Desde ahí es desde donde Morente saca sus propias conclusiones y nos habla de la Metafísica del maestro. En pocas palabras apunta lo siguiente:

- La Metafísica está presente en cada momento del espíritu en una posición que él mismo llama de actualista.
- En esta línea, el presente, toma una dimensión diferente, porque no es algo efímero y pasajero, sino que cada momento, en cada persona, en cada ser y en cada cosa toma una dimensión universal y eterna. El presente no es algo que pasa rápidamente, sino que cada acto realizado tiene una finalidad y deja su huella para el futuro, sin perder la perspectiva del pasado en el que viene.
- Cualquier cosa que se hace, entonces, no es fruto del azar, sino que corresponde a un orden universal más allá de lo físico y que condiciona la acción siguiente. Se trataría, de analizar las cosas que hacemos no solo en la fugacidad del acto sino en la universalidad del mismo.
- Buscando la raíz esencial de cada uno de nuestros actos y siendo conscientes de los mismos podremos hacer filosofía, lo que no sea eso podría terminar siendo un sucedáneo alejado de la realidad y con una perspectiva demasiado restringida.

En el proceso de su pensar personal, sin llegar nunca a un expreso y decidido panteísmo, propendió, sin embargo, a acentuar la unidad de lo real, y más que a acentuarla, a rebuscarla y como rastrearla en los campos de la naturaleza y del espíritu. Para él, naturaleza y espíritu no eran términos opuestos, ni siquiera puestos uno al servicio del otro. (García Morente, 1996, I, 2: 82)

En este análisis que hace añade ahora otros dos aspectos: la naturaleza y el espíritu. La novedad que se aporta no es tanto el analizarlos, sino el que no los considere como términos opuestos, sino que uno está al servicio del otro. Si hace esto es porque considera la realidad como una unidad, no como sectores diferentes e inconexos, solo desde la unidad de lo real podremos analizar, rebuscar y rastrear la naturaleza y el espíritu humano.

Esto se nos hace algo esencial para la filosofía, porque en el proceso de análisis del saber y del conocimiento de todo lo que nos rodea, incluso en el proceso por el que buscamos dar respuestas a los principios fundamentales de la vida no podemos quedarnos solamente en la superficie de las cosas, sino que debemos lanzarnos a buscar los nexos de unión de las cosas entre sí y de las cosas con nosotros. Solo en la medida que podamos estar en un contacto profundo con la naturaleza y el espíritu de la realidad, podremos pensar sobre ello y podremos acercarnos a elucubrar sentidos para nuestra existencia. “Esta penetración (...) del espíritu en la naturaleza y de la naturaleza en el espíritu (...) tendía a superar el dualismo de ambos términos; pero no incluyéndolos en una unidad superior, ni tampoco subordinando uno a otro, sino realmente fundiéndolos a ambos en íntima unión de ser” (García Morente, 1996, I, 2: 83)

Señala, además que es necesario superar cualquier tipo de dualismo en este campo, así como intentar poner uno por encima del otro, se deben observar en un plano de igualdad. Pero no solo se trata de igualarlos, se trata de fundir el uno con el otro, fundir la naturaleza y el espíritu como una misma y única cosa. “No creo que fuera erróneo afirmar que en sus

últimos tiempos pensara D. Francisco que la Metafísica era la ciencia de lo actual esencial y de la plenitud del ser. Faltáronle, sin embargo, a estos atisbos la confirmación indispensable de una metódica y minuciosa fundamentación, que nuestro maestro nunca se propuso” (García Morente, 1996, I, 2: 84)

Morente nos resume la Metafísica de Giner de los Ríos como una ciencia de lo actual esencial y de la plenitud del ser, señalando además que la sistematización de esta Metafísica no solo no se realizó, sino que el maestro nunca se propuso hacerlo. Este contacto con la enseñanza y con la filosofía pedagógica de la Institución Libre de Enseñanza, será una pieza con la que empezará Morente a fraguar en su interior su propio plan pedagógico, que complementa con lo que aprende desde su mirada a la enseñanza de la Filosofía en Europa.

b. La situación en Francia, Alemania y España

La situación en Francia

Tenemos dos artículos en los que Morente mira a nuestro país vecino: uno titulado *La enseñanza de la filosofía en Francia* (García Morente, 1907) y un segundo que se llama *La filosofía en París. Consejos a un principiante* (García Morente, 1908)

En ellos comenta cómo en Francia, se ha disminuido la importancia de las explicaciones de filosofía grecolatina. El alumnado que accede a los estudios filosóficos debe tener una licenciatura en letras y en ciencias y constata que el sistema de clase se ha modificado profundamente a todos los niveles (desde los liceos al nivel superior).

En 1907 detecta que en Francia hay influencia germánica para destruir el “diletantismo metafísico” a través de autores como M. Durkheim y M. Rauh. Resalta como positivo e interesante que la filosofía francesa tenga como una nota característica el tema de

la acción social. De esta forma la reflexión no será simplemente algo que se quede en el ámbito de las ideas, sino que ese pensamiento debe concretarse en acciones que ayuden a mejorar la realidad de la sociedad.

Otro aspecto de la Filosofía en Francia es que los profesores de los liceos pasan a la universidad por elección de estas y no porque se postulen ellos a la enseñanza universitaria directamente. Para Francia, en ese momento, es importante que el docente universitario tenga experiencia de enseñanza en los Liceos. Además, los que se agregan deben ser licenciados en Letras, diplomado en la Facultad de Ciencias (fisiología, física, química, matemáticas...) y pasar por una serie de pruebas, a saber:

- Disertación escrita sobre filosofía general
- Disertación escrita sobre un tema particular de filosofía,
- Disertación escrita sobre historia de la filosofía
- Lección oral de una hora sobre un tema de esta última, indicado al candidato con 24 horas de anticipación.
- Explicación de los textos filosóficos griegos, latinos y modernos
- Lección oral de filosofía general

Cada año entrarían 7 u 8 profesores de unos 90-100 candidatos que proponen las universidades.

Este panorama se reforma en 1907 con una serie de modificaciones que Morente considera acertadas. Debemos atender a ellos para posteriormente analizar si algunos de estos criterios los adoptó en la organización de la Facultad de Filosofía de Madrid. Para ser profesor en la Universidad francesa se deberían cumplir estos requisitos:

- Ser Licenciado en Ciencias o en Letras, pero en este caso deberá presentar también una diplomatura en ciencias.
- Presentar una memoria fruto de sus trabajos sobre temas de historia de la filosofía y debatirlos oralmente.
- Deberá explicar un texto filosófico de su elección.
- Redactará una composición escrita de filosofía general y otra de historia de la filosofía.
- Explicar autores antiguos.
- Hacer una lección de filosofía general.
- Asistir 15 días a clase en un liceo ayudando al profesor y este dará un informe sobre su actitud pedagógica.

Así se quiere que haya menos escolaridad en el concurso y asegurar que el docente tenga alguna práctica en enseñanza.

Resulta llamativa la importancia que tiene en Francia en este momento, el hecho que el profesor de Filosofía debe tener necesariamente conocimientos en los ámbitos de las Ciencias y se convierta en requisito imprescindible una diplomatura en algunos de estos campos. Este hecho parte de la consideración de la Filosofía como amor al saber y responde al espíritu de los filósofos griegos que eran conocedores en profundidad de los campos más variados siendo verdaderos genios en terrenos como las matemáticas, la física, la medicina o la astronomía, por citar algunos.

Una vez que tenemos clarificados los pasos que se siguen en Francia para poder ser docente en el campo filosófico, Morente explica cómo se enseña la filosofía en Francia en esta época y marca dos formas diferentes: cursos públicos y por conferencias privadas,

Un profesor en la Universidad trata cada año un tema determinado, expone sus investigaciones y trabajos en una serie de lecciones semanales en esos cursos públicos que tienen una característica formal y que responden al esquema de la clase magistral. Lo interesante para Morente no será este formato sino las conferencias privadas. A dichas conferencias van estudiantes y estudiosos, no habla el maestro “ex cathedra” sino que es una constante colaboración entre él y los alumnos para estudiar un tema. En ellas hay exposición oral y disertación. El discípulo expone lo que ha investigado y previamente se han repartido los temas a investigar. Cada cual expone oralmente lo que ha hecho y conseguido, y el profesor dirige sus esfuerzos, ayuda su trabajo, coordina y sintetiza los resultados finales de manera que no sea el estudio, así dividido una dispersión nociva, sino una síntesis constructiva que pueda condensarlo sin perder profundidad. Menciona en relación con las clases de previas a la universidad:

En resumen, uno de los fines principales que por su organización cumple la clase de filosofía es habituar al joven al trabajo y reflexión personales, a que no se contente con soluciones dogmáticas, sin previo examen, a que desarrolle el espíritu de libre investigación; poniéndolo así en condiciones de entrar naturalmente y sin esfuerzo en los estudios superiores de la Universidad (García Morente, 1996, I, 2: 8)

Recoge Morente cómo debe hacerse una disertación, según la Sorbona. Dado un asunto filosófico hay que hacer de él un estudio general, una vez hecho se expresa en una exposición firme y precisa denote un conocimiento exacto y, más aun, la reflexión personal debe acompañar a la exposición para que no sea un puro repetir los conocimientos adquiridos o las reflexiones hechas por otros sino personalizar lo reflexionado sobre el tema filosófico en cuestión. La disertación, entonces, está hecha con el fin de filosofar.

Morente ve en Francia tres corrientes filosóficas en boga:

- Histórica (historia de la filosofía)
- Científica (psicología experimental, filosofía matemática y biológica)
- Sociológica

Apunta además que nadie o casi nadie se ocupa de la lógica, la metafísica o de la psicología clásica por haberse saturado el estudio de esos temas y por aparecer personas en el campo de la historia, la ciencia y la sociología que destacan como Lévy-Bruhl, Durkheim, Hubert o Rauh.

En 1894 se atacó a la filosofía en los liceos franceses por faltar el “alma mater” de esta realidad V. Cousin, que fue quien organizó y dio vitalidad a la enseñanza filosófica en los liceos. También se cuestiona por el desorden al que derivó la misma. Los filósofos reconocieron su parte y emprendieron una reforma (García Morente, 1996, I, 2: 7)

En tiempos de Morente, como fruto de esa reforma, en el Liceo se da una constante elaboración educativa de las materias desde el inicio hasta el final del proceso educativo. Se aprende a escribir escribiendo, partiendo de textos sencillos y evolucionando a otros más complejos. Critica aquí Morente el sistema de “asignaturas” de uno o dos años que se da en España. Considera que de esta forma está demasiado condicionado el aprendizaje y es necesario dejar más espacio a que el alumno y el profesor sean quienes marquen el ritmo del propio aprendizaje. Una asignatura es un campo demasiado cerrado si se le impone un tiempo determinado y obligatorio para trabajar en ella. Habrá personas a las que les sobre tiempo por sus capacidades e interés y otras a las que quizá les falte o la misma materia puede implicar un temario que no sea suficiente para dominar el contenido de la misma en profundidad.

En el campo de la filosofía en el liceo francés se reproduce en pequeño el trabajo que se realizará en la Universidad.

La clase dura dos horas y se divide en dos partes, la primera donde el profesor da una lección al puro estilo universitario, la segunda hora es al estilo de las conferencias privadas de la Sorbona. De esta forma el profesor se convierte en un director de estudios y el alumno se habitúa al trabajo y reflexión personal, a no acostumbrarse a soluciones dogmáticas sin previo examen, a desarrollar el espíritu de libre investigación para poder así habituarse a lo que encontrará en la Universidad. Además, así no se consigue un recuerdo verbal de doctrinas elaboradas por otros, sino que el conocimiento sea elaborado personalmente de forma profunda e inteligente. Esto provoca también un gran interés por las cuestiones filosóficas y un sentido bastante exacto de su importancia y trascendencia. El programa es muy amplio y flexible, y los profesores lo adaptan a las circunstancias y tienen como finalidad

- Sintetizar todos los conocimientos adquiridos en el bachiller
- Conocer problemas filosóficos especulativos
- Formar a una persona activa y consciente de los problemas que la vida le hará enfrentar.

Se enseña Psicología, Metodología científica y Teoría del conocimiento y se considera que las especulaciones filosóficas no son una cosa aparte, independiente, sino problemas últimos de la ciencia, que vienen de las ciencias y a la Ciencia van. Además, existe un fin social por el que quieren preparar a los jóvenes para desempeñar con clarividencia y convicción su papel de hombres y ciudadanos. La clase de filosofía en los liceos es una clase de democracia teórica de forma impersonal y científica, no un mitin político. Se procura buscar profesores que sean algunos sabios y todos buenos educadores sociales capaces de

formar a su vez ciudadanos conscientes, libres e informados: tales son los fines de la enseñanza.

En su análisis sobre la enseñanza de la Filosofía en Francia, Morente no se queda solo con la Sorbona, sino que también analiza cómo se trabaja en la Universidad de París, sobre ella en sus consejos a un principiante recoge literalmente autores y conferencias concretas que él considera interesantes para la iniciación a la filosofía. Reconoce, entonces que en París se hace lo siguiente:

- Cursos públicos, precisos, de aspectos concretos y determinados, con una profunda reflexión previa pero que en la práctica pueden terminar siendo superficiales.
- Conferencias privadas solo pueden asistir los alumnos matriculados.
- Ejercicios prácticos, orientados a la preparación personal, más o menos pedagógica para el profesorado. Son lecciones hechas por los alumnos que oye y comentan con el profesor.

Por otro lado y para concluir este desarrollo por el que analizamos la relación e influencia de la Filosofía francesa en Morente vemos que los profesores, autores y compañeros filósofos que destacan para él en la filosofía francesa de la época y con los que Morente tuvo algún tipo de contacto en su estancia en Francia son: Victor Brochard, Èmile Boutroux, Victor Delbos (a los que tuvo como profesores), Èmile Durkheim, Raissa Maritain (que estudiaban en París en esa época), André Lalande, George Dumas, Lucién Lévy-Bruhl o Frédéric Rauh (a los que escucha en conferencias). Sobre este último manifiesta una gran predilección y lo recomienda en sus consejos para un principiante. No queremos ni podemos olvidar a Henri Bergson que aparece como un hombre que habla en un lenguaje adaptado a las inquietudes filosóficas de los jóvenes de la época.

La situación en Alemania

Con lo visto hasta ahora tenemos un panorama de las cosas que Morente reconocía como importantes en la enseñanza de la Filosofía en Francia a principios del s. XX. Pero él no se queda solamente con los modelos de pedagogía filosófica francesa y de la Institución Libre de Enseñanza, sino que conoce la situación de la filosofía en Alemania. No en vano él mismo estudió allí.

Podemos marcar algunos lugares y autores que influyen en Morente y que luego marcan su manera de pensar y el contenido de sus enseñanzas en sus *Lecciones de Filosofía*.

En 1910 Morente se trasladó a Munich para cursar estudios de estética, allí profundiza sobre la estética psicológica de Theodor Lipps. En 1911 le vemos en Berlín en cuya universidad escucha a Cassirer, Fleischer, Vierkand, Simmel o a Wilamowitz y se inicia en la filosofía de Kant. Será al año siguiente cuando siga cursos en Marburgo y escuche a Hermann Cohen, Paul Nartop y a Nicolai Hartmann en un contexto donde se está desarrollando un ambiente filosófico neokantiano.

En sus escritos solo encontramos dos referencias a la pedagogía de la enseñanza filosófica en Alemania o en sus universidades, y tampoco vemos referencias a las mismas en sus escritos o cartas personales. Encontramos referencias a Goethe, estudios sobre Kant o cuestiones relativas con la ética (que él mismo enseñará en Madrid) pero no cuestiones de organización ni de pedagogía.

El primer lugar donde encontramos algún dato es en la *Introducción a la edición española de Pedagogía Social de Pablo Nartop* (García Morente, 1913). Ahí dice que “la relación de la filosofía con la pedagogía no es una novedad. Al referirse la educación al hombre en general, tiene que referirse al conocimiento de la unidad general de los conocimientos, es decir, a la Filosofía” (García Morente, 1996: I, 2: 603).

La filosofía es algo más que sólo psicología y ética; ella quiere resolver toda determinación de ser en las determinaciones del acaecer psíquico y renuncia a toda verdad y objetividad. La filosofía es, empero, ciencia de la verdad, lógica; ciencia de la voluntad, ética; ciencia del sentimiento artístico, estética. Y como lógica, ética, estética se refieren a los objetos mismos, al contenido mismo de los pensamientos, de las soluciones, de las intuiciones, y no al acaecer de ellas, distínguese, pues, la filosofía de la psicología en que ésta tiene su problema en la pura subjetividad del individuo; aquella en la pura objetividad de la realidad misma.

Y ahora se pregunta: ¿va a ser el fin de la educación exclusivamente ético? ¿Ha de buscarse solo que el hombre tenga voluntades buenas, y no que tenga también pensamientos verdaderos y sentimientos bellos? La respuesta es demasiado evidente: La Filosofía toda, y no esta o aquella disciplina, ha de determinar el fin de la educación. La Filosofía es la unidad sistemática de la cultura humana. Es, pues, el tipo ideal, la idea de la educación (García Morente, 1996, I, 2: 606).

Esta idea expresada por Morente destaca el papel que tiene para él la filosofía como principio unificador e integrante de toda la educación. De hecho, podemos ver que la filosofía para él es una realidad que tiende a englobar toda la cultura humana sin excepción. Esa dinámica no solo se trata de sumar datos en una especie de cajón donde todo cabe, sino que, por el contrario, lo que hace la Filosofía es capacitar a los saberes para poder desarrollar su función específica. No podríamos entender el papel de un científico que se precie si no es capaz de reconocer la teoría que está de fondo en lo que hace y no solo la teoría, como si de una fórmula matemática se tratase, sino la base, la infraestructura de pensamiento que subyace en el modo de investigar que está empleando.

La humanidad como ideal de hombre: tal es el sentido de la educación. Lo que hay que formar en el individuo, lo que en él hay que cultivar amorosamente son precisamente las universales cualidades

humanas. El concepto de hombre, en su plena significación, es decir, en cuanto supera la individualidad biológica, significa precisamente comunidad cultural. El concepto de educación nos conduce, pues, de suyo, al de comunidad. La educación es educación para la comunidad. Este es uno de los principios fundamentales de la Pedagogía social (García Morente, 1996, I, 2: 606).

Tres aspectos son los que apunta aquí Morente. Por un lado, la humanidad y por otro la educación que enlaza con la comunidad. Será la humanidad aquello que él entiende como esencial para la vida de una persona, y la educación tendrá como elemento esencial ayudar a formar personas que vivan con un alto grado de humanidad. Además, para ser verdaderamente humanos no podemos pensar ni pensarnos solos, es necesario vernos en una comunidad. De tal forma, la formación de una persona, no recae en manos de un individuo concreto que ayude a la educación, sino que será un aspecto por el que todos trabajaremos por la comunidad, para la comunidad y en la comunidad. El elemento comunitario nos enriquece como persona.

En realidad, no hay diferencia ni distinción alguna posible entre el camino y el término, entre la educación y el educar. En la educación humana no hay fin absoluto; la carrera del hombre es infinita, y la humanidad, la comunión de los hombres, no es propiamente más que el rasgo continuo, cada vez más amplio, que dejan a su paso por el camino infinito que recorren. Aquí tropezamos con el punto central de la filosofía moral de Natorp: la idea en el sentido platónico y kantiano de la palabra.

La idea es, al propio tiempo, principio y fin; es fundamentación, hipótesis, pero también unidad sistemática continuamente anhelada; es aguijón ordenador, regulador, unificador de la actividad de la consciencia, y también, modelo, prototipo que la voluntad se propone y propone al entendimiento. La

comunidad como idea y la educación como idea: tales son los términos de la íntima relación que está en el fondo de la Pedagogía social (García Morente, 1996, I, 2: 607).

Centra las teorías de Natorp en la idea, que sirve para crear hipótesis, para tomar postura y que nos conduce a tener un concepto determinado de comunidad y de educación. Ese término de idea lo usa Natorp, según Morente, en el sentido platónico y kantiano y se convierte así en su punto central. Pero no debemos olvidar que aquí lo referimos desde la perspectiva de la educación y dicha educación no debe confundirse con proceder educativo.

Si confundimos educación con este o aquel determinado proceder educativo; si entendemos comunidad como esta o aquella sociedad histórica, entonces hay perfecto derecho a preguntar cuál de estos dos factores ejerce sobre el otro mayor influjo causal y determinante. Mas la Pedagogía social se refiere tan solo a la educación ideal, a la educación como tipo regulativo que rige eternamente nuestros esfuerzos empíricos, e igualmente a la comunidad ideal, en donde desaparecen las contingencias y violencias materiales. La Pedagogía social quiere sólo dar un método, una perspectiva en la infinita conquista del hombre por el hombre (García Morente, 1996, I, 2: 607).

Este será el objetivo de la obra *Pedagogía social de Natorp* para Morente: dar un método para poder escudriñar la realidad humana en toda su profundidad desde la perspectiva del ideal. El propio Morente nos lo sintetiza: “Obra de tal modo que, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, uses la Humanidad siempre al mismo tiempo como un fin y no solo como un medio. Esta comunión ideal humana es el fin de la educación del individuo; ella es también, a la vez, el medio para esa educación” (García Morente, 1996, I, 2: 610)

Los alumnos de la Escuela Superior de Magisterio, organizaron una serie de conferencias pedagógicas. En el Ateneo de Madrid, el 5 de marzo de 1914 lee una conferencia García Morente, titulada *La universidad* de la sacamos las siguientes ideas

(García Morente, 1914). Ahí encontramos la segunda referencia a la enseñanza de la Filosofía en Alemania, como veremos a continuación.

Este texto guarda especial interés porque lo que manifiesta Morente en la conferencia no es la realidad de la universidad sino el ideal al que debería llegar. Muchas de las cosas que aparecen aquí serán usadas por él en la organización de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid cuando empieza su decanato.

Comienza analizando de forma general la Universidad medioeval y la califica de especialista y práctica porque las Facultades Mayores preparaban al alumno para las funciones especiales de su profesión futura (Teología, Derecho y Medicina) y solo la Facultad menor (Artes) propone estudios “desinteresados”.

La enseñanza en esas facultades era mecánica:

- Lectura de un texto clásico de la materia
- Explicación del maestro, comentándolo en sus causas formal, material, final y eficiente.
- Discusión del texto en un entramado de reflexiones y silogismos.
- Dictado de la lección o entrega de un manuscrito a un alumno que luego pasaría a los demás.

¿Es un tipo de enseñanza intelectualista que busca clasificar, dividir y subdividir conceptos sin contrastar con la observación directa de las cosas?

En opinión de Morente, no porque entiende que en la Edad Media se ha mirado el mundo más de lo que a simple vista puede parecer. Lo que faltó en este periodo fue ideas previas, actividad del espíritu para no dejarse pasivamente arrollar por la avalancha informe

de sensaciones. Resume el punto diciendo con Rogerio Bacon: Cuando se sabe el texto, se sabe todo.

Explica esto Morente porque ve que esa situación tiene vestigios a principios del s. XX y contrapone la visión que se tiene de un sabio como aquel que “lo sabe todo” al de investigador moderno, para quien la posesión de conocimientos y de datos no es más que el instrumento para tomar conciencia de lo que se ignora. La ciencia sería, a partir del Renacimiento, un concepto dinámico, una actividad que se está realizando siempre. De esta forma en los siglos XVI, XVII y XVIII la vida científica fluyó dentro y fuera de las Universidades.

En ese contexto la facultad de Artes termina siendo una amalgama de estudios y de colegios, que van a preparar el acceso a las facultades mayores. Este grupo de estudios científicos y desinteresados termina confluyendo en Alemania con el nombre de Facultad de Filosofía y en Francia, Italia, España o Bélgica con el nombre de Facultad de Letras y Ciencias.

Las universidades alemanas han hecho el más poderoso esfuerzo por acercarse al tipo más elevado de corporación científica en el sentido moderno de la palabra. (...) Se halla dividida en cuatro facultades: Teología, Jurisprudencia, Medicina y Filosofía. La importancia máxima recae en las dos últimas, por ser las que más puramente se enderezan hacia la actividad propiamente científica. La Facultad de Filosofía supera a su vez en consideración a la de Medicina, porque reúne en su seno los estudios que todos nosotros comprendemos bajo los nombres de Letras y Ciencias, mientras que la de Medicina se limita, como es conveniente a su objeto, a la biología y aun a la biología humana (García Morente, 1996, I, 2: 34).

Es interesante observar el papel en el que pone, de nuevo Morente, a la Filosofía ya que, por un lado, la pone en igualdad de importancia con Medicina al estar ambas orientadas

a un tipo de actividad científica. Pero dentro de esa importancia al considerar ambas, una vez más la Filosofía queda en un plano superior por englobar en sí Letras y Ciencias cuando la Medicina, como mucho tiene su perspectiva y su horizonte en la biología (y más específicamente la biología humana).

¿Cómo se desarrolla entonces la enseñanza en las Universidades alemanas?

La enseñanza la dan profesores y docentes privados, es decir, jóvenes que empiezan su vida científica y prestan servicios en la Universidad sin más retribución que la personal de sus alumnos. Generalmente, de entre los docentes privados que se distinguen por sus trabajos, eligen luego los profesores. Hay principalmente dos órdenes de trabajos. Primero, las lecciones que el profesor o docente da en forma de conferencia ante un público de alumnos más o menos numeroso, que oye y toma apuntes. En estas lecciones se suele tratar un aspecto algo general de la disciplina en cuestión, en forma expositiva, informativa, enumerando los problemas pendientes, examinando críticamente los intentos diversos de solución, entregando al alumno abundante bibliografía. Estas lecciones son breves; nunca llegan a tres cuartos de hora. El segundo género de trabajos es que llaman de seminario o laboratorio. Aquí el público es aún más reducido. Su característica es que no puede, en rigor, llamarse público; no entre el que quiere en un seminario o laboratorio. Ha de presentarse personalmente al maestro, entrar en comunicación con él, exponerle sus trabajos, sus deseos, sus anhelos, pedirle su consejo y su dirección. Los seminarios, los laboratorios son la reunión de unos cuantos hombres que trabajan en común, se educan mutuamente para la ciencia, se sostienen y ayudan unos a otros. El maestro es uno de ellos, más viejo, más venerable y experto, más hábil en el arte de investigar; es, por así decirlo, el sostén de los recién llegados que se ensayan ya a andar solos. Aquí no hay lección ni conferencia: hay trabajo directo, hay discusión, hay diálogo. Este se ensaya en repetir los experimentos físicos de su propio maestro porque sospecha que son acaso erróneos o incompletos, aquél rectifica una falsa interpretación que el profesor pudo cometer sobre un viejo texto; allá contienden profesor y alumno sobre el sentido de un concepto o el alcance histórico de una doctrina (García Morente, 1996, I, 2: 34).

Poco se puede añadir a la descripción hecha por Morente, excepto compararla con lo que ya ha explicado de Francia. En ambos casos destaca que la enseñanza “magistral” queda en un segundo lugar frente al interés que se debe despertar en el alumnado para investigar por su cuenta, aprender sin la necesidad de repetir los contenidos que otros han elaborado. Es más, de lo que se trata es de crear los tuyos propios de tal forma que el experto simplemente verifica que el proceso seguido sea correcto, aunque las conclusiones sean contrarias a las que han marcado él previamente en la fase teórica. En esas discusiones es donde se genera un verdadero desarrollo del conocimiento, un verdadero aprendizaje.

En este punto, podríamos criticar a Morente que esa visión es puramente ideal y que no es real que uno pueda encontrarse siempre alumnos dispuestos a aprender, con ganas de profundizar y con una verdadera vocación de trabajo filosófico. Tanto en el pasado, como en la actualidad, se encuentran otro tipo de estudiantes desmotivados o que pasan por un estudio universitario sin los mínimos requeridos para dominar el área al que están dedicando su formación.

No puede negarse que hay en las Universidades alemanas también muchos alumnos que las atraviesan con el corazón y la cabeza ligeros, aprueban sus exámenes – pocos exámenes, por fortuna – y pasan derechamente a la vida social. Pero nótese bien que las Universidades no están hechas para esta clase de alumnos, como suele suceder en otros países, sino para aquella otra minoría exquisita. (García Morente, 1996, I, 2: 35).

Llama Morente “ligeros de corazón” a este tipo de alumnos, que efectivamente reconoce que existen, pero sentencia con rotundidad que las Universidades no están hechas para ellos, sino para los otros alumnos, aunque se presenten como una minoría. Esto ocurre en Alemania como en otros lugares. Centra así toda la actividad del docente universitario en el tipo de alumno excepcional que no es ligero de corazón sino amante del aprendizaje.

En estos pocos piensan los maestros, para estos pocos son los edificios, las bibliotecas, los laboratorios; y, al fin y al cabo, la naturaleza humana responde; estos pocos van siendo muchos, y los otros, los ligeros de cabeza y de corazón, no pueden evitar que en sus espíritus se conserve la simpatía atenta, la comprensión discreta, la veneración, el respeto por la ciencia, la cultura y el progreso. En una palabra, de la Universidad alemana se saca, por lo menos, una sensibilidad adecuada para las cosas del espíritu. No es poco. Tal es, en su interioridad, la Universidad alemana. Tal es su método. ¡Cuán distante del de la Universidad medioeval! (García Morente, 1996, I, 2: 35).

Tras conocer esto no sorprende que al hacerse cargo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid dedique una gran parte de su esfuerzo en construir un nuevo edificio, con un diseño concreto y preciso, donde él pretende poner a España en Europa desde el punto de vista filosófico con el respaldo de sus compañeros de la Escuela de Madrid y con el deseo de hacer que los estudiantes desarrollen una sensibilidad para las cosas del espíritu y no para las ligerezas y las superficialidades.

Desde otro punto de vista, más profundo quizá, nos centramos ahora en la base ideológica que respalda la enseñanza moderna que para Morente, parte de la duda metódica de Descartes. Con ella se abre el espíritu y lo purifica para el ejercicio pleno de sí mismo, para poder descubrir y formular con claridad cada problema. De esta forma la duda metódica lo es en el sujeto y en el objeto. En el sujeto, porque limita y concentra la potencia pensante y en el objeto porque descubre el punto candente del problema, el sitio preciso donde yace la oscuridad y es preciso disipar.

¿Puede la Universidad reducirse a la producción de la ciencia y a la educación científica de los investigadores?

La Universidad moderna tiene un ideal más amplio, más íntegramente humano, y no puede, no debe dejar desatendidas todas las demás actividades específicas del hombre: arte, creación de nuevos valores morales, técnicos, políticos (García Morente, 1996, I,2: 37).

Es la dimensión humanista de la Universidad que se presenta como algo imprescindible para Morente. Reconoce con Nietzsche que el hombre es algo que tiene constantemente que ser superado y se pregunta cuál es el ideal de humanidad y cómo afecta a ese ideal el concepto de tiempo. Nos damos cuenta de lo que somos contemplando lo que fuimos, y cómo de lo que fuimos hemos advenido a lo que somos. El ideal de hombre en Morente es un ideal histórico ya que, de ese conocimiento del pasado tornado en presente, surge nuestro deseo, nuestro anhelo del porvenir.

En ningún momento de la historia futura podrá decirse que el tipo humano está definido y mucho menos realizado. Nuestro ideal del hombre es histórico, es decir, que está constantemente haciéndose, nunca hecho, nunca insuperable aun como ideal. Infinitas posibilidades yacen aún en el germen y en el nervio de la humanidad. Nuestro ideal de hoy no puede ser otro que preparar, provocar el de mañana. A este ideal podemos dar el nombre de humanismo (García Morente, 1996, I, 2: 42)

En su repaso a las formas de enseñanza en las Universidades del mundo él percibe señales de sus aspiraciones humanísticas y en la citada conferencia hace un repaso a lo que él conoce y entiende de las perspectivas que se dan en Alemania, Inglaterra y Estados Unidos.

Los alemanes van ampliando la acción de sus Universidades sin mitigar en nada la severidad de sus instituciones científicas; las Universidades inglesas, tan atentas siempre a esa formación general del hombre en todos los sentidos, robustecen ya, por su parte el elemento científico, por temor a que sus discípulos resbalen hacia una elegante insignificancia. En los Estados Unidos se lucha en mil formas diversas por incorporar a la Universidad las actividades todas, hasta aquellas que por su índole manual, parecen más alejadas del sentido tradicional universitario (García Morente, 1996, I, 2: 44)

c. **Oswald Spengler y la pedagogía.**

García Morente escribe en el año 1923 en *Revista de Pedagogía* un artículo: *Oswald Spengler y la pedagogía*. En él explica que la pedagogía se divide en dos apartados: el que se dedica a lo que debe enseñarse a un niño y el otro que explica cómo debe enseñarse lo que deba ser aprendido. Morente tiene como horizonte la idea de Spengler de estar viviendo la cultura un momento de ocaso, de fin de ciclo especialmente cuando se ha convertido en civilización. Todas las grandes culturas de la historia han tenido diferentes momentos, entre ellos hay uno de inicio, otro de consolidación, otro de esplendor y un último de decadencia. Occidente se encuentra en decadencia.

Una vez nacida, la cultura empieza a desarrollarse, a dar de sí todas las posibilidades que tiene implícitas en sus formas germinativas; y llega a su perfección cuando ha logrado dar salida a ese torrente interior de creaciones de estilo propio. Al fin, agotada la semilla, tras años y siglos de actividad productora, las formas creadas pierden elasticidad, se anquilosan, se petrifican, y si siguen existiendo, es ya sin vida intensa, sin renovación, secas, muertas, inánimes, dispuestas a dar paso a otra cultura joven y robusta que quisiera sustituirlas. El momento en que una civilización ha terminado su época productiva, época de florecimiento y madurez, y comienza a petrificarse, a resecarse, a mantenerse por sólo el peso de lo ya creado, ese momento lo llama Spengler civilización. La civilización es el ocaso de las culturas. La civilización occidental es el ocaso de la cultura occidental (García Morente, 1996, I, 2: 182)

Con esta perspectiva, Morente considera a Spengler como “un conservador en materia de educación” (García Morente, 1996, I, 2: 185) al ver que la pedagogía de es fin de ciclo es heredero del momento cultural de decadencia de la sociedad occidental. La visión que tiene aquí Morente está lejos del optimismo visto en la explicación de las Universidades alemanas y francesas.

Nuestro sistema educativo, y me refiero al predominante en Europa desde la escuela primaria hasta la Universidad, tiende a adiestrar a los muchachos en el ejercicio de las técnicas que se consideran indispensables. En lugar de encender en ellos una hoguera de sentimientos vitales, propende la pedagogía moderna a un frío intelectualismo en donde todo está calculado; los efectos, previstos; las consecuencias computadas. Los hombres que produce este sistema son, ante todo, aptos para manejarse en la urbe mundial: son obreros disciplinados, son administradores minuciosos, son contra maestres, comerciantes, ingenieros, burócratas, espíritus claros, firmes, ajenos a todo misticismo, prácticos, egoístas; y así, en efecto, los quiere Spengler también (García Morente, 1996, I, 2:185).

Lo que le resulta a Morente más interesante de la obra de Spengler es, por un lado, su realismo, su lectura de la realidad y comparte con él la lectura. Esto, que parece una contradicción con lo que hemos visto más arriba, no es tal. Para Morente (en consonancia con las ideas de Spengler) es cierto que nuestro mundo occidental está en una etapa de vejez. Eso no es para ellos pesimismo sino realismo, es decir, que nada tiene que ver ese momento del mundo con el que se vivió en el gótico donde toda Europa era un fervor, una invención, una creación que nada tiene que ver con lo que se vive hoy. Esto, en sí mismo, no es algo malo. Un anciano que reconoce y asume que ya no es joven no es pesimista sino realista y ese anciano cometería un error si intentara vivir en una especie de “segunda juventud” forzada porque no acepta su propia vejez. “Hoy el fuego se ha extinguido, y en vano se esfuerzan algunos por reavivarlo, cuando no caen en el ridículo afán de remedarlo. Veamos las cosas como son y, alegremente, aceptemos el sino que nuestro tiempo ha de realizar. ¿Es eso pesimismo?” (García Morente, 1996, I, 2: 186).

¿Qué es, entonces, lo que saca Morente de Spengler y que sea útil para nuestro propósito de conocer los horizontes filosóficos que le sirven para poner en marcha la Facultad

de Filosofía de Madrid? Nos atrevemos a afirmar que Morente aspira es a dar origen a una nueva etapa de la cultura ya que las bases que se pusieron en occidente son ya algo del pasado, son una realidad a la que hay que dejar vivir su vejez pero que prepara una etapa nueva. De hecho, en el mismo artículo reconoce que el libro de Spengler *La decadencia de Occidente* es uno de los libros que se han leído con más pasión en esos años y que contiene una gran riqueza de aspectos y perspectivas inéditas, de juicios profundos y certeros y que hay mucho que aprender y meditar de su lectura.

Destaca Morente de forma especial esta obra como el mejor intento realizado hasta la fecha para comprender y penetrar la esencia de la vida culta y, en concreto, de la vida culta de la cultura occidental. En la perspectiva pedagógica, debe finalizar el sistema imperante de “preparación a una vida civilizada – con la significación que Spengler le da a esa palabra” (García Morente, 1996, I, 2: 185), para abrirse a algo diferente.

Afirmamos también que no se encuentra en Morente un desarrollo teórico que nos haga ver cómo pensaba él esa nueva etapa que vendría después de la cultura occidental. De hecho, él no se atreve a imaginarla, pero lo que sí hace, tal y como veremos a continuación, es poner en marcha un mecanismo pedagógico diferente al del patrón occidental en decadencia con la intención que pueda generarse un contexto nuevo donde, sin perder las raíces culturales que han dado lugar al mundo occidental pueda crearse un mundo nuevo con otros paradigmas.

d. *La vocación del magisterio y El mundo del niño*

Tiene Morente otros escritos que nos hablan sobre la pedagogía de forma general y que vienen, en concreto, a centrarse en el mundo del niño y en la enseñanza en el mundo del magisterio. El primero *La vocación del magisterio* (García Morente, 1925) responde a los puntos de una conferencia impartida por el profesor y el segundo, *El mundo del niño* (García Morente, 1928) es un artículo publicado en *Revista de Pedagogía*.

En *La vocación al magisterio* ve Morente la importancia de buscar la esencia del acto educador para poder conocer realmente el perfil del docente. Desde esa búsqueda de la esencia se podrán detectar las condiciones espirituales y psicológicas que nos harán conocer el sentido ideal y paradigmático de la vocación docente en sí misma.

No será pedagogo para Morente, todo aquel que presencia y existencia surta efecto educador, sino aquel que realiza valores elevados en su persona con el propósito último, consciente y deliberado de fomentar la educación de los jóvenes. De esta forma la pedagogía supone un acto intencionado y orientado a un fin concreto y no algo fruto del azar. Dicho de otra manera, la educación no es un acto espontáneo, sino un hecho realizado de tal manera que nada de lo que se realiza es fruto del azar o la improvisación. Sin negar que se pueda aprender algo de esta manera y que haya personas que enseñan sin querer hacerlo, el acto pedagógico pasa necesariamente por la intencionalidad del docente. Además, no lo enfoca en algo teórico, sino en una perspectiva personal cuando ve que el pedagogo debe poner en su persona valores elevados y al ponerlo se convierte en referente y al serlo se transforma en educador. Esto mira a la persona, pero va más allá de eso ya que así se destaca la importancia de encontrar la esencia al acto educador.

Así pues, el acto educador es, en primer término, un acto de realización de valores. Seguidamente se plantea la cuestión de cuáles sean esos valores que el acto educador debe realizar. No todos, sin duda. (...) Se llama valor a la cualidad de la cosa estimada y se llama bien a la cosa misma que realiza o en

que se realiza el valor (...) la educación se refiere no a los valores puros y abstractos sino a los bienes – cosas y personas – en que los valores se realizan. Por lo tanto, la clasificación que necesitamos hacer ha de ser una clasificación de los bienes materiales y no de los valores mismos. Y desde este punto de vista podemos formar, desde luego, dos grandes grupos: los bienes materiales y los bienes personales. Los bienes materiales son los valores realizados en las cosas, como, por ejemplo, los valores de riqueza, abundancia, de utilidad. Los bienes personales son los valores realizados en personas como los valores religiosos, los valores morales, etc. Hay un tercer grupo de bienes mixtos, es decir, de valores que se realizan en las cosas y en las personas, como son los valores estéticos y los valores lógicos. En efecto, existen cosas bellas y personas bellas. Del mismo modo, existen ideas verdaderas y personas de inteligencia clara, precisa, ordenada, penetrante (García Morente, 1996, I, 2:207).

Estas palabras nos llevan a pensar que para Motente la esencia del acto educador pasa por la realización de los bienes y valores personales en almas jóvenes, pero no significa que termine aquí porque es necesario delimitar el camino por el que se pretende llegar a esa realización. Hay una finalidad en la educación formalista como hija del racionalismo moral, que consiste únicamente en la realización de valores como normas. “La pedagogía formalista es hija de una moral de imperativo” (García Morente, 1996, I, 2: 209).

Pero existe otra perspectiva en la educación, una vitalista que se centra en que los valores son cualidades de cosas y personas de tal manera que la vida no puede estar al servicio de ellos, sino que ellos son los que hacen más estimables la vida. La educación es, entonces, la valorización de la vida por la que “por los valores luzca y brille el hombre mismo” (García Morente, 1996, I, 2: 209).

El pedagogo tendrá que servir a la vida para llevarla a su mejor versión y no debe servir a los valores. ¿Qué cualidades debe tener para verificar el acto educador? – se pregunta Morente: La primera es la de ser un ser social que se distingue del médico, del político o del sacerdote porque no ve a los demás hombres como casos, sino que dirige su mirada al alma

personal, individual procurando desarrollar los gérmenes valiosos que esta contenga, respetando su tendencia vital (García Morente, I, 2: 210).

No se trata, entonces, de inculcar doctrinas, ni de fomentar valores, sino que el pedagogo debe saber reconocer en el alumno las cualidades intrínsecas que este tiene dentro de sí. Además, lo hace con el deseo de desarrollar esas cualidades, y no otras, al máximo. Desde ahí el acto educativo tendrá su mejor versión.

Vemos que llegar a esto en la práctica, no es fácil y que, quizá, estemos de nuevo ante el Morente que nos habla del ideal al que se puede anhelar llegar pero que nunca veremos concretado realmente. Morente quiere salvar este escollo cuando nos emplea la expresión del amor pedagógico (García Morente, 1996, I, 2: 211). Con esa idea no quiere hablar de una compenetración, ni de un afecto externo, el amor pedagógico surge en el momento que el educando percibe que el educador reconoce y valora lo mejor de él mismo y lo pone en valor. Ahí es donde surgirá esa perspectiva. Hay que señalar que en el proceso de la educación lo mejor que tiene el alumno está ya en germen y el docente lo reconoce, pero todavía no está desarrollado plenamente. De esta forma, en el reconocimiento del valor del alumno es donde se puede hablar de amor, pero no es algo que el docente manifieste hacia sus alumnos, sino los alumnos quienes, al sentirse reconocidos, aman a la persona que ven y que empieza a sacar lo mejor de ellos mismos, aunque todavía ni lo han visto y mucho menos lo han desarrollado plenamente.

El educador, entonces, en esa capacidad de enamorar a los niños, debe primero querer hacerse amar y que además pueda conseguirlo. Para ello el educador debe atesorar una serie de valores que harán que esa relación vaya creciendo. Esa capacidad, a su vez, da al maestro una autoridad, que no viene de una coacción ni de unas normas y que ni siquiera mana del docente, sino que brota del cariño que sus discípulos le tienen.

Para hablar técnicamente de este tema, Morente emplea un término que es el *tacto fisiognómico* (García Morente, 1996, I, 2: 213). Con ese término expresa que el buen maestro tiene la capacidad de descifrar las almas, así calcula los efectos de sus palabras y actos, determina el rango que debe tener tanto elogio como la reprimenda. De esta forma se da el difícil equilibrio por el que el alumnado reconoce en el pedagogo que “es de los nuestros” pero a la vez es consciente “que no es de los nuestros”.

Además de autoridad, el buen maestro tiene tacto fisiognómico, es decir, penetración, capacidad de descifrar las almas infantiles. Ese tacto fisiognómico es el supremo guía del maestro en su trato con los niños: por él calcula el pedagogo los efectos de sus palabras y de sus actos; por él sabe el maestro hasta dónde debe llegar el halago, en la reprimenda, en el desvío, en la intimidad, para que a cada instante surtan estas tácticas sus efectos sobre el alma enamorada del niño. No es posible reducir a leyes ni preceptos la conducta que se debe seguir, porque varía según los casos y personas. El tacto fisiognómico es un don personal, uno de los elementos que integran esa facultad atractiva que hemos considerado como la esencia misma de la vocación magistral (García Morente, 1996, I, 2: 214)

Se pregunta Morente si esto es posible, ser a la vez niño y hombre, jugar y ser un ser superior logrado y a la vez un ser inferior que asciende y anhela. Ve que no es fácil pero que resulta posible desarrollando el grado de feminidad que debe tener todo pedagogo. Si habla de feminidad es porque ve en ella una mayor cercanía a la vida y reconoce que la mujer se encuentra más cercana al niño que el hombre. De esta forma el pedagogo debe tener una parte de masculina y conquistadora que sea capaz de enamorar al alumnado y otra parte femenina que responda a una vitalidad profunda. Hombre y mujer docente deben tener su mirada puesta en aquello que les complementa del otro sexo para mostrar una verdadera maestría en el ejercicio de la docencia.

Pero hay una pega, es lo que Morente llama la tragedia del maestro (García Morente, 1996, I, 2: 216). Es decir, el niño crece, se independiza y se olvida del enamoramiento separándose del maestro y lo que queda no es otra cosa que la satisfacción de la obra que toma su propio camino. Unos se van y vienen otros y se repite el proceso.

Todo lo que dice aquí Morente está centrado en la etapa de la infancia, pero entendemos que hay una serie de aspectos que podemos poner en paralelo a cualquier tipo de enseñanza y en concreto a la Universitaria.

En la idea de Morente de enseñanza el profesor debe ser un referente que “enamora” al alumnado, desde ahí una conferencia no será simplemente un acto de intercambio de información sino un momento de intimidad donde el docente muestra en público sus pensamientos más profundos sobre uno de sus temas. Eso hará que el público se sienta reconfortado cuando hable y tenga intención de volver a escuchar a ese docente en otras charlas futuras. Es un sentimiento de sintonía que el propio Morente provocaba en aquellos que le escuchaban.

Para terminar, citamos lo que dice Morente sobre la pedagogía en *El mundo del niño* tras hacer un repaso de los aspectos psicológicos que va desarrollando la persona desde una psicología evolutiva.

Pedagogía significa conducción del niño. Es, en efecto, la conducción a la hombría. El esclavo que llevaba en Grecia a los niños a la escuela, los conducía al mundo del trabajo varonil. El maestro es el guía que acompaña al niño en el difícil paso de la niñez a la virilidad. El niño quiere ser hombre, quiere organizar el mundo en unidad real, coherente, única, centrípeta, sólida. Para ello ha menester el auxilio atento y amoroso de los adultos. Aquí es donde activamente interviene la labor del maestro, cuya misión consiste esencialmente en sostener firme en el niño esa voluntad de ser hombre, ese afán de incorporarse al universo del adulto, al mundo del trabajo. Por eso me parecen radicalmente, fundamentalmente, totalmente falsas y perjudiciales las pedagogías infantistas que hacen del trabajo un juego. Son técnicas que lejos de favorecer la educación – la conducción de la infancia hacia la

hombria – la obstaculizan, haciendo perdurar indebidamente la vida pueril (García Morente, 1996, I, 2: 233).

En resumen, lo que nos aporta Morente a través de estos escritos es la idea de evitar que la enseñanza frene el proceso de crecimiento de la persona, evitar que hagamos una enseñanza que sobreproteja e infantilice el desarrollo de la persona. Todo lo que sea prolongar procesos para ralentizar la incorporación de la persona al mundo adulto es considerado por este filósofo como un error.

e. Símbolos del pensador: Filosofía y pedagogía.

Otro de los documentos que nos muestran la idea que Morente tiene sobre la pedagogía filosófica lo encontramos en el artículo publicado en *Revista de Pedagogía* con el título *Símbolos del pensador. Filosofía y pedagogía* (García Morente, 1931).

En este escrito, comienza hablando de arte y analiza dos imágenes, *El pensador* de Rodin y *El penseroso* de Miguel Ángel. En ellos ve dos actitudes que no serían propiamente la del pensamiento filosófico. En el primero ve una persona tensa, musculada, que está a punto de pasar a la acción es, entonces, un pensamiento práctico. En el segundo, encuentra a un pensador disperso, que sueña y divaga en su mundo. Ambos aparecen solos y carecen el elemento dialógico que Morente considera esencial para lograr un pensamiento sólido. Por ese motivo, nos presenta una tercera imagen que sí definiría al verdadero pensador filosófico: la de *El Doncel de Sigüenza* (García Morente, 1996, I, 2: 279).

El Doncel de Sigüenza no está sumergido en una individualidad señera, como las figuras de Rodin y Miguel Ángel – soberbios ejemplares de la vida singular, recogida para la acción o dispersa en el ensueño-sino que, puesto en comunicación objetiva con el mundo y con los otros espíritus hermanos,

asiste al espectáculo de las cosas sin otro ánimo que el de saber de ellas, el de conocerlas en su ser verdadero, el de pensarlas. En este sentido creo que el *El Doncel de Sigüenza* es realmente, propiamente, el símbolo estético del pensador. A las otras dos estatuas les falta el esencial elemento de la comunicación, del diálogo, del habla. Son estatuas mudas. *El Doncel* en cambio es figura parlante y, por serlo, es una mente que piensa (García Morente, 1996, I, 2: 279).

Estas palabras no pasarían de ser un comentario artístico, una interpretación filosófica del Arte si no fuera por las afirmaciones que hace Morente, a partir de ahí sobre la relación entre filosofía y pedagogía y que constituyen un eje central en su quehacer como profesor de filosofía y como pensador.

No duda un momento en afirmar rotundamente y advertir que la relación entre las dos es mucho más profunda de lo que generalmente suele pensarse. De alguna forma general se suele decir que la pedagogía es la que ejecuta los dictámenes filosóficos. Siendo así que la filosofía establecería una serie de verdades que la pedagogía se encarga de enseñar. Pero en el pensamiento de Morente, es necesario dar un paso más. Al no conformarse con entender la filosofía como un conjunto de verdades y la pedagogía como un conjunto de métodos, es necesario que las verdades entren en diálogo con el mundo que las escucha y, para eso es necesario un método. Sin mensaje no hay nada que hacer, pero sin pedagogía el mensaje queda vacío y son palabras huecas que no dicen nada a nadie.

La filosofía y la pedagogía son actitudes totales del hombre, ocupaciones en que la vida humana se detiene. Y entre la actitud filosófica y la actitud pedagógica no existe, en el fondo, más diferencia que la que pueda haber en un objeto entre su forma y su materia. La pedagogía es la forma de la filosofía. El filósofo, tan pronto como quiere expresarse se expresa en pedagogo. Y no olvidemos que el expresarse es tan esencial al filósofo como el diálogo es esencial al pensamiento; es decir, que ser

filósofo implica ya el expresarse o, lo que es lo mismo, el brindar a los hombres ciertos pensamientos, el mostrárselos, el enseñárselos (García Morente, 1996, I, 2: 279).

Considerar a Morente un filósofo menor porque él no ha desarrollado un corpus de pensamiento estructurado, ni tiene obras propias filosóficas de gran calado resulta, desde esta unión entre pedagogía y filosofía reduccionista. Nosotros mismos en la parte introductoria hemos podido comenzar a argumentar desde ese punto de vista, pero, sin negarlo debemos dar un paso más.

En la forma de entender la filosofía de Morente, el acto pedagógico, la enseñanza de la Filosofía es parte de ella. Él no reunió grandes obras escritas, sino que su actividad filosófica siempre estuvo orientada a la docencia. Esto convierte el pensamiento y la praxis de Morente en algo profundamente original y destacado cuando afirma que las dos (filosofía y pedagogía) forman parte de una misma cosa y que sería peligroso que sean dos realidades que caminen separadas o incluso más peligroso aún, reducir a la pedagogía a un conjunto de métodos, de técnicas vacías de contenido.

Filosofía y pedagogía son, pues, dos aspectos de la misma cosa: la ocupación del pensamiento. El que piensa, enseña y aprende. El que enseña y aprende, piensa. Lo gravemente peligroso sería que pudiese enseñarse y aprenderse sin pensar. (...) me asaltan serios temores de que la modernidad pedagógica, seducida por el practicismo y la eficacia vital, caiga en el error de conferir a los métodos de enseñanza más virtud que al pensamiento e imagina posible el enseñar y aprender sin pensar. La pedagogía moderna, como todo hoy, tiene prisa, tiene demasiada prisa (García Morente, 1996, I, 2: 280).

Cuando en las universidades de Alemania o Francia valoraba en un segundo plano las clásicas “clases magistrales” entendemos que podría llegar a considerarlas como lo más

cercano a ese “enseñar y aprender sin pensar”. Al fin y al cabo, en ese tipo de clases el docente expone una serie de afirmaciones hechas por él en la soledad de su escritorio. El alumno se vuelca en un trabajo de recepción de información donde toma nota de lo que el profesor dice sin tener que preocuparse nada más que de recoger la mayor información posible porque posteriormente va a examinarse sobre eso. Además, debe hacerlo de la forma más completa posible porque en el examen escrito deberá volcar en esas hojas en blanco lo que el profesor ha dicho en clase. Resultaría osado por parte del alumno que buscara poner otra información diferente, otras ideas que no sean las escuchadas en clase o citara otros autores que no son de la misma corriente de pensamiento que las del profesor. Ese proceso implicará mejor nota académica en la medida que más se acerque a lo que se ha explicado en clase y en la bibliografía recomendada.

Pero ese no es solo el problema ya que “las generaciones afilosóficas que nos han precedido han puesto la inteligencia por encima del pensamiento” (García Morente, I, 2: 281) de tal forma que es más importante saber cómo se hacen las cosas que saber qué son las cosas.

Aquí juega un papel crucial dos cosas: la memoria y el “no pensar”. No queremos parecer reduccionistas pero ese elemento memorístico sigue siendo importante todavía hoy. Citar memorísticamente determinadas frases de autores destacados en la materia sin conocer en profundidad el pensamiento de cada uno de ellos, pero hacerlo porque es correcto y le da seriedad al examen es una herramienta que encontramos desde la Secundaria a la Universidad y que se recomienda, de manera explícita, cuando preparas oposiciones docentes.

Más grave aún resulta el hecho de no poder pensar por ti mismo, no hacer tu propia síntesis de lo que se ha explicado en clase, poder buscar tus propios autores, redactar tu propio corpus sobre el tema que se está tratando. Cada profesor tiene su línea y espera ver en

el alumno una especie de discípulo forzado que debe expresar durante un par de horas en una prueba aquello que él dijo anteriormente. Más aun cuando se habla del uso de exámenes “tipo test” donde lo dicho por el profesor en clase es todavía más importante y que incluso la forma en la que estén redactadas las opciones coincide con lo que el mismo docente ha expuesto en clase. De esta forma se busca la objetividad en la corrección, algo legítimo y deseable sin duda, pero que con ese método provoca que la capacidad de pensar que libremente tiene cada persona quede reducida exclusivamente al ámbito de lo privado.

Decimos esto porque, efectivamente, García Morente buscará en su ejercicio docente otras herramientas de evaluación que no son el examen y se quejará (como ya insinuaba en sus comentarios a las enseñanzas universitarias europeas) de aquellos modelos que tengan ese método de evaluación como algo prioritario.

En el campo de la enseñanza pedagógica al estilo de Morente, todavía señala otro aspecto más que nos parece importante. Él dice que hoy son imposibles las cabezas enciclopédicas de un Leibniz o un Kant y que el conocimiento tiende a la especialización (García Morente, 1996, I, 2: 280). Podemos encontrar grandes pensadores o grandes científicos expertos destacados en un campo concreto del conocimiento y cuya cultura general en otras cuestiones estén en la media de cualquier otro ciudadano.

¿Quién sabe hoy todo lo que se sabe? Nadie. Pero, además, esto que podríamos llamar barbarie del especialismo, invita a la fácil consecuencia práctica de preferir la actividad eficaz a la sapiencia pura y de descalificar el saber reduciéndolo a instrumento para la acción. En estas condiciones resulta que la pedagogía se encuentra ante el insoluble problema de enseñar un total de conocimientos que no caben ya en el recinto de la mente. Intenta – no sin cierto éxito – aplicar ingeniosos métodos psicológicos, encaminados a lograr dos fines complementarios: por una parte, dilatar la capacidad asimilativa del entendimiento y, por otra parte, reducir el volumen de los alimentos a ingerir. (...) ¿no correrá la pedagogía actual el grave peligro de caer en automatismos didácticos, es decir, en el error de buscar recursos para proveer la mente no de conocimientos plenos, sino de esquemas mecánicos que sean

capaces de asegurar la acción, como si fueran conocimientos? En tal caso, en vez de enseñar ideas, enseñaría técnicas, y el saber sería sustituido por un aprendizaje de “trucos” que, como sucedáneos de los verdaderos conocimientos, darían en la práctica resultados análogos e iguales éxitos. O lo que es lo mismo: triunfaría la inteligencia, pero decaería el pensamiento. Se habría logrado la temible victoria de poder enseñar a aprender sin pensar. El hombre manejaría cosas, ignorando sus esencias; como el conductor del tranvía desconoce las leyes de la electricidad que obedecen a su mano (García Morente, 1996, I, 2: 281).

En resumen, la idea de Morente es que la pedagogía filosófica debe enseñar en el pensamiento más que en acumular una multitud de datos inabarcables y que cada día siguen aumentando (y eso que no conoció Internet y sus posibilidades). Enseñar a pensar, es algo que resulta una actitud natural de la persona y que siempre revertirá en beneficio de la inteligencia práctica. Esto requerirá otras estrategias y otras formas de orientar la formación, requerirá por parte del docente un espíritu crítico y una mente abierta y por parte del alumnado un esfuerzo real por aprender y por aprender a aprender más que cualquier otra cosa.

f. *La vocación de nuestro tiempo para la filosofía. Virtudes y vicios de la profesión docente.*

Lo último que nos queda por analizar es la forma en la que Morente entiende la filosofía en su momento histórico. Con todo lo dicho, ¿qué piensa realmente el profesor?, ¿cree que es un buen momento para la filosofía o por el contrario está en decadencia porque la civilización es decadente en sí misma? En esa unión de filosofía y pedagogía, ¿cómo

podemos detectar si realmente se está haciendo una buena labor docente adaptada a las necesidades del momento?

Es clave poder responder a estas dos cuestiones, porque la perspectiva teórica de Morente hacia el presente y el futuro de la filosofía, será la que luego plasmará en su etapa práctica en la Universidad Central de Madrid. Usaremos para responder a estas preguntas, un discurso hecho por Morente en la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, conocido como *La vocación de nuestro tiempo para la filosofía* (García Morente & Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1931) y un artículo titulado *Virtudes y vicios de la profesión docente* (García Morente, 1936).

Para empezar, cabe decir que Morente considera su momento histórico como apropiado para la filosofía. Es más, entiende que es un momento con vocación filosófica. Cree que es innegable la propensión general del mundo culto a meditar sobre problemas filosóficos. Es como si hubiera surgido un interés nuevo y renovado sobre la filosofía y eso provocara tener un buen sustrato para que se desarrolle entre sus contemporáneos. Entiende que tanto personas de cultura media como científicos se están aficionando a la Filosofía y lo constata al ver la profusión de libros generales o de temas específicos que se publican y comentan.

Si esto ha podido surgir es como una reacción al positivismo que genera una actitud nueva ante la vida. El propio proceso de evolución de las ciencias, que ha hecho que cada rama se separe, cuando han ido evolucionando, se vuelven a tocar en las partes más altas, como si de un gran árbol se tratara.

El afán filosófico del momento es una manifestación – acaso la más pura y notoria – de una actitud espiritual nueva en que se coloca la mentalidad de las actuales generaciones (...) El movimiento de la cultura detiene su dirección hacia adelante y se convierte en esfuerzo de ahondamiento; no pretende ir más allá, sino sumergirse en senos más profundos (...) Por eso decía, con fórmula general, que la nueva

actitud del hombre culto contemporáneo puede a mi parecer definirse como la profundización sustituida a la dilatación (García Morente, I, 2: 286).

No hay, entonces ningún atisbo de pesimismo o desconfianza hacia su generación. Se promete a sí mismo una dinámica de esplendor y quiere que Madrid y su Universidad Central sean motor de la misma, critica al “especialismo” y defiende el pensamiento humano integral como vía para prosperar. Esto no quita que Morente sea crítico y señale el difícil equilibrio entre sabiduría y pedantería, abnegación y utopismo, dedicación y resentimiento y para que esto se dé y triunfen las virtudes sobre los vicios, es necesario que “el docente rememore una y otra vez aquellos primeros entusiasmos que le acuciaban, cuando resolvió elegir la profesión del magisterio” (García Morente, I, 2: 466).

En resumen, Morente verá en la docencia el camino más puro para poder él ser filósofo: pensar, enseñar, actuar con diálogo, entusiasmo y comunicación con el mundo a través del aula y del alumnado. Los albores de la Guerra Civil, su destitución en la Facultad Central de Madrid o la muerte de su yerno oscurecerán la perspectiva que tiene en ese momento.

II. EL PLAN “MORENTE” EN ESPAÑA

5. La perspectiva filosófica en España a principios del s. XX

Para desarrollar la perspectiva filosófica de España a principios del s. XX vamos a tomar como referencia tres escritos, uno reciente titulado *La generación decisiva. La idea de filosofía en la Escuela de Madrid* (Ramírez Voss, 2016), otro titulado *Historia de la Filosofía Española contemporánea* (Suances-Marcos, 2006) y un tercero más antiguo, pero no por ello menos interesante *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*. (Marías, 1948). Además, tendremos en cuenta lo que los propios filósofos de la época eran capaces de decir de sí mismos y de su generación, así como el desarrollo y consolidación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid y el trabajo realizado por aquellos “continuadores” en el exilio interior o exterior de aquella labor. Con todo ello buscamos conocer la perspectiva que tenía Morente en su momento histórico y su aportación particular.

Morente forma parte de la conocida como *Escuela de Madrid* y por ese motivo nos centramos en ella y en sus autores. Lo hacemos sin olvidar ni a la escuela de Barcelona ni a la filosofía que se desarrolló en el exilio forzado que provocó la Guerra Civil y la posterior dictadura. Más adelante, se analizará la parte de exilio que tuvo el propio Morente cuando traslada su residencia a París, primero él solo y después Argentina junto a su familia. Ese periodo fue tan corto en la vida de Morente que su trabajo no encaja con las características propias que tiene esa filosofía española hecha en el exilio.

En *La generación decisiva* (Ramírez Voss, 2016) nos sorprende encontrar a Manuel García Morente en la foto de portada junto a Ortega, María Zambrano, Julián Marías y Xavier Zubiri. Es poco usual encontrar en ediciones actuales de filosofía libros que tengan a Morente como protagonista. Esa sorpresa sigue en aumento cuando vemos que en el desarrollo se centra en tres de ellos y, concretamente, en sus tres ideas de filosofía: la *razón vital* de Ortega, la *razón sentiente* de Zubiri y la *razón poética* de María Zambrano, dejando al margen a Morente y a Marías como ejes principales de esa generación decisiva.

Es cierto que la obra en cuestión no es una historia de filosofía al uso, donde se analizan autores, obras e ideas principales, sino que busca enfrentar ideas y poder analizar cómo se desarrollaron las mismas con una sistematización academicista o escolástica. Por ese motivo, de ahí que cite a Unamuno para enfrentarlo con Ortega, o mejor dicho contrasta *Del sentimiento trágico de la vida* (Unamuno, 1913) con *Meditaciones del Quijote* (Ortega y Gasset, 1966b) o que desarrolle las ideas de Ortega, Zubiri y Zambrano en relación con otra variedad de autores que van desde Machado a Marías, pasando por Morente, Gaos u otros filósofos no españoles.

Sobre Morente tenemos algunas referencias de soslayo cuando habla de los tres autores decisivos para Ramírez Voss y tenemos que irnos a la parte final de la obra para encontrar algunas páginas dedicadas a él y a sus *Lecciones preliminares de filosofía* (Ramírez Voss, 2016: 227). Resalta que Morente lo que buscaba transmitir a sus alumnos que su “hacer” como estudiantes primero y como filósofos después debía centrarse en “vivir la filosofía”.

En el caso del libro de Suances-Marcos (2006) el panorama que nos encontramos es más parecido a los manuales de historia de filosofía al uso, arranca en el s. XIX para hablar, entre otros de Jaime Balmés, Julián Sanz del Río o Francisco Giner de los Ríos, se sumerge

en la Generación de 98 con Unamuno a la cabeza y estudia autores como Amor Ruibal o Santayana. Tras esto pasa a analizar la Escuela de Madrid con Ortega a la cabeza y la Escuela de Barcelona con Eugenio D'Ors y Joaquín Xirau para desembocar en filósofos de la categoría de Zubiri, Gaos o Zambrano. Todo ello lo realiza con la ayuda de una selección de textos filosóficos de cada autor para dejar que sea el propio filósofo el que “hable” al lector – estudiante.

Tampoco en este caso dedica un apartado exclusivamente dedicado a Manuel García Morente, tendremos que remitirnos a un subapartado donde desarrolla el pensamiento de algunos miembros de la escuela para encontrar poco más de dos páginas dedicadas a él (Suances-Marcos, 2006: 313). En ellas señala que “lo más brillante de Morente es su labor como profesor y, con ello sus dotes de claridad. Su formación fue amplia, como se ha visto, teniendo un fondo bergsonianano, un esquema neokantiano y, finalmente, una doctrina vitalista; esta última de la mano de Ortega”.

¿Qué encontramos en la obra de Julián Marías? La perspectiva de la figura de García Morente es diferente. Julián Marías (1948) dice sin ningún temor a dudas que tras centurias de casi total ausencia de filosofía hecha en España ha surgido con Unamuno, Ortega, Morente y Zubiri lo más granado de la misma y que ellos constituyen una escuela filosófica de la que se honra ser uno de los últimos eslabones y afirma, además que, gracias a ellos, en España podrá haber de nuevo, insólitamente, filosofía. Incluso se queja de los pocos estudios profundos de las relaciones personales y filosóficas que se dieron entre ellos (Marías, 1948: 8).

Incluye Marías a Morente, al contrario que los otros autores, como una pieza capital dentro de la filosofía española, lugar que parece ser olvidado en la actualidad, con setenta años de margen entre el escrito de Marías y nosotros. Ese va a ser también nuestro punto de

partida para poder entender la situación de la filosofía en España a principios del s. XX: reconocer a García Morente en un lugar destacado dentro de la misma. Lo hacemos, además teniéndole como eje vertebrador de la Escuela de Madrid al moverse en varios frentes: la docencia, la traducción, el ensayo, las conferencias y los artículos periodísticos. Ese trabajo fue realizado por todos los filósofos de la época de una forma u otra y es, por así decirlo el eje externo que les distingue. Por un lado, como ocurre con Morente, necesitan contratos con editoriales para poder sobrevivir y lo hacen con las traducciones. Por otro lado, la docencia es el entorno por el que ellos pueden dar a conocer sus ideas. Pero es necesario poder dar una mirada a este momento filosófico con mayor profundidad.

La especificidad de la filosofía española es, en esencia, un ontopsicologismo (Suances- Marcos, 2006: 438). Es decir, que el pensamiento español llega a la realidad ontológica o metafísica desde una vivencia de la subjetividad; así se distancia del idealismo y del realismo ingenuo. Además, la filosofía española siempre da el paso hacia el fundamento último de lo real, hacia Dios, profundizando en el conocimiento subjetivado de la realidad que llegaba de modo real y coherente a su fundamento último.

Estos rasgos los podemos ver en Zubiri de forma paradigmática: la conjunción entre la inteligencia sentiente y la esencia y el religamiento que se asienta sobre la estructura real de la persona y de toda la realidad y que es capaz de llegar de modo inmanente y con coherencia, al fundamento divino. Hay, como vemos, rasgos específicos de la filosofía española en la de Zubiri; pero, desde nuestro punto de vista, el filósofo donostiarra logra una profundidad y precisión terminológica muy por encima de la media del resto de filósofos españoles y europeos. A pesar del tecnicismo en su expresión, del uso constante de neologismos y de las referencias frecuentes a las ciencias, los cursos y escritos de Zubiri tienen una inconfundible pasión intelectual y un dramatismo que le vienen de los esfuerzos de un pensamiento excepcionalmente profundo que desea abrirse camino entre sus intuiciones y

desenvolverlas dialécticamente hasta llegar a fórmulas propias. Este es el principal mérito de Zubiri. Su obra, como vemos, requiere un estudio profundo y pormenorizado, su visión de la relación del hombre y Dios aporta novedad a la filosofía. No nos referimos solamente al aspecto lingüístico sino sobre todo al conceptual.

Observando la figura de Zubiri, hoy se plantea un difícil doble desafío, a quienes queremos pensar la filosofía en español: conocer y dar a conocer al filósofo donostiarra. Por un lado, conocer en profundidad su obra, su pensamiento, manejar su terminología y llegar a dominar las ideas clave de su pensamiento. Por otro lado, divulgar su obra al gran público, desafío más grande que el primero porque el propio Zubiri fue extremadamente preciso en su forma de entender la terminología filosófica y rechazó un lenguaje de divulgación.

No podemos dejar de hacer una comparación entre Zubiri y Morente y afirmamos que, aunque entre ellos hay muchas diferencias en el estilo de sus escritos, ambas personalidades filosóficas son complementarias. Mientras Zubiri profundiza y pula el lenguaje huyendo de las formas divulgativas, Morente mastica las enseñanzas filosóficas para acercarlas a sus alumnos de una forma clara, distinta, profunda, serena y concisa.

En este contexto filosófico de la primera mitad del s. XX, Ortega, Morente y Zubiri van por caminos paralelos, según evoluciona su pensamiento y los acontecimientos históricos cada uno toma un rumbo diferente y esos caminos, podríamos decir que ya no son paralelos, ni convergentes sino distantes. Todo ello es reflejo de las características de la historia reciente de España donde la Guerra Civil y sus consecuencias condicionan muchos aspectos de la vida cultural y filosófica de España.

Morente y Zubiri experimentan ese acercamiento al ontopsicologismo. Morente termina en una ontología de la fe partiendo de la vivencia subjetiva de París. Ya no vive, desde entonces, ni en el idealismo ni en el realismo ingenuo. La muerte de su yerno, la

enfermedad, el exilio le llevan a buscar el fundamento de lo real y provoca su conversión. Ese cambio, lo es en totalidad y toca el fundamento de su existencia para pasar al sacerdocio como un camino externo que manifiesta el recorrido interno del filósofo.

Cuando Ramírez Voss (2016) habla de los elementos principales de la generación decisiva de Madrid, habla de la *razón vital* de Ortega, de la *razón sentiente* de Zubiri y de la *razón poética* de Zambrano. Nosotros añadimos una cuarta razón, que consideramos clave en la historia de la filosofía española de principios del s. XX y que se convierte, si damos como válido el principio de unidad entre pedagogía y filosofía, del propio Morente y es la *razón pedagógica* de Morente. Entendemos que es la pieza que falta para comprender el panorama filosófico de la primera mitad del s. XX.

Para argumentar esta afirmación, comenzamos recordando a Ortega y Gasset que decía: “queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y miseria y no bizquee envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física” (Ortega y Gasset, 1987: 337).

A nuestro entender, Ortega presenta aquí una de las claves de esta generación. Han entrado en la búsqueda de la filosofía, que sea puramente filosofía sin más añadidos. Presenta un estudio filosófico sin complejos en el que da valor a la filosofía como tal sin tener que mirarse en condiciones de inferioridad junto a otros saberes. Reconocer, su miseria, sus limitaciones, los frentes que tiene abiertos y que necesita desarrollar, no debe acomplejar a la filosofía ni a los filósofos, más bien al contrario, lo que debe hacer es reconocer el esplendor que tiene por sí misma y el inmenso campo que se abre para, desde esta posición, avanzar en una nueva etapa.

En esta misma línea, Julián Marías hace una afirmación rotunda cuando dice en *La razón en la filosofía actual* (Marías, 1949: 942) que la filosofía se había convertido, por primera vez en la historia, en el centro de la organización de la cultura española y había alcanzado a grandes minorías de lectores y seguidores de cursos y conferencias. Esto, a nuestro entender no es una especie de idealización de un pasado que se proyecta como una luz ante el presente panorama de abandono de la filosofía, lo que supone esta afirmación para un lector del s. XXI es un desafío.

Si a principios del s. XX existía ese panorama intelectual era gracias a una serie de personas que, desde la libertad, podían pensar y querían mantener una identidad española y europea. Si ese proceso se corta es por culpa de la Guerra Civil y la dictadura y, si no se ha retomado a partir de los años 70 del s. XX no es por otro motivo que por el sentido práctico de los españoles que se han preocupado más por desarrollar su sistema político nacional y autonómico, por centrar sus energías en los aspectos económicos para el progreso del país y porque se ha “endiosado” a las ciencias como único camino posible para alcanzar el saber verdadero. En ese paréntesis se pierde a García Morente del panorama filosófico español y se olvida tanto su obra como su trabajo al frente de la Facultad de Filosofía.

Esta situación a principios del s. XXI llega a tal punto que las iniciativas filosóficas en castellano llevan a buscar una reivindicación de la presencia de la Filosofía en la enseñanza en todos los niveles. En marzo de 2017 se ha lanzado una campaña para crear una “Red de Filosofía Iberoamericana” donde, entre los objetivos básicos de ese grupo se encuentra dar mayor visibilidad a la Filosofía en los planes de estudio de todos los países de habla hispana (Red Española de Filosofía, 2017).

¿A dónde nos lleva todo esto? Desde nuestro punto de vista, junto con la búsqueda de la presencia de la Filosofía en los planes de estudio, hay que hablar de su presencia en las

empresas y en la vida cotidiana de las personas con espacio que ayuden a pensar y a tomar conciencia de las realidades que hoy nos rodean. De ahí la importancia de lo que nosotros hemos llamado *razón pedagógica* de Morente. No se trata solo de hacer grandes estudios, que los hay en lengua castellana contemporánea, sino de hacer que esa enseñanza de la Filosofía cale en la pedagogía intrínseca del sistema de enseñanza, así como en la calle. Una característica de los primeros momentos del s. XX era que muchas personas (universitarios o no) se acercaban a charlas y conferencias filosóficas y todos recibían un conocimiento útil para ellos.

Ortega no se cansaba de señalar que nuestra desventaja cultural con respecto a Francia, Inglaterra o Alemania no radicaba en una falta de genios, de sabios o de científicos, sino en la discontinuidad de los proyectos y en la discontinuidad de las instituciones (Ramírez Voss, 2016:28).

Ningún lector del s. XXI podrá negar que esa falta de continuidad en los proyectos es lo que sigue estando vigente en la enseñanza en general al tener que sufrir un cambio de ley educativa con cada cambio de gobierno y cómo, desde principios del s. XX hasta ahora seguimos sin tener un modelo consensuado por todos que no mire la ideología política del dirigente de turno sino el bien común para lograr desarrollar al máximo la capacidad intelectual de cada persona.

Pero tampoco podemos quedarnos solamente en la falta de proyecto común, ni esperar que esas cosas se solucionen todas. Estamos de acuerdo con Zubiri cuando recordaba en su obra *Naturaleza, Historia, Dios* (X. Zubiri, 1963) que para alcanzar filosofía es necesario hacer un esfuerzo personal. Ese esfuerzo es algo que también hoy se convierte en esencial y más aún si hablamos del conocimiento filosófico. No se trata de aplicar fórmulas y alcanzar resultados matemáticos o físicos, ni se trata de buscar en la web soluciones concretas o

correctas en la inmediatez de la tecnología. Se trata de pensar, rumiar, analizar, masticar, cada palabra, cada frase de un filósofo y se trata de hacerlo con calma, sin prisa... buscando lo que hay detrás de lo que escribe ese filósofo y qué es lo que puede aportarnos a nosotros hoy.

Sin duda, personas como García Morente nos lo aportan hoy, desde sus lecciones de filosofía, sus charlas y sus conferencias. La energía de las ideas que expone es tan grande que requieren ese esfuerzo pausado, lento y reflexivo que hace que cualquier persona que lo escuche, aunque no entienda al detalle cada palabra de lo que se explica, pueda captar lo que hay de verdad en aquello que escucha. No se tratan pues de discursos leídos con voz monótona y con un aparente desinterés, se trata de palabras precisas, profundas, meditadas y expuestas con el rigor de un profesor que transmite un modo de ver la vida más allá de lo que escribe o dice en ese momento.

Esta es la genialidad de toda una generación de filósofos en España en general y en la Escuela de Madrid en particular. Las circunstancias históricas, el vitalismo optimista que se respira en la península y la libertad con la que viven, les lleva a pensar, esforzarse y transmitir, aunque eso supusiera ir contracorriente.

Dentro de este contexto y sin querer repetir lo que ya ha dicho Ramírez Voss en *La generación decisiva* sobre Ortega, Zubiri y Zambrano, nos detenemos en las palabras y la visión que este autor tiene sobre García Morente en las pocas páginas que le dedica. En ellas se nos indica cómo la Filosofía debe constituirse a partir de la pregunta sobre su esencia. La esencia del pensar filosófico y del ser filósofo en un contexto en el que no se trata de una clase magistral sino de un camino que se recorre yendo de la mano profesorado y alumnado. Vamos a iniciar el curso de introducción a la filosofía planteando e intentando resolver algunas de las cuestiones principales de esta disciplina. Ustedes vienen a estas aulas y yo a

ellas también, para hacer juntos algo. ¿Qué es lo que vamos a hacer juntos? Lo dice el tema: vamos a hacer filosofía. La filosofía es, por lo pronto, algo que el hombre hace, que el hombre ha hecho. Lo primero que debe intentar, pues, es definir ese "hacer" que llamamos filosofía (Ramírez Voss, 2016: 225).

La filosofía, entonces no se trata de una materia que se debe aprender de memoria, sino que implica un modo de ser y de situarse ante el mundo. Necesita ser llevada al ámbito de lo práctico, al ámbito del hacer. Esto contrasta con la visión popular que se tiene actualmente de la filosofía como un campo teórico y abstracto alejado (e incluso contrario) a la idea de ciencia experimental actual.

Esta dimensión de la filosofía como vivencia personal se puede interpretar como aquello que realmente tenemos en nuestro ser psíquico, aquello que nos va configurando como persona y que nos hace tener un modo de pensar y reflexionar sobre el mundo. Morente, gran lector e inestimable traductor de Bergson, se sirve de un ejemplo suyo para dejar mejor indicado el sentido del vocablo vivencia:

Una persona puede estudiar minuciosamente el plano Paris; estudiarlo muy bien; anotar uno por uno los diferentes nombres de las calles; estudiar sus direcciones; luego puede estudiar los planos de esos monumentos, puede repasar las series de las fotografías del Museo del Louvre, una por una. Después de haber estudiado el plano y los monumentos, puede este hombre procurarse una visión de las perspectivas de Paris, mediante una serie de fotografías tomadas de múltiples puntos de vista. Puede llegar de esta manera a tener una idea regularmente clara, muy clara, clarísima, detalladísima de Paris. Esta idea podrá ir perfeccionándose cada vez más, conforme los estudios de este hombre sean cada vez más minuciosos, pero siempre será una idea. En cambio, veinte minutos de paseo a pie por Paris, son una vivencia. (García Morente, 1996, II, 1:10).

Deja claro la barrera existente entre lo que se vive y la presentación ideal previa a eso que se vive. Es una dimensión de la realidad que va más allá de lo puramente teórico, rompe con estructuras antiguas para abrirse a otras nuevas, deja la erudición pedante y vacía de contenido de algunas reflexiones filosóficas para aterrizarlas, ponerlas en el suelo de una realidad que es la que realmente nos puede hacer conocer las cosas. No se conoce la realidad hasta que la vivimos. Mientras no lo hayamos vivido tendremos acercamientos más o menos fieles a algo, pero no tendremos certeza de lo que son las cosas hasta que uno ha pasado por ellas.

Continúa Ramírez Voss (2016) haciendo la referencia de un Morente que en su curso de *Introducción a la Filosofía* invitaba a sus alumnos a que ellos debían centrarse en vivir la filosofía. Para ello les invitaba a reconocerse como viajeros ya que, sin vida, sin experimentar no se puede hacer Filosofía. Desde los puros conocimientos intelectuales ajenos a la experiencia, a la vivencia, nada de lo que se exprese implicará la misma profundidad que si lo hemos vivido. De esta forma no se podrá anticipar nada de la Filosofía si no se le acompaña la vida como expresión, camino, canal y cauce de ella misma. Se aventura a decir Morente que lo que se busca, es una nueva energía de ideas que nos distancie del erudito de la filosofía. Por ese motivo no se trata de acuñar términos desde el punto de vista memorístico sino, más bien, de impregnar de vivencias personales nuestra lectura y reflexión (Ramírez Voss, 2016: 230).

Será la intuición el elemento que aparece ahora en la reflexión de Morente y dice que fue Descartes quien la convirtió en el método primordial de la Filosofía. Además, diferencia tres tipos de intuiciones: las sensibles, las espirituales y la intuición real. Como intuición sensible se refiere a aquellas que nos vienen directamente desde los sentidos, las espirituales aparecen no como algo religioso o espiritual sino como una realidad que lleva a la persona a la formulación de un principio como puede ser el principio lógico de no-contradicción. Será,

sin embargo, el tercer modo, la intuición real, la única válida para la vivencia filosófica ya que ella es la que penetra en el fondo de las cosas, capta su esencia y es la que interesa al filósofo. Esta intuición, por otro lado, nos lleva a una actitud, o mejor dicho en palabras del Morente a tres: la actitud intelectual, la actitud emotiva y la actitud volitiva (Ramírez Voss, 2016: 233).

Lo dicho hasta ahora nos lleva a una reflexión que nos sirve para sintetizar el papel de Morente en esta generación decisiva de la Escuela de Madrid. Lleva la Filosofía a un plano práctico-experiencial que critica las elucubraciones teóricas y entiende el saber filosófico como un camino que debe recorrer cada persona para poder aprender a sacar sus propias conclusiones sobre el mundo. Solamente quien lo haya vivido podrá comprenderlo. Esta actitud de fondo es la que él mantiene en su quehacer filosófico y nos hace comprender el motivo por el que Morente no tiene, como hemos dicho en varias ocasiones, un “corpus” teórico y sí una larga experiencia docente. Enseñando filosofía Morente hace filosofía y el hecho que no tenga grandes escritos no es un déficit de su figura filosófica sino más bien todo lo contrario. La importancia de Morente en su quehacer filosófico radica en esa vivencia de la filosofía que él experimenta y hace experimentar a sus alumnos y oyentes. Será esta dimensión práctica de la Filosofía la que le llevará a realizar su plan de acción como Decano en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid. Un plan que, como veremos a continuación no tiene nada que ver con un esfuerzo teórico para que los alumnos aprendan-memorizen autores sino un proceso, no exento de desafíos, por los que los alumnos podrán tener su propia experiencia para, desde ahí, hacer filosofía.

6. La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid

Lo expuesto hasta ahora nos lleva a centrarnos, no tanto en la Escuela de Madrid en general sino en el papel que Morente tuvo en esa Facultad que él capitaneó en su etapa como decano. Las cosas prácticas que él hace en Madrid responden a esa necesidad de vivir la Filosofía para poder hacer Filosofía, responden además a un plan en el que busca que la Universidad no dependa de partidos políticos ni de ideología prefijadas que adoctrinen al alumnado. Al contrario, la “doctrina” debe crearla cada persona partiendo de su propia experiencia de lo vivido y, en ese caso, la pedagogía filosófica de Morente buscará facilitar esas experiencias. Usando el término que hemos acuñado, la *razón pedagógica* de Morente no la encontramos en teorías abstractas sino en las cosas concretas que él hizo a lo largo de su mandato.

Para adentrarnos en ese momento filosófico pedagógico de Morente vamos a usar algunos documentos desde los que podemos aprender lo que él hizo, además vamos a analizar una experiencia que fue crucial para esa generación de alumnos, el cruce por el Mediterráneo que se convertía en un viaje de placer intelectual que marcó a todos los que participaron en él.

a. La Autonomía Universitaria

En un breve escrito titulado *La Autonomía Universitaria y el Estatuto de la Universidad de Madrid* (García Morente, 1919a) dice que en España empieza a interesar el mundo universitario. Tras un tiempo en el que la universidad era un espacio obsoleto e inútil, centrado en una teoría sin fundamento práctico y extremadamente encorsetado, a principios del s. XX el filósofo percibe un cambio. Es una transformación necesaria para que no se repita lo que le ocurrió en su momento a Santiago Ramón y Cajal que, siendo uno de los

investigadores más destacados de España (y del mundo) no encontraba en la universidad un espacio propio donde realizar esa investigación. Más bien al contrario, tenía que usar su propia casa, donde iban sus alumnos para poder investigar.

Aquellas personas que están preparadas en un área concreta son personas que han sido capaces de buscar por su propia cuenta una formación no reglada que corre en paralelo a la aprendida en la cátedra de la universidad.

Si hay algo que rescata Morente de ese momento es el papel del universitario, una persona que tiene capacidad y ganas de aprender pero que no encuentra en la organización oficial el modo de hacerlo. Es desde ahí donde las universidades empiezan a planificar un cambio con la redacción de unos Estatutos para concebir su vida futura.

Antes de ponerse a analizar el Estatuto de la Universidad de Madrid, Morente considera necesario aclarar qué tipo de camino es necesario transitar para resolver el problema universitario. Él diferencia dos, uno por el que será el Estado quien a través de cambios políticos lo haga y el otro pasa por la autonomía universitaria.

Decididamente creo en absoluto impracticable la solución que consiste en instaurar en nuestro país una política universitaria que tenga cierta seriedad. Lo creo por dos razones. La primera, por la incapacidad del Estado español para llevar a buen término de eficacia semejante empresa. La segunda, porque el concepto de la Universidad moderna es incompatible con la intervención y tutela del Estado. El Estado es el gobierno de los partidos. Entre nosotros, los partidos políticos carecen de continuidad en el uso del poder, de competencia en su ejercicio y aun de adhesión a la causa universitaria. No les culpo por ello. Son en esto fiel reflejo de la indiferencia nacional, que ya hemos indicado (García Morente, 1996, I, 2:148).

Aparece aquí un tema clave para Morente, solo habrá una enseñanza de calidad en la medida que esta sea independiente de la política. Llega a resultar muy duro cuando dice:

Aplicada a la Universidad, la tutela gubernativa, o mejor dicho, la administración y dirección del Gobierno ha producido resultados fatales. Ausente de todo plan previo, todo ideal de reforma y mejorar, la intervención del Gobierno ha sido una serie de palos de ciego, disposiciones arbitrarias o tendenciosas, cátedras que se crean a medida, sin tener en cuenta las necesidades de la Universidad y sí solo las amistades o preferencias personales; abandono de los problemas esenciales, como la preparación del profesorado, la organización intensiva de estudios, la mejora material de locales y bibliotecas, la selección de los mejores, etc.(García Morente, 1996, I, 2:148).

Llega Morente a plantear otra cuestión, que nosotros llamamos “de número” y lo hace de la siguiente forma.

¿Quién creará que nuestra Universidad de Madrid tiene tantos catedráticos numerarios como la de París, y cuarenta más que la de Berlín? Es, pues, de justicia confesar que si la Universidad, en efecto no está a la altura de su misión científica, pedagógica y profesional, gran parte de la culpa es achacable al Ministerio de Instrucción Pública y su apéndice el Consejo de Instrucción Pública. (García Morente, 1996, I, 2:148).

Poco se puede añadir a estas palabras que resultan claras y meridianas en relación con el diagnóstico que hace Morente sobre la calidad de la enseñanza universitaria en España. Podríamos pensar que es fácil quedarse en una queja y no hacer nada por plantear soluciones. En la línea del pensamiento de Morente él no solo hace un planteamiento pedagógico diferente, sino que él mismo en su papel como rector de la Facultad de Filosofía no se fija en el “color político” del profesor de turno sino en su capacidad real para la docencia y la profundidad de su pensamiento. Llega a rechazar a algunos candidatos que eran presentados por los intereses políticos del momento y eso terminó costándole el puesto de rector y la

sospecha de no ser afecto a la República y tener que refugiarse en París, como ya hemos explicado cuando recorriamos su biografía.

En su reflexión, además, plantea aspectos prácticos que le llevarán a decir que la Universidad depende sobre todo de lo que ella misma quiera ser, de su ideal universitario. Sintetiza esos ideales posibles en cuatro áreas: ideal docente, ideal educativo, ideal científico e ideal profesional.

Para él, el ideal docente concibe la ciencia como una construcción dogmática, definitiva, como un tesoro de saber que precisa conservar y transmitir de generación en generación. Percibe que ese estilo es el que se encuentra en la Universidad española en ese momento al estar centrada en asignaturas, programas, lecciones, libros de texto y ejercicios memorísticos de oposición. También ve que ese estilo es el que se encuentra en la universidad medieval. Ese ideal docente encaja a la perfección con el centralismo político y se acomoda a él, ya que es un sistema que siempre tendrá al Estado, a la Iglesia, a una Corporación o a alguien por encima del propio sistema que determinará qué se debe enseñar y qué no se debe enseñar en la Universidad.

Quizá estemos todavía en el s. XXI en esta misma posición cuando vemos que para poder entrar o no en una determinada carrera tienes que estar pendiente de una calificación numérica que se marca por un examen y por un expediente de tus estudios secundarios. Además, todo está indicado dentro de un programa, de una programación que debes preparar y evaluar conforme a una ley hecha por los políticos, donde los libros de texto (o los apuntes) siguen siendo fundamentales para cualquier estudiante y en los que debes poner aquello que el profesor quiere que pongas para que la respuesta sea calificada numéricamente de la mejor manera. Todo esto sin olvidar el sistema memorístico de las oposiciones a cualquier cuerpo docente donde tu capacidad como profesor se rige en base a una suerte de temas elegidos al

azar donde un número elegido surgido de forma totalmente aleatoria determina si dominas la materia y la exposición de programación didáctica evalúa en un rato tu capacidad como docente. Sería, hoy por hoy, difícil imaginar dentro de la estructura universitaria otra forma diferente. El ideal educativo se encuentra para Morente en Inglaterra.

Es la consecuencia de una concepción totalmente distinta de lo que es y significa la ciencia. Si concebimos la labor científica como una eclosión libre y espontánea de la vida y de la reflexión sobre la vida, será entonces el científico un hombre que, impulsado por su temperamento o carácter, dedica sus horas al cultivo de ciertas ansias de saber y descubre verdades observando, estudiando, meditando. El hombre de ciencia es algo así como un apasionado de un deporte, de un arte o de un juego. Y en consecuencia de este concepto individualista y libérrimo de la producción científica no será la ciencia – ni en su aspecto didáctico, ni en su aspecto investigativo- lo que constituirá el núcleo central de la labor universitaria. La Universidad no será una corporación de científicos que aprenden, enseñan e investigan el saber, sino una corporación de hombres que aprenden a vivir y enseñan a vivir. (García Morente, 1996, I, 2: 149).

Decíamos más arriba cómo para Morente la clave de la razón pedagógica de la enseñanza de la Filosofía está en la vida, es este vivir y enseñar a vivir, lo que puede hacer que una persona pueda llegar a ser filósofo. Percibe entonces que la Universidad inglesa tiene en esencia ese apego a la vida y a la vivencia como fuente real de conocimiento ya que esta no se organiza en torno a la ciencia, sino en torno a la vida, porque entiende que la ciencia es una forma individual de la vida. ¿Cuál es, entonces, la misión que debe tener la Universidad en este contexto? Morente entiende que no debe ser ni enseñar ni producir ciencia sino educar a la juventud para que practique ciertas virtudes, para que cultive ciertos valores de conducta, ciertos tipos de carácter, de mentalidad. Lo que es obvio para él es que este tipo de enseñanza no puede llevarse a cabo teniendo dependencia del Estado ya que solamente debe atender al

influjo de la sociedad o del ambiente del país. Termina diciendo que a la Universidad educativa le es íntima, esencial, la autonomía.

La universidad científica también debe ser autónoma, aunque busca la ciencia en la labor del conocimiento, pero no entiende a esta como algo estable sino como algo que está en movimiento en un constante hacerse y rehacerse. Por tanto, el conocimiento en la universidad científica no debe ser nunca dogmático ya que la ciencia en sí misma es dinámica. Así, la función de la universidad será la de enseñar, pero sobre todo tendrá una dimensión productiva, investigadora, inventora.

En este ideal, concibe Morente que el docente aspira a que sus alumnos le superen, critiquen sus ideas, reformen sus planteamientos para verse superados por aquellos a los que “enseñan”. Así, la Universidad no es la que almacena los conocimientos en departamentos estancos que deben ser transmitidos de generación en generación, sino que tiene una finalidad mucho más dinámica. Debe ser garante para que la producción científica no se estanque, no se dogmatice, siga en constante crecimiento y desarrollo. ¿Cuál sería en este tipo de universidad el papel del Estado? Sería un papel simplemente protector. Ayuda con subvenciones y determinados privilegios que facilitan su funcionamiento, pero sin inmiscuirse en la vida interior de la Universidad, a ningún nivel, ni ideológico, económico o administrativo.

Desde nuestro punto de vista, este modelo no resulta fácil de aplicar si tenemos en cuenta la idiosincrasia de la persona humana. Si tú (Universidad) quieres que yo (Estado) te ayude y yo (Estado) soy de una determinada marca política podría no favorecerte con esa ayuda que reclamas si lo que quieres hacer no corresponde con mi marco – ideario – político. De esta forma, no hay una intrusión directa pero sí indirecta que llevaría a la Universidad o a

buscar sus propios recursos al margen del Estado para poder llevar adelante sus planes o a ceder en algunas pretensiones del mismo para conseguir aquello que necesitan.

El último modelo que presenta Morente es el de universidad profesional. Partimos de la premisa que él considera este modelo como una perversión del ideal universitario, causado por el abuso de poder centralizador del Estado. El problema de este ideal, que él ve en la Francia de Napoleón, es que reconvierte las universidades en Escuelas (de Medicina, de Derecho) donde se prepara al alumnado para el desempeño de una profesión, como si se tratasen de escuelas técnicas. Esto le hace perder tres cosas, la primera su identidad como Universidad, la segunda su autonomía frente al Estado que la maneja a su antojo en función de las profesiones que crea más útiles en cada momento y la tercera pérdida tiene que ver con la unidad de la tradición científica y del saber puesto que cada escuela es independiente entre sí porque no tienen relación entre ellas.

Sin que sea exactamente igual a lo que plantea Morente, esa perspectiva tampoco está tan lejos de la Universidad española del s. XXI donde el alumnado busca carreras universitarias en función de la salida que tengan al mercado laboral o la demanda que las empresas tengan en relación con un tipo de saber específico. Además, con la aparición de Másteres universitarios profesionalizantes se remarca esa dimensión de requisito obligatorio para poder trabajar en un determinado campo de área donde tú has estudiado. Todo esto sin olvidar el papel esencial que tienen los temas de investigación en el campo universitario que, sin desaparecer, son los primeros que sufren los recortes económicos de las partidas presupuestarias del gobierno.

En resumen, Morente solo ve factible llevar adelante dos de esos ideales como auténticamente universitarios: el educativo y el científico y como único régimen posible en el mundo universitario moderno, el de la autonomía de la Universidad frente al Estado.

Tras analizar este marco de los ideales universitarios existentes y posibles o deseables para una nueva etapa moderna en la Universidad, Morente se centra en el estatuto que mejor conoce, el de la Universidad de Madrid que, además, será el marco donde él pueda situar su trabajo como decano de la Facultad de Filosofía.

El primer problema que plantea es el del tipo de Estatuto que se ha elegido para la Universidad de Madrid. Se podría pensar en uno de continuidad que fuera simplemente copiar el anterior con pequeñas modificaciones, pero eso no hubiera ayudado a hacer una reforma y una modernización de la misma. La otra opción entonces hubiera sido la de concebir un tipo ideal y estamparlo en un papel, pero eso tampoco resulta una labor eficiente porque para que algo sea efectivo ya que debe tener un mínimo arraigo en la realidad. De esta forma, el claustro de la Universidad Central decide plasmar su ideal en un término medio, amplio y elástico, donde todas las orientaciones fueran posibles y que tuviera contacto con la realidad. La realidad sería la que marcaría el devenir el Estatuto. No podemos evitar ver en este principio de organización la mano de Morente que señala la importancia de la experiencia real de cada aspecto del conocimiento para que este sea más completo.

Por ese motivo, la Universidad de Madrid no pretende ser exclusivamente científica, educativa o profesional. Para lograrlo genera dos líneas convergentes: la línea de independencia del Estado, que le da autonomía a la Universidad y la de autonomía de las Facultades frente a la Universidad. De esta forma se pretende una doble perspectiva, que cada área pueda crecer en el ritmo y forma que ella misma determine y que, a su vez, no se creen departamentos estancos separados entre sí y sin conexión. El Claustro ordinario sería el encargado de articular esta unidad, de distribuir recursos y juzgar las labores para que la Universidad siga siendo científica y educativa. Las Facultades determinarán la organización técnica de sus trabajos, los aspectos fundamentales de especialización y la profesionalidad de cada una de sus áreas.

La forma de hacer que esto se desarrolle en la realidad pasa necesariamente por concretar en qué consiste la función docente, los planes de estudio, el doctorado, la incorporación de nuevos profesores, la creación de espacios como bibliotecas amplias, residencias, asociaciones y juegos, así como la comunicación constante entre estudios y disciplinas de las diferentes Facultades.

Para Morente es necesario romper con el hilo histórico del pasado y sus usos que llevan al alumno y al profesorado a un comportamiento no adaptado a la Universidad que se necesita a principios del s. XX.

Los usos actuales de la Universidad redúcense al mínimun material de entrar en clase, oír con aburrimiento la explicación, holgar el 20 de noviembre, empollar a partir de Semana Santa, examinarse en junio y septiembre y sacar las matrículas en octubre. Por parte del profesor redúcense a ir a clase, explicar su lección y examinar en los periodos adecuados. Nada de convivir con los maestros; nada de horas de biblioteca, o de seminario, o de laboratorio; nada de lecturas apasionadas, de discusiones teóricas, de entusiasmos por este o aquel ideal; nada de aspiraciones personales a encauzar la vida por el cauce universitario, ningún recuerdo de generaciones anteriores (García Morente, 1996, I, 2: 155).

Esta visión podrá parecerse reduccionista, pero, partiendo de una persona que dedicó su vida a la enseñanza, que además estuvo en esos momentos de principios del s. XX trabajando en la Universidad entendemos que puede ser una descripción real de lo que se vive esos momentos. Si miramos a nuestro presente, a principios del s. XXI, nos atrevemos a afirmar que el panorama descrito por Morente no ha cambiado y que incluso puede haberse acentuado dado que en nuestra sociedad ha crecido el individualismo frente a otras formas de asociacionismo que estuvieron muy presente durante el s. XX.

Morente no se queda analizando el problema de la Universidad en sí, sino que también analiza el lugar que tienen los alumnos en ese ambiente.

Pero no solo falta la tradición, sino también falta preparación. Falta preparación en el estudiante, que viene de la segunda enseñanza ignorante, y sobre todo inhábil para el trabajo personal, sin formación intelectual suficiente para discernir, inventar y comprender. (...) Los alumnos que ingresan en la Universidad actualmente adolecen, por lo general, de dos defectos: son muy niños y carecen de formación intelectual. No es tanto la cuestión del saber la que nos preocupa como la de la capacidad discursiva, la solidez del juicio, los hábitos de meditación y de trabajo. No se trata de que los niños sepan esto o lo otro, más o menos, sino que estén hechos a pensar un poco, a discurrir, a escribir y redactar limpia, clara, correctamente; en suma, a manejar y no solo poseer, los conocimientos de la segunda enseñanza (García Morente, 1996, I, 2: 157).

Esta descripción que hace Morente del universitario o pre - universitario de principios del s. XX podría aplicarse de nuevo directamente a la que cualquier profesor de secundaria o de universidad podría hacer de sus alumnos. Ya son varios puntos coincidentes entre la realidad que describe el filósofo y la que nos encontramos en la actualidad, ello nos hace pensar que las soluciones que planteará Morente a esta situación pueden ser aplicadas a la realidad del mundo Universitario en general y de la enseñanza de la Filosofía en particular.

El *Estatuto de la Universidad de Madrid* plantea una serie de medidas que vayan transformando su perfil partiendo del concepto de verse a sí misma como una corporación de maestros y discípulos. En ella los alumnos tendrán voz y voto en la elección del Rector, en la evaluación de la práctica docente o en la libertad de elección del profesorado al que se quiere seguir para preparar la materia. Para ello el alumno podrá crear su propio plan de estudios, se reduce el número de exámenes, se instalan seminarios y laboratorios con vida propia, se presenta un plan para renovar el edificio de la Universidad con amplios patios, salas grandes, bibliotecas abiertas todo el año para que sea digna la instalación y sirva para renovar el interior de ella misma (que son los profesores y el alumnado). Los déficits que presenta el alumnado se quieren subsanar con un curso de ingreso o con un examen de acceso y con que

haya una obligatoriedad de cursar materias ajenas a tu propia carrera para mantener viva la inquietud de aprender.

Por otro lado, plantea la preparación del profesorado teniendo en cuenta la organización de los trabajos científicos de la Universidad para garantizar que efectivamente puedan realizarse; las normas de reclutamiento de los profesores con la aparición de profesores extraordinarios y profesores libres como parte de la riqueza universitaria para que el catedrático no sea el único que trabaje una determinada materia y el mantenimiento constante de la altura científica del profesorado para que no haya un “acomodamiento” en la docencia de tal forma que haya necesidad de actualizarse en la propia materia o en materias ajenas.

El último eslabón es el de la relación de la sociedad y la Universidad. El Estatuto de la de Madrid concibe la necesidad de abrir sus puertas al gran público a través de la organización de cursos y conferencias abiertas a todo el que quiera participar con el objetivo de hacer que la masa social se acerque a ella e imprima un nuevo sello a sus relaciones.

En resumen, la autonomía de la Universidad frente al Estado es un elemento absolutamente imprescindible para que esta pueda renovarse y aumentar la calidad de su enseñanza. La interferencia de la política y del Estado en el ritmo interno del proceso formativo nos llevaría a mantener el esquema de la Edad Media y el criterio de la entidad superior que dirige, orienta la enseñanza en su línea y que margina a todo aquel que piense diferente. Esto además lleva a limitar el crecimiento espontáneo del saber. Este análisis nos lleva a comprender qué tipo de filosofía educativa se encuentre en el trabajo de Morente como Decano de la Facultad de Filosofía.

b. La Reforma de la Facultad de Filosofía y Letras.

En el escrito *La nueva Facultad de Filosofía y Letras en la ciudad universitaria de Madrid*, publicado en *Residencia* en el año 1932 nos encontramos con un García Morente que se encuentra en el momento cumbre de su carrera como filósofo. Si otros filósofos han tenido una obra teórica para culminar su pensamiento en Morente esa obra es diferente, es una obra práctica que responde a su *razón pedagógica* y a su intención no disimulada de hacer filosofía desde la vida. Serán las experiencias, lo vivido, aquello que irá marcando sus diferentes momentos filosóficos en esta etapa en la que comienza como decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Su obra culmen para analizar y entender su razón pedagógica no será entonces un libro sino la reforma de la Facultad.

Dentro de su recorrido biográfico, estamos hablando de la etapa que se encuentra entre los años 1931, en la que comienza como decano y 1936, fecha en la que fue destituido de esta función. Él mismo refleja en una carta personal el modo por el que fue comunicado:

(...) un decreto de Instrucción Pública me destituyó del cargo de decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid, decreto que considero nulo, no solamente porque no reconozco al Gobierno que lo dictó, sino porque el referido decanato lo recibí legalmente en 1932 por elección unánime del claustro de la Facultad (García Morente, 1996, II, 2: 502)

Previamente a esta destitución se había dedicado en cuerpo y alma a la Facultad, reformando los planes de enseñanza, instalando una biblioteca, organizando cursos para extranjeros, construyendo un edificio nuevo para la Facultad en la Ciudad Universitaria. Eso sin contar sus disertaciones, el crucero del Mediterráneo o el curso que imparte en Buenos Aires, Argentina, en 1934 invitado por la Asociación de Cultura de ese país gracias al cual pensarán en él en la Universidad de Tucumán posteriormente para imprimir este mismo sello en el país argentino.

Del propio Morente tenemos dos documentos directos donde habla sobre las reformas y los objetivos que persigue en la nueva Facultad. Nos referimos a *La reforma de la Facultad de Filosofía y Letras* (García Morente, 1932b) y a *La nueva Facultad de Filosofía y Letras en la Ciudad Universitaria de Madrid* (García Morente, 1932c).

Indica el filósofo que para que se pueda realizar una reforma verdadera es necesario que se den tres condiciones favorables. La primera es que existan en el país vocaciones resueltas y animosas que estén decididas a dedicarse a la Filosofía y a las Letras, al cultivo de las Humanidades en general. Sin ese elemento base, todo lo que se haga carecerá de sentido. La segunda condición es que los estudios deben tener el auxilio tutelar del Estado, ya que la protección es necesaria. Quiere, entonces, que exista un ambiente material de convivencia, de vida pacífica ya que sin ello es imposible discurrir con facilidad. Para ello pide que los edificios sean cómodos y confortables, que las bibliotecas sean abundantes y modernas, los laboratorios bien provistos y unos emonumentos mínimos para poder dedicarse a una vida estudiosa. La tercera condición favorable es llamada por él asistencia social. Con ello se refiere a que la Facultad no debe ser un espacio exclusivo para la persona cuando estudia, sino que debe serlo también cuando finaliza los estudios. La sociedad en general debe ser invitada a participar en la comunidad universitaria como una parte más de su día a día.

Estas tres son las condiciones favorables que la Facultad debe encontrar hacia fuera, pero si se mira a ella misma será absolutamente imprescindible e ineludible para ella tener entusiasmo para hacer que su labor cobre una vida nueva. Ahí ni puede ni debe mirar a nadie más que a ella misma.

¿Y cuál es la función que debe desempeñar la Universidad según García Morente? Él habla de una quintuple dimensión.

Primero: ha de transmitir a las nuevas generaciones el caudal de cultura lograda. Segundo: ha de adiestrarlas en el manejo de los métodos probados, iniciando a los estudiantes en la aplicación de las técnicas más valiosas de investigación. Tercero: ha de aspirar, al menos, a aportar ella misma algún nuevo fruto de fecunda producción científica. Cuarto: ha de acoger y tutelar la vida toda del estudiante, ofreciéndole en su seno la mayor cantidad posible de facilidades para su existencia, subsistencia y elevación. Y quinto: ha de mantener vivo el interés social, el contacto con el público general y la masa de la nación españolas. Para la realización más cumplida de estos cinco fines le es indispensable a la Facultad la colaboración activa de todos, de los alumnos muy principalmente (García Morente, 1996, I, 2: 345).

Morente, además, deja claro que su interés no es el de encontrar alumnos que sean receptáculos pasivos de la información, sino que el estudiante debe ser un agente activo de su propio aprendizaje y el profesorado facilitador de esa dinámica. De esta forma empieza a plasmar su ideal de enseñanza de la Filosofía por el que solo a través de una experiencia vivida se puede llegar a conclusiones más completas que desde el puro marco teórico.

Es consciente de la escasez que tiene España de investigadores de calidad, debido, en parte a la falta de recursos y también al poco apoyo real que se ha dado en ese campo.

Es llamativo ver también como, dentro de sus planes, y en coherencia con ese espíritu de participación y estudio activo reduce significativamente el número de exámenes. De hecho, suprime los exámenes por asignaturas y habla de un examen de ingreso o de un curso preparatorio para aquellos que accedan a la universidad, así como de un examen a la mitad de los estudios y un último examen para obtener la titulación.

Reconoce que el nivel del alumnado en secundaria es bajo y por eso pone en marcha un plan de formación del profesorado de segunda enseñanza. De hecho, tenía el propósito de crear un Instituto-Escuela con tal fin.

Otro dato destacable, dentro de la reforma que se plantea en la Universidad Central de Madrid, será la Facultad de Filosofía y Letras la pionera en este esfuerzo. No solo desde el punto de vista académico sino, incluso, desde el punto de vista edilicio. Morente piensa una Facultad diferente que debe albergar al alumnado de Pedagogía, que iba en aumento con el objetivo de convertirse en maestros. Además, para poder llevar a cabo los planes de la nueva Universidad es necesario más espacio y por eso comienza la construcción del nuevo edificio.

Por otro lado, la reforma que establece en los estudios es radical.

Este decreto del año pasado, que es el que inicia la reforma recién implantada, establece un orden y sistema de estudios, en el cual desaparecen los dos grandes defectos que daban a las enseñanzas de la Facultad un carácter excesivamente escolar: la multiplicación de exámenes por asignaturas y la rigidez de los cursos y de los grados.

Los exámenes por asignaturas convertían la Facultad en una oficina administrativa, donde lo importante era la matrícula, el examen a fin de curso y los requisitos para la obtención del título. La enseñanza se limitaba a la adquisición de unos pocos conocimientos – generalmente memorísticos – necesarios para cumplir decorosamente en el acto del examen.

El estudiante no sentía estímulo para llevar a cabo una gran labor propia. El profesor, soberano en su cátedra, tenía sometidos a los estudiantes y les entregaba como pasto un libro, unos apuntes o, en el mejor caso (este era el caso general en nuestra Facultad), sus explicaciones orales. El alumno oficial se matriculaba, asistía dócilmente a clase, y al cabo de unos años, sin esfuerzo, pero también sin hondo interés, adquiría cómodamente el título apetecido. Salía de la Universidad, para no volver a pisarla más (García Morente, 1996, I, 2:350)

Este planteamiento práctico de Morente nos lleva a comprender el motivo por el que él no se dedicó a crear grandes libros propios. En su tarea como profesor no los considera necesarios, ve más importante que sea el propio alumno el que aprenda a aprender. Este aspecto está en la línea de la más pura innovación pedagógica de la que se habla en la

actualidad en todos los ámbitos docentes. Además, plantea otro elemento realmente llamativo y es el de la supresión de los exámenes por asignatura y la práctica desaparición de los mismos durante el estudio universitario. Si no se hacen exámenes ¿cómo se evalúa? ¿cómo se comprueba que el alumnado está dominando el área de conocimiento por el que aspira a titular?

Se han suprimido estos exámenes radicalmente. En su lugar se establecen dos pruebas de conjunto, compuestas cada una de ejercicios escritos y ejercicios orales. La primera responde a la necesidad de fijar cierto grado de cultura general literaria, filosófica e histórica, exigible a todo estudiante de la Facultad. La lengua latina y la lengua griega (o árabe) son instrumentos indispensables para todo estudio serio de Filosofía y Letras. El alumno debe poseerla en grado elemental, al menos para utilizarlas en sus labores con más o menos dificultad.

El segundo examen también de conjunto es el final, el que confiere ya el título de licenciado. Este examen final se compone también de pruebas escritas y orales, pero ya de mayor enjundia y especializadas con gran diversificación.

Ambos exámenes, el intermedio y el final, son los únicos que ahora tendrá que sufrir el estudiante. Son exámenes de conjunto, de madurez, que no dan el “aprobado” en una, dos o tres “asignaturas”, sino que califican la total preparación. Por eso no pueden dividirse en parciales y sucesivas pruebas, sino que de repetirlos han de ser íntegros, como íntegros se hicieron (García Morente, 1996, I, 2: 351).

Ante este planteamiento sobre cómo sería la evaluación del alumnado y la eliminación de las asignaturas, cabe preguntarse cuál es el papel del estudiante en esta nueva forma de aprender y de prepararse y cuál sería el papel del docente.

El estudiante, una vez ingresado en la Facultad, no tiene más obligación que la de inscribirse o matricularse en el o los cursos que le apetezca, con el o los profesores que más le agraden. No está obligado a asistir a clase. No está sujeto a oír a un determinado profesor. No tiene que temer que la no asistencia a clase o el uso de fuentes de información ajenas le acarree el enojo del profesor que le

examine. Al cabo de tres años de inscripción en la Facultad, puede solicitar el examen, absolverlo y obtener el título deseado.

De esta suerte, el alumno tendrá que guiarse para la elección de los cursos y los profesores, por razones objetivas distintas en distintos casos y no por obediencia a una pauta minuciosa prescrita en La Gaceta. La Facultad le ofrece variadas posibilidades, un amplio cuadro de enseñanzas y un número considerable de licenciaturas especializadas, a su elección. Se prevé incluso la posibilidad de que alguna vocación individual, no satisfecha con las variadas especialidades que ofrece la reforma, establezca, de acuerdo con la Facultad, planes de estudio acomodados a sus necesidades particulares, con tal que el número de materias, el de las pruebas y la relativa dificultad del conjunto sean apreciados por la Facultad como equivalentes a las del certificado cuya modificación se proponga (García Morente, 1996, I, 2: 351).

Vemos que en el planteamiento de Morente, que recordemos, se aplica durante cinco años en la Facultad, es completo y no deja elementos sujetos a la improvisación. Lo que se modifica es el enfoque que se debe dar al aprendizaje. Este cambio de enfoque toca también al profesorado y de forma bastante clara.

Por su parte los profesores tendrán que renunciar a vivir de la autoridad que les confirieron el nombramiento de catedrático y las oposiciones ganadas. Tendrán que conquistar a diario su autoridad y prestigio y conservarlo mediante continuo esfuerzo al servicio de la enseñanza. Porque no estando obligados los alumnos a la asistencia y pudiendo elegir maestro, y no habiendo de temer el acto del examen particular por asignaturas aisladas, elegirán sin duda los profesores de cuyas enseñanzas saquen mayor provecho. De esta suerte, el estímulo es para todos, maestros y discípulos, en auténtica colaboración espiritual (García Morente, 1996, I, 2: 351).

Solamente aparecen dos pegos a la aplicación de este sistema. El primero es el del escaso nivel de maduración de los alumnos que vienen de las enseñanzas secundarias y el segundo es el de la falta de costumbre del uso de la libertad en este campo.

Para la primera dificultad la Facultad de Morente diseña una prueba de acceso y un curso preparatorio donde se preparan a los aspirantes durante un año realizando los mismos ejercicios escritos que aquellos que acceden por la vía del examen. El criterio del profesorado que corrige tanto la prueba de acceso escrita y oral, como los ejercicios durante el año previo al ingreso será el que marque cada año la lista de alumnos que ingresan en la Facultad.

La falta de costumbre en el estudiante universitario de dirigir personal y libremente su propio estudio, es un inconveniente que no tiene otra solución que la puesta en práctica del mismo, con la experiencia de varios años de rodaje se podrá llegar a un nivel adecuado de autonomía y aprendizaje. Llega a decir Morente al respecto que el hecho de no estar acostumbrados a la libertad no puede nunca legitimar la tiranía. Es consciente de la dificultad inicial que tiene este camino, pero ve justo y necesario comenzar a recorrerlo. El objetivo de Morente es claro y el efecto que pretende también: convertir la Facultad de Filosofía y Letras en un modelo que pueda parangonarse con las más ilustres y respetadas del mundo.

Pero más allá de lo que el propio Morente dice tenemos múltiples referencias sobre la Escuela de Madrid, la residencia de estudiantes, cómo se formó la escuela de filosofía o cómo cambió la facultad una vez se da inicio a la Guerra Civil y, sobre todo, una vez que termina la contienda.

Lo que ocurre tras la guerra solamente lo referenciaremos en la medida que el Morente seminarista y posteriormente sacerdote regresa a ella para dar clases, pero lejos del decanato y de otras responsabilidades. No perdió su cercanía al alumnado ni la claridad en sus exposiciones, pero no hemos encontrado testimonio alguno que nos haga pensar que quisiera animar a las nuevas autoridades de la Facultad a retomar el estilo del plan de enseñanza que él mismo había impulsado antes de la contienda.

De hecho, cuenta, por un lado, con la sospecha de los vencedores de realizar un acercamiento al régimen por conveniencia y, por otro lado, cuenta con el rechazo frontal de muchos de los que fueron sus compañeros y alumnos que no comparten la postura política y religiosa que ha tomado tras su regreso de Tucumán. Este Morente es visto de una forma diferente al que se fue a París exiliado y él mismo tampoco quiere regresar a dar clase en la Facultad que él dirigió. Además, si da clases es por petición expresa del Obispo de Madrid.

Según nos cuenta en su libro de Iriarte (1951), poseía don Manuel un raro sentido de responsabilidad docente. Después de tantos años de profesorado, se preparaba aun para las clases con tan minucioso cuidado como lo pudiera haber hecho en los primeros días que comenzó a regentar la cátedra. Así, podía subir tranquilo y seguro, horro de notas y apuntes, a hablarnos con la competencia y densidad que solo cabía esperar de Morente. Cada clase suya era una conferencia modelada y modulada como una obra de arte: amplios y firmes cimientos, finas y elegantes líneas, transparentes los remates, todo claro, todo luminoso y bello. Le destemplaba visiblemente la oscuridad y el confusionismo, lo mismo de la palabra que del pensamiento (de Iriarte, 1951: 234).

Queremos detenernos en comprender el trabajo realizado en su etapa como decano recién elegido por sus propios compañeros y que puede trabajar, y así lo hace, desde la autonomía de la Universidad que él tanto había defendido. Resulta útil para ello el ensayo de Álvaro Ribagorda *Una ventana hacia Europa: la residencia de estudiantes y sus actividades culturales (1910-1936)* (Ribagorda, 2007) que nos permite conocer la influencia que la Institución Libre de Enseñanza tuvo en la nueva etapa de la Facultad y de la que Morente había recibido un influjo.

También destaca el artículo de Rafael V. Orden Jiménez *La formación de una escuela de Filosofía* (Orden, 2008) que se incluye dentro del libro *La Facultad de Filosofía y Letras*

de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 30, editado con motivo de una exposición tenida lugar entre diciembre de 2008 y febrero de 2009 y organizada por el Ayuntamiento de Madrid, la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Politécnica de Madrid. También haremos mención al escrito de Santiago López Ríos *Agustín Aguirre y Manuel García Morente. La arquitectura de un ideal universitario* (López Ríos, 2008).

Otro documento escrito que nos da una referencia sobre cómo era la Facultad de Filosofía y las personas que trabajaban ella la tenemos en *La destrucción de la ciencia en España. La depuración de la Universidad de Madrid en la dictadura franquista. Exposición homenaje a los profesores y personal de la Universidad de Madrid depurados* (Otero, 2006)³⁰.

c. La formación de una escuela

Siguiendo los datos que nos aporta Rafael V. Orden Jiménez (2008), vamos a ver cómo se formó aquella escuela de Filosofía que Morente plantea renovar. Bajo la Monarquía de Isabel II se creó en 1845 por decreto la que por entonces se llamó Facultad de Filosofía y que contaba con dos secciones, una de Letras y otra de Ciencias; según ese mismo decreto, el título de graduado o de doctor en Filosofía se le expedía a quien lo fuese en ambas secciones.

Será posteriormente en 1857 cuando la ley de educación transformó cada una de esas secciones en una facultad, integrando las materias filosóficas con las de Humanidades, a saber, con las de Lengua e Historia, y constituyendo la que durante más de un siglo se conoció como la Facultad de Filosofía y Letras. Los primeros planes de estudios

³⁰ Hay más testimonios sobre la organización de la Universidad Central de Madrid y la Facultad de Filosofía y Letras en particular, pero pensamos que estos son suficientes para poder descubrir hasta qué punto las ideas formuladas por Morente en sus escritos fueron o no llevadas a la práctica.

contemplaron dos asignaturas estrictamente filosóficas, una Filosofía con un Resumen de su Historia en la licenciatura, que fue el precedente de la futura Metafísica y que impartió entre 1847 y 1866 un catedrático mediocre formado en el espiritualismo francés, José López de Uribe; y una Historia de la Filosofía en el doctorado, que la ocupó entre 1854 y 1869 Julián Sanz del Río, adscrito al idealismo alemán y promotor de la importación de la filosofía de Krause, que fue la que dio lugar al vasto movimiento del krausismo español. En 1858 se añadió otra disciplina filosófica a esos estudios entre las materias del doctorado, una que, justamente, pretendía la influencia de los filósofos en la formación literaria de los alumnos y por lo que fue motivo de disputas políticas, la Estética. En lo que al resto de materias respecta, como la Ética, la Psicología o la Lógica, ya ofertadas en la enseñanza secundaria, sólo de modo paulatino fueron integrándose como materias específicas en los estudios universitarios de Filosofía y Letras. (Orden, 2008:214).

La Primera República intentó potenciar, sin éxito, estos estudios. A partir de 1857, se fue dando un empobrecimiento en el nivel académico e intelectual de la Facultad hasta finales del s. XIX. Fueron la actividad de la Institución Libre de Enseñanza, en un primer momento, y, a continuación, la de los gobiernos más aperturistas tras el desastre de 1898, que promocionaron esa apertura con la fundación en 1907 de la Junta para Ampliación de Estudios, los que dieron lugar a la formación de un grupo de jóvenes universitarios bien preparados y al tanto de los avances científicos de las Universidades centroeuropeas; ellos serían quienes irían ocupando las cátedras que, progresivamente, iban quedando desiertas. En menos de un lustro se renovaron tres de las seis cátedras filosóficas fundamentales de la Universidad de Madrid: en 1910, José Ortega y Gasset, formado en el neokantismo en sucesivos viajes a Alemania entre 1905 y 1911 y que adaptó la fenomenología de Husserl, se hizo con la vacante dejada por el ya mencionado Nicolás Salmerón, la cátedra de Metafísica; en 1912, Manuel García Morente, formado en Francia y Alemania, se hizo con la de Ética,

que la desocupaba quien la venía regentando por acumulación, un antiguo discípulo de Sanz del Río y catedrático de Estética desde 1864, Francisco Fernández y González, al cual no se le conoce escrito filosófico alguno de consideración; y, por último, ese mismo año de 1912, Julián Besteiro se hacía con la cátedra de Lógica, que había dejado un escolástico tomista y antipositivista, Antonio Hernández Fajarnés, quien, además, acumulaba la asignatura de Psicología. No tardó mucho en suceder lo mismo con las tres cátedras restantes: la Estética, desierta desde 1917 al fallecer su titular, Fernández y González, fue cubierta en 1919 por José Jordán de Urríes y Azara, quien realizaría varios viajes a Alemania durante sus años de catedrático y publicaría como manual para sus clases la traducción de la obra del psicopedagogo teutón Ernst Meumann, una Introducción a la estética actual; la Psicología, con la que se había hecho por acumulación el menendezpelayista Adolfo Bonilla y San Martín, fue ocupada en 1923 por su discípulo Lucio Gil Fagoaga; y, por último, la Historia de la Filosofía, aquella de la que era titular Bonilla desde 1905, fue cubierta en 1926, tras la repentina muerte de éste, por Xavier Zubiri Apalategui, un clérigo y discípulo de Ortega que pronto marcharía a Alemania para ampliar su formación con el epígono de Husserl, Martin Heidegger. De todos estos nuevos catedráticos, sin embargo, el que impulsó la reforma de los estudios filosóficos en la Universidad de Madrid y de la Filosofía misma en España fue, sin duda alguna, Ortega y Gasset (Orden, 2008: 217).

Ya hemos desarrollado anteriormente nuestra visión sobre los pilares que forman esta generación decisiva y el aporte específico que, desde nuestro punto de vista, realiza Morente con su razón pedagógica por lo que ahora sí nos interesa resaltar que en los años 30 del s. XX las cátedras que existían en la Facultad de Filosofía como tronco central de la misma eran: la de Metafísica (a cargo de Ortega), la de Ética (que siempre enseñó Morente), la de Historia de la Filosofía (de la que se encargaba Zubiri), la de Psicología (llevada adelante por Gil Fagoaga), la de Lógica (impartida en un primer momento por Julián Besteiro, pero

también por Gil Fagoaga, Zubiri y Gaos) y la de Estética (impartida según el año por Urríes y Azara, el ya mencionado Gil Fagoaga y Manuel Hilario Ayuso e Iglesias. Para el ingreso a la Facultad se diseñó la Introducción a la Filosofía (con Zubiri, Morente u José Gaos como referentes). Esto nos hace ver el estilo que en tanto en la teoría como en la práctica tiene esta Escuela de Madrid.

Se crearon otras cátedras, de tipo complementario, como la de Sociología y la de Filosofía del Derecho. Otros nombres que aparecen dentro de esta corriente conocida como escuela de Madrid son Luis Recasens Siches, Juan Zaragüeta y Bengoechea, Julián Marías, Alejandro Gil Fagoaga (hermano del ya citado) y María Zambrano, por citar algunos.

La Guerra Civil desintegró la Escuela de Madrid: Ortega, Zubiri, Marías y Rodríguez Huéscar sufrieron el exilio interior, mientras que Gaos, Recasens y Zambrano acabaron en el exterior; sólo Morente volvió a ejercer su cátedra, pero falleció tempranamente en 1942. Por su parte, Ayuso e Iglesias, cuyo expediente de depuración fue sobreseído al comprobarse que había renegado de su pasado republicano y anticlerical, ocupó de nuevo su cátedra de Estética, aunque murió inmediatamente, en 1944, y sus bienes fueron a parar a una fundación que llevaría su nombre; Aznar, el catedrático de Sociología, se jubiló en 1940; Gil Fagoaga, en cambio, impartió su materia de Psicología durante varias décadas; y, por último, Zaragüeta fue uno de los catedráticos destacados de la Facultad de Filosofía y Letras y ejerció una gran influencia institucional en la filosofía académica por su cargo de director del Instituto de Filosofía Luis Vives. (Orden, 2008: 222)

No queremos dejar atrás a una figura que resulta clave para comprender el proceso por el que se inicia la renovación de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. Nos referimos a Américo Castro que en un artículo titulado *La ciudad universitaria* (Castro, 1928) publicado en *El Sol* el 6 de enero de 1928 advertía que los planes de reforma universitaria, auspiciados y

puestos en marcha por el rey Alfonso XIII, de crear un moderno campus universitario en la finca de La Moncloa, a las afueras de Madrid, no podían reducirse a un mero cambio urbanístico-arquitectónico con peligrosos visos de megalomanía sino que debía aprovecharse la ocasión para abordar los acuciantes problemas estructurales de la primera Universidad española. Américo Castro, que conocía cómo funcionaban los centros de enseñanza superior en el extranjero, declaraba en el citado artículo que la reforma de la Universidad ha sido concebida como una grandiosa modificación arquitectónica. Los cambios anunciados hasta ahora no afectan a la mínima armazón de los organismos docentes. Oficialmente no se ha publicado ningún estudio en que se señale el carácter excepcional que la Universidad española ostenta al lado de las restantes europeas, ni la opoterapia o cirugía que hayan de usarse para tonificar un poco su alfeñicada complexión. Tendríamos que ver, sigue diciendo Castro, además, algunos signos favorables tocantes a la estructura misma de la Universidad. Acerca de este punto no hemos leído aún nada moderno y con sentido. No vemos formulado el programa de los derribos y reconstrucciones espirituales (Castro, 1928: 1).

Él buscaba que el funcionamiento de Facultad, la preparación de sus profesores, el sistema de enseñanza, los planes de estudio mejorasen así como que apareciera una apertura al extranjero y una dignificación social de las Humanidades. Las reformas que fueron implantando eran aplicadas sin sistematización alguna: no se reformaba el método de exámenes, en la sección de Letras se debía estudiar latín, griego, árabe, hebreo y español, las lenguas modernas no se enseñaban en la Universidad (cuando sí se hacía en otras europeas). Lo más extraño de estas cosas es el silencio que reina en torno a ellas. El Ministerio de Instrucción Pública, por su constitución, es un organismo mudo y pasivo que se limita a registrar, como un autómata, las altas y bajas del personal. No sale de allá una palabra que, al contenido de la enseñanza, ni a sus métodos, ni a la preocupación que ese superior centro parece que debía tener por la vida universitaria. Por su parte, las Facultades de Filosofía y

Letras (no obstante contar con eminentes maestros) tampoco reclaman nunca la atención pública hacia los finos y complejos problemas que debieran integrar su existencia. Tal como las pusieron en 1900, así se han quedado. Cada profesor se encierra en la madriguera de su cátedra, donde incuba a los que han de aprobar cada año la asignatura (no la carrera), sin que se le ocurra pensar en la estructura superior de que forma parte. La Facultad no anuncia los temas de los cursos, como hacen en todo el mundo: se enseña la asignatura. La relación con la enseñanza secundaria –esa llaga de nuestra incultura– no preocupa gran cosa a las Facultades. Yo no sé que haya un solo intento de examinar los progresos o los defectos de tal rama de nuestros estudios; ni una observación sobre lo que debiera hacerse en tal o cual punto interno y esencial de la enseñanza secundaria o superior. Hay cátedras de las cuales no ha salido nunca una línea de producción personal, ni un alumno que haya suplido esa carencia de actividad en el maestro, lo cual sería laudabilísimo, ya que la formación de un discípulo con personalidad científica no es obra menos grave que la creación personal. Ante estos hechos, las Facultades, soñolientas y automáticas, sueltan cada año el chorro correspondiente de licenciados. Y vuelta a girar la noria (Castro, 1928:2)³¹.

La llegada al Decanato de García Morente fue vista con buenos ojos por Castro que pidió regresar de Berlín renunciando a su cargo de embajador de la República Española para contribuir a la reforma de la Universidad. Castro consideraba a Morente un hombre con dotes singulares, con una cultura internacional poco común y unas condiciones de mando y destreza administrativas destacadas (López - Ríos, 2008: 6).

³¹ Américo Castro, *Lengua, enseñanza y literatura (esbozos)*, Madrid, Victoriano Suárez, 1924, págs. 206-210. También se puede ver en Jesús de la Hera Martínez, *La política cultural de Alemania en España en el período de entreguerras*, Madrid, esic, 2002, pág. 175. Manuel García Morente, «La nueva Facultad de Filosofía y Letras en la Ciudad Universitaria de Madrid», publicado originalmente en *Residencia*, 3 (1932), págs. 114-117

Esta reforma radical del sistema de enseñanza liderada por Morente coincidió en el tiempo con la instalación de la Facultad en un edificio moderno e innovador, arquitectónica y tecnológicamente puntero, en una zona que transformaba el urbanismo de Madrid: la Ciudad Universitaria. El diseño del edificio se encargó a Agustín Aguirre, un brillante arquitecto de 36 años. Adjudicada la obra por concurso a la empresa Huarte y Cía el 20 de julio de 1932, el primer pabellón estaba terminado para Navidades, un tiempo récord. Se aprovecharon las fiestas para el traslado y se pudo inaugurar de forma solemne el 15 de enero de 1933. Aunque existía una diferencia de edad de diez años y se trata de personalidades bien distintas, hay una serie de paralelismos y coincidencias curiosos entre la figura de Morente y la de Aguirre, jienenses de nacimiento los dos. Entre dichos paralelismos, sobresalen, por supuesto, el profundo amor de ambos por la Facultad de Filosofía y Letras en la Ciudad Universitaria –la obra de sus vidas– y su entrega absoluta a su trabajo y a sus vocaciones: la Filosofía, la Universidad y la cultura francesa, en el caso de Morente; el Dibujo y la Arquitectura, en el de Aguirre (López Ríos, 2008:8).

La reforma intelectual y académica de la Facultad ve unida a la arquitectura y el dibujo que tuvo el nuevo edificio. Todo lo que Morente pensaba antes de comenzar el proyecto se va viendo reflejado en los planos y en la construcción. A estos dos elementos, se le debe unir el papel de Ortega, de Castro y de tantos otros profesores que impartieron clase en esta Edad de Plata de la cultura española tristemente interrumpida por la Guerra Civil. Sirva como ejemplo el siguiente: Por la implicación directa que tuvo en la gestión del centro en el tiempo en el que Morente fue decano, hemos de reivindicar la figura del secretario académico de la Facultad: José Ferrandis Torres. La entrega al cargo de este catedrático de Numismática y Epigrafía estuvo a la altura de la de Morente, de quien era la mano derecha. Parecía necesario decirlo, pues a menudo se tiende a pasar por alto el abnegado trabajo de quien en el mundo universitario trabaja con discreción en la sombra. Sin Ferrandis, la

organización de la Facultad (y del crucero por el Mediterráneo) hubiera sido muy distinta (López Ríos, 2008:15).

Para no perder el hilo de lo que el propio Morente expresaba en sus ideas sobre cómo debía organizarse la vida de la Facultad, nos referimos ahora a los estudiantes. Ellos tenían la responsabilidad de armar su propio sistema de estudio, de buscar a los profesores que realmente les ayudaran en su tarea de aprendizaje. Además, estaban llamado explícitamente a ser ellos mismo generadores de cultura e iniciativas en las que pudieran tomar la delantera a sus propios maestros. *Los Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* y *La Floresta* en prosa y verso son solo dos ejemplos de esta actividad. Morente fue capaz de hacer creer a los estudiantes que eran iniciativa propia cosas pensadas por los profesores. Muchos de estos estudiantes han sido intelectuales de prestigio, hombres y mujeres que en España o en el exilio han trabajado por la cultura allí donde estuvieren. Podrían haber sido más si la muerte o la dictadura franquista no les hubiera cortado las alas.

Morente fue Decano de la Facultad de Madrid de un modo inusitado, que no sé si tendrá par. Para él, su función directiva fue la plenitud de su vida intelectual. Morente ejerció durante cinco años su magisterio, no sólo con sus capacidades personales de profesor, sino como alma de un cuerpo docente que iba logrando, día tras día, insólitas calidades. No es fácil imaginar lo que llegó a ser la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid sometida a la inspiración –no a la simple dirección– de Morente. Para los que hemos tenido la fortuna de vivir en ella años decisivos, representa una huella definitiva; para decirlo con el griego, una adquisición para siempre. Un visitante de la nueva Facultad comentó su atractivo, pero dijo: “¡Cómo estará todo dentro de un par de meses!” Le advertimos que llevaba muchos meses funcionando, como si se acabara de estrenar. Los estudiantes eran bastante civilizados;

además, el decoro estimulaba a respetar y conservar el edificio; por último, Morente les confió [a los estudiantes] el cuidado de nuestras instalaciones.

Efectivamente, la sociedad española y extranjera empieza a tener conciencia que algo realmente importante se estaba gestando de la mano de Morente en la Facultad. La prensa se hacía eco de los diferentes avances de la construcción y la inauguración tuvo una amplia cobertura. Diarios como La Nación de Argentina seguían con interés lo que ocurría en la vida intelectual de la Ciudad Universitaria de Madrid. Además, en ese mismo curso puso en marcha Morente su Crucero Universitario y empiezan a despuntar las mujeres por el gran número de matriculadas en los estudios. El factor cultural de la sociedad española del momento de no tener una premura económica al no tener que mantener económicamente a la familia (porque esa era la ocupación del marido), las convertía en verdaderas investigadoras por vocación y no descartaban algunas de ellas su papel como profesoras del centro.

De las alumnas se hacía eco un artículo publicado en *Ahora* el 22 de enero de 1933 titulado *La mujer, primera pobladora de la Ciudad Universitaria*, donde se recordaba que de los 500 estudiantes de la Facultad más de 400 eran mujeres y se explicaban las reformas educativas a las que las alumnas se enfrentaban coincidiendo con la mudanza de edificio. Este artículo incluía también una breve entrevista al decano, en la que éste aprovechaba para insistir en sus conocidas convicciones, ya expresadas meses antes en sendos artículos en *Compluto* y *Residencia*.

Morente se explayaba en el protagonismo, responsabilidad y madurez que alumnos y alumnas debían tener en su propio proceso de aprendizaje. Hablaba asimismo de la necesidad de lanzarse con pasión al cambio y declaraba sin rodeos: Los que no sientan el entusiasmo de esta nueva empresa; los que en su corazón se mantengan bien avenidos con la tradicional modorra; los que más busquen adquirir títulos que levantar su espíritu y afilar su inteligencia,

fuera mejor que abandonaran el propósito y volvieran su vista a otras partes (López Ríos, 2008: 21).

No todo fueron luces en este caminar de la Facultad. Un grupo de alumnos varones se quejaban de la intromisión de las mujeres en el ámbito académico, los dos únicos exámenes que se debían realizar en los estudios tenían un alto número de suspensos, la política se entrometía en el ritmo de este proyecto que carecía de color político y buscaba la autonomía real de la Universidad, el entusiasmo de la colaboración alumnos y profesores no se conseguía con facilidad, no existían docentes con vocación investigadora y eso hacía que el ritmo de crecimiento de la Facultad fuera más lento de lo esperado. En una palabra, la breve duración del Decanato de Morente no nos deja tiempo suficiente como para comprobar si este pensamiento pedagógico revolucionario tenía o no la solidez suficiente como para crear un estilo nuevo de enseñanza, ya no solo en la Facultad de Filosofía y Letras, sino en la Universidad española en general (López-Ríos, 2008: 24).

Por otra parte, la «colaboración espiritual» entre maestros y discípulos que García Morente imaginaba que estimularía su nuevo plan no siempre se produjo. Así, el 22 de enero de 1935 «un grupo de alumnos y alumnas» envió una carta anónima a Pedro Sainz Rodríguez, por su doble condición de catedrático de la Facultad y diputado, y escogido también por su ideología conservadora. En ella se quejaban de que de los 98 compañeros que se habían presentado el año anterior al examen intermedio sólo habían aprobado 14, lo que les permitía afirmar que «todos o la mayor parte de los profesores comprenden que este examen es un fracaso». Amenazaban con una huelga y solicitaban su respaldo para que los que tuvieran tres o cuatro años de escolaridad quedaran exentos de ese examen con el objeto de poder preparar el final. La misma carta, decían, se la habían mandado al decano, a Pío Zabala, Miguel Asín Palacios, Manuel Gómez-Moreno y Eduardo Ibarra, entre otros. (López Ríos, 2008: 24)

En paralelo a este proceso dentro de la vida universitaria, en España la vida política empieza a cargarse de tensiones que se reflejaban en las ideologías del alumnado. El propio López Ríos (2008) nos dice que Joaquín Ruiz-Giménez, que entró en la Facultad en 1934, en calidad de presidente de la Federación de Estudiantes Católicos, pide al Decano que intervengan para que se ponga freno a los enfrentamientos entre estudiantes. Tampoco todos los profesores tenían las mismas aptitudes para la docencia. El edificio tampoco estuvo exento de críticas como la de Julio Caro Baroja que criticaba su aspecto con aire de balneario o Miguel de Unamuno que decía que los pasillos de la Facultad le daban un aire de pescadería. Tampoco Ramón Menéndez Pidal era un entusiasta del edificio (López Ríos, 2008: 24).

La Facultad de Morente era una Facultad de españoles y extranjeros, de distinta procedencia geográfica y social y de diversas generaciones. Y era, en suma, y sobre todo, una Facultad de ateos y de sacerdotes y monjas, de republicanos y de monárquicos, de falangistas y de comunistas, por citar sólo los extremos entre los que se situaría la mayor parte de los alumnos, profesores y personal. El milagro consistió en conseguir, a pesar de las tensiones, que éstas no estallaran dentro del ambiente académico, por lo menos hasta la llegada de la Guerra Civil. El papel de Manuel García Morente en ello tuvo que ser decisivo: «Tomó el Decanato como una forma de vocación docente; lo mismo que el director de orquesta “toca” todos los instrumentos, el decano intentaba convertir la Facultad en una orquesta intelectual», explicaba en sus memorias Julián Marías (López Ríos, 2008:27).

Para completar la perspectiva, destacamos en la obra *La Universidad Central durante la Segunda República* (González, 2013) donde varios autores analizan un dato que resulta, cuando menos, curioso. La principal preocupación del Ministerio de Instrucción Pública

republicano, en el dominio universitario, fuera la “avalancha de estudiantes que invadió las Universidades” desde el fin de la Gran Guerra Europea y el “insólito aumento de matrículas”. La Universidad de Madrid reunía entonces un total de 7.191 alumnos, y en todo el país se contaban 27.823 estudiantes universitarios. Para las autoridades republicanas ese era un número insostenible al que achacaban dos graves consecuencias. Una de tipo pedagógico, pues provocaba un descenso en el nivel de estudios, ya que “la masa estudiantil era excesiva para una labor formativa realmente seria”. Otra consecuencia era de orden social y económico: el paro y la congestión de las profesiones liberales, con la aparición de una categoría de “intelectuales proletarios” desconocida hasta entonces.

Los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras podían comprobar, efectivamente, que mientras en el antiguo caserón de San Bernardo y hasta los años veinte, sus clases no reunían a menudo más de una decena de estudiantes, y su matrícula era marginal respecto a las cifras que se alcanzaban en Derecho o Medicina, en la nueva Facultad los grupos se habían triplicado o cuadruplicado, y muchas clases estaban masificadas. Sin embargo, en el conjunto de las Facultades de Filosofía y Letras españolas el aumento de matrícula no era apreciable: los estudiantes habían pasado de 1.939 en total en 1912 (de los cuales sólo 57 mujeres), a 2.646 en 1924 y 2.392 en 1931 (de los cuales 578 mujeres). Lo que sí había aumentado era la productividad de la formación que se impartía en esas Facultades: el número de los que se graduaban había ido ascendiendo de 91 en el curso 1912-13, a 132 en el de 1924-25 y 226 en el de 1931-32. No se había producido un aumento espectacular de los universitarios, pero sí de los nuevos titulados, que habían crecido un 248% en veinte años. Aun así, en el ámbito de las humanidades el problema no era el del exceso de profesionales, sino justo lo contrario. En 1932 lo urgente era llenar el vacío que se había producido con la supresión de los centros docentes de las órdenes religiosas. (González, 2013:101).

El problema del aumento de estudiantes y de titulados en la Facultad era un elemento a debate en la clase política. Consideraban contrario a la calidad de la enseñanza el aumento del número de personas que se inscribieran a los estudios universitarios. Por otro lado, el no tener docentes suficientes hizo que se buscara una salida profesionalizante a muchos licenciados en Filosofía y Letras, otro elemento contrario a lo que se había defendido de crear una Universidad centrada en la investigación y el desarrollo.

La Guerra Civil destruye rápidamente el edificio físico y moral que se había construido en el tiempo de Morente. La Ciudad Universitaria se convierte en campo de batalla durante más de dos años, el edificio quedó destrozado y los trabajos realizados quedaron sepultados bajo los escombros que dejó la contienda y que mantuvo la dictadura.

Nuestro siguiente paso para poder comprobar la situación y calidad, las perspectivas y utilidad de la Facultad del Plan Morente pasa por analizar la iniciativa de llevar a los alumnos a conocer las fuentes de la cultura occidental visitando los lugares claves que dan origen a la misma.

d. El crucero por el Mediterráneo

Uno de los proyectos que llevó García Morente adelante en su rol como Decano de la Facultad fue el *Crucero Universitario por el Mediterráneo*. Esta empresa novedosa es un claro exponente de la esencia en la práctica docente que hemos denominado razón pedagógica del profesor. Él insistía en la importancia que tiene para el alumnado realizar un autoaprendizaje, una formación activa que, sin ser autodidacta, encontrara en la experiencia el camino certero para un conocimiento completo. Aplica ese principio y, antes que dar desde Madrid unas clases teóricas que ayudaran a conocer la cuna del pensamiento occidental,

decide facilitar a los alumnos esa experiencia e ir con ellos a recorrer los lugares que dan origen a nuestra civilización.

Fue una expedición compuesta por 188 personas, de las cuales 15 eran catedráticos de la Facultad, 14 profesores, 15 bibliotecarios y profesores de institutos, 2 funcionarios y el resto alumnos. Se instituyó un sistema de becas para que nadie dejara de ir al crucero por motivos económicos. Dichas becas fueron tanto de particulares (entre los que se encontraban Ortega y Gasset o Juan Zaragüeta) como de instituciones.

El planteamiento del viaje no tenía nada que ver con el turismo tal y como estamos acostumbrados a conocerlo en la actualidad. Diseña un itinerario exhaustivo donde recorren lugares como Túnez, Malta, Alejandría, El Cairo, Jerusalén, Creta, Rodas, Constantinopla, Salónica, Atenas o Siracusa por citar algunos; instituye un premio económico para el mejor diario del crucero y para la mejor memoria geográfica del viaje; marca una serie de charlas durante la travesía, así como la entrega de mapas de los lugares a visitar... era un viaje bien organizado que desde el punto de vista histórico podrían implicar un estudio detallado .

Pero nuestra perspectiva no es la histórica o la geográfica sino la intelectual y filosófica. El viaje no nos interesa tanto por los recorridos sino por los frutos que el mismo pudo dar, por los resultados esperados y obtenidos por el Crucero.

Dejemos en este caso, para empezar, que sea el propio Morente quien explique lo que pretende en un escrito con el título *Fragmento de la memoria del Crucero Universitario por el Mediterráneo y el próximo Oriente en el verano de 1933* (García Morente, 1996, I, 2:376).

Puede asegurarse que durante el transcurso del viaje se han realizado por los estudiantes y los profesores los mayores esfuerzos para sacar del Crucero el máximo rendimiento cultural y educativo.

Sin temor a la fatiga física, se han visitado minuciosamente todos los museos y monumentos que pudieran presentar algún interés científico o de cultura. (García Morente, 1996, I, 2: 386).

Esto no lo dice Morente de forma gratuita pues junto con las visitas, marca un sistema de preparación a las mismas, con la presencia a bordo de una biblioteca montada expresamente para la ocasión y con las diferentes charlas preparatorias que se dan durante la travesía entre puerto y puerto.

Todos los expedicionarios llevaban además a estas visitas una preparación excepcional basada en: primero, la pequeña biblioteca que fue instalada a bordo y regentada por el bibliotecario de la Universidad. Sr. Lasso de la Vega. Segundo, las conferencias preparatorias que se dieron a bordo y a las que asistían todos los expedicionarios. Estas conferencias iban encaminadas a fijar antes los oyentes las características históricas, artísticas y culturales de las regiones y ciudades que íbamos a visitar. Todas fueron muy instructivas y tuvieron excepcional interés por la profundidad y elegancia con que se desarrollaron los conferenciantes. En total se dieron a bordo unas veintisiete conferencias, lo cual constituye una labor excepcionalmente importante si se considera que el crucero duró cuarenta y cinco días, y que los días de permanencia en las ciudades eran inhábiles para las conferencias, puesto que se hallaban consagrados a la visita de los monumentos y museos (García Morente, 1996, I, 2: 386).

Hay un objetivo pedagógico claro, el de buscar los orígenes, la cuna de nuestra civilización. Visitando cada uno de esos lugares busca Morente un conocimiento experiencial que vaya más allá de la pura información teórica y que se convierte en el eje vertebrador del Crucero.

Por este motivo me atrevo a asegurar que los frutos de este Crucero han de ser extraordinarios para la formación espiritual de todos los que a él han asistido. La visión intuitiva de esos parajes orientales, cuna de nuestra civilización y teatro de los más importantes acontecimientos históricos y culturales; el estudio de los monumentos y restos del pasado que narran en sus ruinas la epopeya grandiosa de la

cultura humana; la contemplación detenida de los museos, que conservan las más delicadas y elocuentes formas de civilización pretérita, todo eso, visto directamente, estudiado, anotado en los cuadernos de diario, sustentado además en las explicaciones y conferencias de doctos maestros, no puede por menos de haber dejado en los espíritus juveniles huellas imborrables y alimentos fecundante para el futuro. Si a todo esto se añade el contacto con vidas y civilizaciones ajenas a la nuestra, el espectáculo de otros pueblos y otras costumbres harto distintos de los nuestros, la contemplación de panoramas y paisajes consagrados en la esplendente belleza por la admiración de los siglos es, a mi juicio, indudable que, para la formación de los futuros profesores de letras y los futuros arquitectos, este viaje representa una aportación de incalculable valía (García Morente, 1996, I, 2: 387).

Una de las preocupaciones del Morente decano, era el contacto de la Universidad Central con otras Universidades europeas y del mundo. En este caso, entra en contado con las de lugares tan distintos y distantes como la Universidad de Jerusalén o la de Atenas. La presencia de la expedición española y las charlas que el propio Morente imparte allí son un ejemplo de la calidad de la expedición que sorprende y rompe los estereotipos y prejuicios que se pudieran tener sobre la cultura de los españoles de principios de s. XX.

Pero no solo para los que asistieron al Crucero, sino también para nuestra patria, nuestra España, ha sido este viaje de una importancia excepcional. (...) En la Universidad de Jerusalén y en la Universidad de Atenas, el que suscribe ha tenido ocasión de hablar acerca de España, su historia, su arte ante un público selecto de profesores, universitarios y estudiantes, y puedo afirmar que he encontrado los ánimos tan admirablemente dispuesto y tan gratamente sorprendidos por nuestra presencia y nuestra índole, que bien puede asegurarse que el concepto que de España hemos dejado en los lugares de nuestro viaje difiere por completo del que habían forjado las falsas y tendenciosas informaciones juntamente con una ignorancia desdeñosa. Desde este punto de vista considero también extraordinariamente favorables los resultados del Crucero (García Morente, 1996, I, 2: 388).

Morente hace su propia síntesis del viaje, que no tenía, como hemos dicho, otro objetivo que no fuera cultural y pedagógico.

Por último, séame permitido llamar la atención sobre el carácter absolutamente cultural y pedagógico que he procurado imprimir al Crucero. Nuestro Crucero ha sido simplemente un viaje de cultura que dos centenares de estudiosos, con afán de perfeccionamiento espiritual, han realizado por el orbe mediterráneo para henchir su imaginación y su inteligencia con los cuadros auténticos de las tierras en donde se desarrollaron los comienzos de nuestra civilización y de nuestra historia (García Morente, 1996, I, 2: 388).

En este contexto puede resultar útil recabar otros testimonios para comprobar la veracidad de las impresiones de Morente sobre el Crucero. Nos detenemos en unas palabras de Julián Marías donde en sus *Notas de un viaje a Oriente (2011)* cree que nadie pudo olvidarlo nunca. “Nuestras vidas se han nutrido en buena medida de aquella experiencia, llena de episodios divertidos, algunos dramáticos, a lo largo de un tiempo lo bastante largo para que se llevaran a cabo reajustes de la amistad, de la estimación, de los proyectos. Al volver, se nos pedía escribir un diario; lo hice, y se publicó en amplia selección: mi primer escrito público: el prólogo, en *El Sol*; el resto, en un libro, *Juventud en el mundo antiguo*” (Marías, 2011:32).

También consideramos oportuno recordar que entre los profesores y estudiantes que participaron en el Crucero aparecen nombres como Vicens Vives, Chueca, Tovar, Espriu, Díez del Corral, Lafuente Ferrari, Ballesteros, Gaibrois o Díaz-Plaja. Otros apellidos ilustres como García Lorca, Pérez de Ayala, Ortega, Menéndez Pidal, Marañón, Garrigues, García de Diego formaron parte de la expedición. Incluso encontramos a Valle-Inclán visitando el Crucero y acompañando la expedición en el tramo final de la misma.

Será Javier Marías en el apéndice de las citadas *Notas* quien nos hable de su padre y del eco que ese Crucero tuvo en él y en sus otros compañeros de expedición. Fue una experiencia que marcó sus vidas. Lo que más le llama la atención son ellos ahora, aquellos jóvenes que hoy son viejos y a los que ve entusiasmados al recordar, recuperando su juventud, aunque solo sea durante una hora, como dijo uno de los ponentes. Sesenta y dos años. “Toda una vida transcurrida entre esos dos momentos, tantos muertos y tantas renunciaciones y tantos logros, la vida por detrás y no por delante como en aquel verano ingenuo del 33. (...) Les alegraba no ser olvidados y que se les hiciera caso, aunque solo fuera durante una hora” (Marías, 2011: 155).

El horizonte de la experiencia de Morente iba más allá del viaje en sí, tenía un claro objetivo pedagógico y una intención de continuidad sin parangón en la historia de las universidades españolas. Con estos antecedentes podemos imaginar un futuro prometedor para la Universidad Central de Madrid donde, ni la política, ni la discriminación por tener ideas diferentes caben en ella. La Facultad de Filosofía y Letras ha empezado un proceso que capitanea su Decano y que es secundado por un amplio sector de la cultura española.

Pero hubo un factor que Morente no tuvo en cuenta. Esa independencia de la Universidad no pudo ser mantenida en el tiempo. Él mismo es expulsado de su cargo en una maniobra política, en la que no hubo posibilidad de reacción. Con ello, el plan Morente viene, al igual que su efecto en los cruceristas, a caer en el olvido. Antes, fue sujeto a una criba importante en profesores y estudiantes; fue destruido su edificio, y cuando se reinicia la actividad académica en España tras la Guerra Civil ya no rige una democracia sino una dictadura militar. Las cosas cambiaron drásticamente. De hecho, esa nueva situación le

provocó ese momento de crisis personal y familiar que le conduce a París y de ahí a Argentina.

Aún así, si tenemos en cuenta las palabras del artículo *Recuerdos del crucero universitario por el mediterráneo* esa maravillosa experiencia, aquella expedición organizada por un grupo de profesores de la universidad madrileña para acercarse a las fuentes de la historia del Mediterráneo, sus componentes la disfrutarían tan plenamente y marcaría sus vidas. “María Elena Gómez Moreno, por ejemplo, diría de aquella experiencia: En adelante, nuestra vida arrancararía de una nueva era: Antes y después del Crucero, y el hecho de haber participado en él, nos uniría a todos a lo largo de los años” (de Ágreda, 1999: 27). No fue una experiencia insustancial sino el germen de una gran base para poner un nueva forma de aprender y enseñar en la universidad española.

e. Las clases de Morente

Una de las claves que necesitamos para comprender la figura del profesor Morente son sus clases, desde ahí podemos analizar su razón pedagógica de primera mano al analizar los contenidos filosóficos que desarrollaba y la manera de hacerlo. Desgraciadamente pocos testimonios directos se conservan de las enseñanzas del filósofo más allá de las ya citadas *Lecciones preliminares de Filosofía*.

En el mes de abril de 1992 el filósofo Manuel Mindán Manero fue invitado a participar en unas charlas organizadas por la Fundación Fernando Rielo sobre el pensamiento español contemporáneo. Entre ellas él pronunció una titulada *Los cursos de D. Manuel García Morente en la Universidad de Madrid (1933-1936)* (Mindán, 1993).

En ella Mindán expone, usando las notas que él mismo tomó en sus clases, un resumen esquemático de las enseñanzas sobre Ética del profesor Morente. Hay tres temáticas

que reflejaba el profesor en sus clases en la Universidad Central de Madrid, el sistema de Ética en el curso 1933-1934, la teoría de la libertad en el curso siguiente (1934-1935) y una teoría de los valores en su último curso en la Universidad (1935-1936)³².

En su *Sistema de Ética*, Morente se pregunta qué debo hacer, como pregunta fundamental de la Ética. Esa pregunta es la que nos diferencia de los animales porque, teniendo en cuenta que la vida es acción, nuestra libertad nos permite realizarla. Hay cinco aspectos que se desarrollan para poder explicar la base Ética de una respuesta a esa pregunta: el relativismo y el absolutismo moral, la diferencia entre ética y moral, describe qué es el egoísmo y el altruismo, así como el eudemonismo y la felicidad.

En todo caso, toma como punto de partida lo que denomina ética material o de contenido en base a la ética formal kantiana. El obrar debe ser por deber y no por otro motivo, ya que si lo hubiera la acción no tendría mérito.

Mindán recoge las preguntas que se hace Morente: “Pero ¿qué es mérito? Lo digno, lo plausible, lo que puede ser aplaudido por sí mismo. Pero ¿qué es lo plausible? Lo que es aceptado y estimado objetivamente por su valor. El formalismo de Kant, en un serio análisis, nos lleva al valor como centro de la moral, nos lleva a la ética de los valores” (Mindán, 1993: 196).

Si la moral está sujeta a normas y la ética a principios, ¿de dónde provienen estos? El relativismo, explica Morente, dirá que provienen de la libre elección de los hombres, que son arbitrarios y dependen de la época y del país. En cambio, el absolutismo dirá que están grabadas en el corazón de la persona, en su propia esencia y se fundan en la razón.

³² En el transcurso de nuestra investigación hemos podido conseguir los apuntes mecanografiados de estas clases realizados por el filósofo Manuel Mindán Manero a través de la Fundación Mindán Manero situada en Calanda (Teruel). La digitalización de los mismos ha corrido a cargo de la propia fundación a través de Estrella Fernández Machado que da fe de la autenticidad de los mismos. Aquí haremos referencia a la conferencia citada donde resume el contenido de los apuntes de las clases de García Morente.

De la mano surge la cuestión del intelectualismo y el voluntarismo moral, entre ellas está el libre albedrío. Argumenta Morente citando a San Agustín y su “ama y haz lo que quieras” así como las explicaciones de Sócrates o Schopenhauer. Añade diciendo que la Ética puede ser al mismo tiempo enseñable y no enseñable. Después distingue entre ética y moral dando dos definiciones. Moral como conjunto positivo de normas vigentes en determinado lugar, época o condición y Ética como una moral absoluta y eterna, es decir superior al espacio y al tiempo. Por este mismo motivo no parece que se pueda llegar a una visión unitaria de esta ética partiendo de morales particulares ya que pueden existir tantas morales como épocas en la historia y lugares en el mundo, al ser varias morales es imposible reducirlas a una unidad y pueden ser contrarias entre sí. Finalmente, tampoco se puede llegar a esa ética desde la moral comparando morales históricas ya que el propio proceso supone una elección en unos criterios que pueden llegar a suponer en sí mismos una posición ética.

El punto de partida de Morente es la propia vida, la vida humana que se define constantemente desde la decisión y la elección, en base a unos fines jerarquizados entre ellos. En este camino, la jerarquización lleva a la teoría de los valores.

Las explicaciones de Morente para llegar a esta jerarquización de los valores jugaban con tres términos egoísmo, altruismo y eudemonismo. El primero es criticado por él con dureza y lo enfrenta a las actitudes que están detrás de actos como el martirio. El altruismo supone un camino de conocimiento del yo ajeno y del yo propio y siempre habrá un proceso de valoración propia y ajena. El tercer elemento, el eudemonismo, pondrá la jerarquía en la felicidad y alcanzarla justificará cualquier acto que se pueda hacer si lleva a ser feliz.

La felicidad también es entendida por Morente de dos formas: como hecho psicológico subjetivo y en un sentido objetivo como bien cuya consecución es causa de esa satisfacción objetiva. Esto lleva a pensar si la felicidad en sí misma puede constituir un ideal

moral. Morente concluye diciendo que la felicidad subjetiva no puede ser el referente de nuestras acciones.

En sus conclusiones, dice que los valores son los que se constituyen como fines de nuestra actividad y, de nuevo mira a la teoría de los valores como referencia para la ética.

Con estas ideas termina su curso e inicia el año siguiente otro centrado en la teoría de la libertad. Entiende que la libertad es esencial para la Ética de forma que acto libre y acto moral coinciden plenamente. Explica los planteamientos que ha habido al respecto a lo largo de la historia (Edad Antigua, Edad Media, Renacimiento, Edad Moderna) así como los errores que han tenido al explicar el proceso de la libertad. Él resume este proceso basándose en tres momentos: “La proposición de un fin; que puede ser consecución de un bien, la realización de un valor, el subvenir a una necesidad; en todo caso es algo que está en el futuro y que todavía no existe. Interviene la razón estudiando los medios que hay que poner para conseguir el fin. Estos medios son causas intermedias que lo determinan. Es el momento de la acción: el sujeto pone y mueve las causas sucesivas, que determinan la consecución y realización del fin”. (Mindán, 1993: 207).

Un proceso que lleva finalmente a que la libertad actúe en las distintas actitudes humanas: la realización de valores puros, de valores estético en el arte, valores morales y religiosos, técnicos, etc. Finalmente, para que haya una verdadera libertad también deben darse condiciones externas que impliquen un clima de paz que pueda hacer desarrollarse con serenidad la cultura.

En el tercer y último curso en la Universidad Central que recoge Mindán en su charla, explica Morente la Ética según la teoría de los valores. Esta teoría, anticipada en los cursos anteriores, pero sin desarrollar encuentra ahora su explicación en base a siete puntos.

a) Ontología de los entes ideales

Desde el método fenomenológico hizo la ontología de lo físico, de lo psíquico y del mundo ideal, al cual pertenecen los valores. El mundo ideal se caracteriza porque no se percibe por los sentidos, son universales, no existen en un lugar del espacio ni en un momento del tiempo, son a priori lógicos y ontológicamente, aunque no empíricamente y son absolutos. También dice que son objetivos, es decir, que los valores son *objectum*, algo frente al sujeto que no se identifica con él y son independientes del sujeto que los intuye.

b) Características especiales de los valores

Además, esos valores no nos dejan indiferentes, mueven nuestras emociones, se accede a ellos de una forma distinta y tienden a realizarse. Cuando se realizan se convierten en un bien y este es algo real que tiene valor en sí mismo. Los valores hacen que las cosas valgan más o menos.

c) La polaridad

A un valor positivo le corresponde otro negativo, esta correspondencia es una oposición contraria entre contenidos positivos y negativos que ocupan lugares extremos y excluyentes el uno del otro. También existe entre extremos la neutralidad axiológica o zona intermedia de indiferencia.

d) Jerarquía y rango de los valores

Resume García Morente los criterios para determinar el rango de los valores siguiendo a Max Scheler y lo hace tomando como referencia los siguientes puntos.

- La perdurabilidad o fuerza de vigencia, su resistencia a consumirse.
- La indivisibilidad, esto es, un valor es tanto más valioso cuanto más guarda su unidad ante los participantes, cuanto más común e indivisible.

- La fundamentación teleológica, un valor que se ordena a otro es inferior a él.
 - La profundidad de la satisfacción producida en su aprensión, la cual puede ser externa, superficial o sutil y honda.
 - La exigencia de un determinado tipo de sensibilidad para poder ser actualizados.
- e) Nuestra actitud ante el valor

No todas las personas intuimos directamente los valores ideales, es más, la mayoría los percibimos realizados a través de otras personas como en las obras de arte, en las comunicaciones científicas o en los actos ejemplares que vemos en terceros. Además, tendemos a idealizar a esas personas en las que vemos el valor llevando ese ideal a una especie de absoluto perfecto. Lo mitificamos.

f) Sujeto y persona

Morente hace una diferenciación en sus clases sobre el sujeto y sus conceptos (ontológicos, lógicos y psicológico), así como los problemas que la idea de persona tiene en sí misma, en su relación con otras personas y en su relación con el mundo. Llega a concluir que cada persona tiene su mundo, tiene el mundo, desde su punto de vista y que además (siguiendo a Scheler) hay un mundo que no es de ninguna persona en particular, el mundo sin punto de vista que equivale al mundo desde todos los puntos de vista de cada personal.

g) La oposición de valores, que divide en cuatro grupos.

Antinomias modales, que son dos. La primera que se da entre necesidad y libertad y la segunda entre ser y no ser.

Antinomias de relación o relacionales, la de sujeto y objeto, la de actividad e inercia, la de tendencia y resistencia. A través de ellas la vida se convierte en un equilibrio entre la

propensión a superarnos y ser lo que no somos, y la propensión a mantenernos en lo que somos.

Antinomias de cualidad y las antinomias de cantidad, que las fundía en dos pares: las de singularidad y universalidad y las del individuo y la totalidad.

Como puede observarse, la enseñanza de la Ética de Morente va evolucionando año tras año para terminar hablando de la teoría de los valores. Las notas de Manuel Mindán en la charla citada dejan ver que Morente hablaba de muchas cosas en sus charlas y dejaba interrogantes abiertos para la siguiente sesión, y así también cada curso daba opción a pensar en el siguiente y cuál sería la evolución de la reflexión.

Hemos creído necesario, entonces hacer esta síntesis a las clases de ética de Morente en la Universidad Central para así poder ir completando, en base a estas pequeñas piezas, el gran puzzle que nos describa de la forma más completa e imparcial posible la labor de Morente y su razón pedagógica. No en vano, fue su principal ocupación a lo largo de su vida como profesor.

7. Continuadores de la Escuela de Madrid

Llega el momento de analizar la continuidad de la Escuela de Madrid. Para ello nos centraremos primero en la criba que se dio en la Universidad para, posteriormente, acercarnos a algunos autores que se formaron bajo la sombra de Morente, que tuvieron que exiliarse y desde ahí continuaron su tarea filosófica.

Tomamos en primer lugar los datos que nos ofrece Luis Enrique Otero en *La destrucción de la ciencia en España. La depuración de la Universidad de Madrid en la dictadura franquista. Exposición homenaje a los profesores y personal de la Universidad de Madrid depurados* (Otero, 2006) sobre la depuración a la que fue sometida la Facultad de Filosofía y Letras con la nueva etapa tras Morente.

Juana Capdevielle San Martín, licenciada en Filosofía y Letras y archivera de la Universidad de Madrid, esposa de Francisco Pérez Carballo profesor auxiliar de Derecho Romano de la Universidad de Madrid y Gobernador Civil de La Coruña, fue detenida junto su marido el 20 de julio de 1936, embarazada se enteró en prisión de su fusilamiento, tuvo un aborto en la cárcel, puesta en libertad en agosto de 1936 fue detenida por un grupo de falangistas que tras violarla la asesinaron, arrojando su cuerpo cerca de Rábade, Lugo.

Rafael Altamira Crevea, catedrático de Historia de las Instituciones Civiles y Políticas de América, Juez del Tribunal Internacional de La Haya, se exilió en México, donde fue profesor del Colegio de México y de las facultades de Filosofía y Derecho de la UNAM.

Julián Besteiro Fernández, catedrático de Lógica, internado en la prisión de Porlier, condenado a 30 años de reclusión, fue conducido a la prisión de Carmona, Sevilla, donde falleció en 1940.

José Gaos González Pola, catedrático de Introducción a la Filosofía, fue separado, se exilió en México donde fue profesor de la UNAM.

Domingo Barnés Salinas, catedrático de Paidología, fue separado, se exilió en México.

Américo Castro Quesada, catedrático de Lengua castellana, se exilió en los Estados Unidos.

Claudio Sánchez Albornoz Mendiña, catedrático de Historia de España Antigua y Media, se exilió en Argentina, donde fue catedrático de Historia Medieval en la Universidad de Buenos Aires, en julio de 1983 regresó a España, en 1984 recibió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades.

Luis de Zulueta Escolano, catedrático de Pedagogía, se exilió en Colombia, donde fue profesor de la Universidad Nacional de Bogotá, se trasladó en 1955 a Nueva York.

Pedro Urbano González de la Calle, catedrático de Lengua y Literatura Latinas, el Tribunal de Responsabilidades Políticas le condenó a “inhabilitación para ejercer cargos políticos, por un periodo de ocho años; y la económica de pago de veinticinco mil pesetas”, se exilió en Colombia donde fue profesor de Filología en la Universidad de Bogotá.

Agustín Millares Carló, catedrático de Paleografía, se exilió en México, fue profesor de Paleografía y Lengua y Literatura Latinas de la UNAM y de la Escuela Nacional de Bibliotecarios y Archivistas -ENBA-.

José López Rey, ayudante se exilió en Estados Unidos, fue profesor de la Universidad de Nueva York.

Tomás Navarro Tomás, ayudante de Fonética, fue Director de la Biblioteca Nacional durante la Segunda República, se exilió en Estados Unidos, donde fue profesor de las universidades de Syracuse y Columbia.

María Zambrano Alarcón, ayudante de Metafísica, se exilió en México y La Habana, se trasladó posteriormente a Roma y a Francia, en 1981 recibió el Premio Príncipe de Asturias, en 1988 obtuvo el premio Cervantes de Literatura.

José Fernández Montesinos, auxiliar Lengua y Literatura Españolas, se exilió en los EE UU, donde fue profesor en la Universidad de Berkeley.

Luis Álvarez Santullano, auxiliar, se exilió inicialmente en los EE UU donde fue profesor en la Columbia University de Nueva York, posteriormente fue profesor en el Instituto Politécnico de Puerto Rico, se trasladó a México en 1944.

José María Gallegos Rocafull, auxiliar de Sociología, se exilió en México donde fue profesor de la UNAM. María Concepción Muedra Benedito, auxiliar, se exilió en México, donde fue profesora de la Escuela Nacional de Bibliotecarios y Archivistas –ENBA–.

Lorenzo Luzuriaga, profesor de Pedagogía, se exilió en Argentina, donde fue profesor en la Universidad Nacional de Tucumán, y de Didáctica e Historia de la Educación en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

María de Maeztu Whitney, auxiliar de Pedagogía y directora de la Residencia de Señoritas, al estallar la Guerra Civil partió a Argentina, donde obtuvo la cátedra de Historia de la Educación en la Universidad de Buenos Aires, no regresó a España.

José Moreno Villa, profesor, se exilió en los Estados Unidos, posteriormente se trasladó a México.

Genaro Artiles Rodrigo, auxiliar, se exilió en Cuba.

Andrés León Maroto, catedrático del Instituto-Escuela, actual Instituto Ramiro de Maeztu, director de la Residencia de la Ciudad Universitaria, fue sancionado con el “traslado

fuera de la provincia no pudiendo solicitar vacantes en cinco años e inhabilitación para cargos directivos y de confianza.”

Pedro Salinas Serrano, catedrático de Literatura en Sevilla, solicitó la excedencia para incorporarse a la Escuela Central de Idiomas de Madrid, partió al exilio, fue profesor en Puerto Rico y en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, EE UU.

Vicente Llorens Castillo, profesor de Literatura en el Centro de Estudios Históricos y en la Escuela Nacional de Idiomas, se exilió en la República Dominicana, para trasladarse posteriormente a los Estados Unidos donde fue profesor de las Universidades Johns Hopkins, Baltimore, y Princeton.

Lucio Gil Fagoaga, catedrático de Psicología Superior, fue sancionado con el “cambio de servicios por otros análogos”, en 1950 había recuperado su cátedra de Madrid.

Manuel Hilario Ayuso Iglesias, catedrático de Estética, en 1942 fue reintegrado a la universidad con la inhabilitación para desempeñar cargos directivos y de confianza.

Julián Marías Aguilera, durante la Guerra Civil fue colaborador de Julián Besteiro, fue encarcelado, tras salir de prisión pretendió reiniciar su carrera universitaria, en 1942 fue suspendida su tesis doctoral, con ello le cerraron las puertas de la Universidad, en 1996 recibió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades.

Nicéforo Cocho Fernández, funcionario del Cuerpo de Archivos y Bibliotecas, trabajaba en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, fue condenado a 20 años y un día de prisión y separado del servicio, BOE 22/01/1940, cumplió condena con su amigo Julián Besteiro en la cárcel de Carmona, salió en libertad condicional en el verano de 1941 gravemente enfermo, en 1943 lo jubilaron con 67 años cercana su muerte (Otero, 2006:19).

Este panorama resulta, cuando menos, descorazonador si tenemos en cuenta el inmenso potencial que tenía la Escuela de Madrid y cómo fue desperdigada por las circunstancias de la Guerra Civil y la Dictadura. Si bien es cierto que América Latina y EE.UU. se vieron enriquecidas con el aporte de estos grandes personajes. ¿Cabe hablar, entonces, de una continuidad de la Escuela de Madrid?

Suances – Marcos (2006) dice que la Escuela de Madrid tuvo una influencia más allá del ámbito filosófico y apunta al campo pedagógico con Lorenzo Luzuriaga, al ámbito jurídico con Luis Recasens y al ámbito cultural con la Revista de Occidente. También señala la influencia de la Escuela en el ámbito hispanoamericano y el proceso por el que esta se disuelve. En esta disolución habla de un exilio interior, para aquellos que se quedaron en España, y de otro exterior para los que tuvieron que dejar su país.

Lorenzo Luzuriaga (1889-1959), formado en el ambiente de la Institución Libre de Enseñanza, realizó una labor incesante en el desarrollo de la pedagogía como ciencia. En este sentido, fundó la Revista de Pedagogía, en la que aparecieron textos importantes que reflejaban el movimiento pedagógico contemporáneo. (...) También en el desarrollo de la pedagogía como disciplina científica hay que destacar la labor de Joaquín Xirau. (...) en el ámbito pedagógico hay que destacar la labor de María de Meztu, quien fue alumna de Ortega. Éste le sugirió ir a Marburgo para estudiar con Cohen la filosofía neokantiana y especializarse en Pedagogía Social con P. Natorp. Viajó por Europa para conocer las escuelas nuevas, lo que le sirvió para desarrollarse en España, un proyecto de reforma de los métodos de enseñanza. Esto fue puesto en práctica cuando fundó en 1915, la Residencia de Señoritas

de Madrid desde donde consiguió vincularse a la Comisión de Reformas Escolares (Suances-Marcos, 2006: 336).

Por otro lado, Suances-Marcos es claro al afirmar que la escuela desaparece con la Guerra Civil y que, si no cabe hablar de escuela en un sentido estricto, sí se puede hablar de tradición orteguiana. En esta tradición incluye a Zambrano, Gaos, Granell, Recasens, etc. Debemos entonces considerar que la obra propia de Ortega en los años posteriores, así como lo escrito por Morente o por Zubiri también forman parte de esta continuidad, no tanto de la Escuela de Madrid sino de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid (Suances-Marcos, 2006: 339).

Siendo decano Morente todas las opiniones eran acogidas y reconocidas, aunque estuvieran enfrentadas entre sí, pero lo que ocurrió con la Guerra Civil fue que todas esas opciones pre-existentes se manifestaron por caminos diferentes. En el contexto de la post-guerra, con vencedores y vencidos y con la entrada de la dictadura no se respeta al que piense algo distinto al pensamiento oficial del régimen. La esencia del estilo abierto de Morente desaparece de rastro intelectual de la Universidad Central de Madrid.

En Argentina habían seguido con detenimiento el movimiento filosófico y cultural que se desarrolló a principios del s. XX y eso hizo que Morente fuera llamado a Tucumán para poner en marcha una renovación en la enseñanza de la Facultad de Filosofía. Era una estrategia para que, de primera mano, el propio decano de Madrid pudiera adaptar esas ideas a la realidad filosófica del mundo argentino e hispanoamericano. Esto lo hizo tanto en su visita a Argentina como cuando traslada su residencia y la de su familia a la provincia tucumana.

Desde nuestra perspectiva del s. XXI podemos concluir diciendo que la pedagogía de Morente en su Facultad puede encontrar paralelismos en elementos que aparecen en las

corrientes actuales de educación cuando se habla de competencias básicas o competencias clave, de aprendizaje por proyectos, de innovación pedagógica, grupos cooperativos, inteligencias múltiples y otros términos análogos en boga en la enseñanza en todos sus niveles, tanto primarios como secundarios y universitarios. Al fin y al cabo, se trata de aprender.

Actualmente, nos encontramos en un cambio de paradigma metodológico que ponga en segundo plano la clase magistral y se busquen otros caminos de aprendizaje. Es un proceso donde el docente no es otra cosa que alguien que facilita la tarea de aprendizaje del alumnado que debe aprender el camino para aprender por sus propios medios, debe descubrir en la maraña de datos que aparecen en internet a diferenciar la información veraz de la que no lo es. Simplemente apuntamos aquí lo que posteriormente podremos ampliar en las conclusiones sobre la actualidad de García Morente y su razón pedagógica.

III. EL “PLAN MORENTE” EN ARGENTINA

8. Panorama filosófico en Argentina a principios del s. XX

El Plan Morente tuvo su fin con el exilio en París del decano, pero encontró la posibilidad de continuar en Argentina gracias a la invitación que recibió para enseñar en la Facultad de Tucumán.

Esa invitación no fue fruto de la casualidad. El mundo filosófico latinoamericano y argentino se encuentra a principios del s. XX en un proceso de renovación y modernización. Por un lado, está en búsqueda de su propia identidad tras el periodo colonial y por otro, aparecen núcleos de pensadores aglutinados en sus respectivos países. De ahí que se puede hablar de un núcleo venezolano, peruano, mejicano, uruguayo o argentino, por citar algunos.

Vamos a hablar de la evolución filosófica en el entorno uruguayo y argentino, así como de la influencia de Ortega y de los exiliados republicanos españoles, prestando especial atención a José Gaos. El núcleo argentino y uruguayo lo elegimos por haber sido lugar de trabajo para García Morente, a Ortega y Gasset por la influencia real que tuvo en todo el ámbito hispanoamericano y por su relación con Morente. Estudiaremos a los exiliados republicanos españoles ya que muchos de ellos formaron parte de la Escuela de Madrid y algunos participaron en el Crucero por el Mediterráneo. Destacaremos entre otros a José Gaos por la influencia que tuvo en toda América Latina y por haber sido compañero de Morente en su etapa de profesor en la Facultad de Madrid.

Este ámbito nos dará una perspectiva bastante precisa sobre los motivos que llevaron al profesor Coriolano Alberini, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires a ofrecer la cátedra de Filosofía en la Universidad de Tucumán a García Morente.

La bibliografía consultada al respecto es amplia entre ella destacamos la *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* de Carlos

Beorlegui (Beorlegui, 2010), el artículo *Filosofía situada: una hermenéutica para la Historia de la Filosofía argentina y latinoamericana* (Lértora - Domínguez, 2010), *El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: La reivindicación de la identidad* (Devés, 1997), *Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación* (Dussel, 1994) y *Panorama del Pensamiento Argentino y Latinoamericano* (Santiago, 2014).

a. La evolución filosófica en el entorno uruguayo y argentino.

Siguiendo a Beorlegui (2010) podemos situar tres grupos generacionales en el entorno uruguayo y argentino de principios del s. XX.

- El grupo generacional de 1900
- La generación de 1915 – 1916
- El grupo de los años 30. La generación de los “forjadores”

En el grupo generacional de 1900 encontramos autores como Rodó y Voz Ferreira en la parte uruguaya y para la parte argentina Alejandro Korn y Rodolfo Rivarola. En la generación del 15 – 16 tenemos como autor destacado a Coriolano Alberini y en la de los años 30 junto a los exiliados republicanos españoles encontramos a Francisco Romero y el entorno argentino.

La profesora Santiago (2014) traza una línea de tiempo que arranca con el positivismo entre 1880 y 1910. En ese tiempo marca como hito histórico la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras en Buenos Aires cuyo decreto de creación fue firmado por el presidente José E. Urriburu el 13 de febrero de 1896. El primer plan de estudios de la facultad estaba organizado en 4 años, donde los tres primeros corresponden al periodo de licenciatura y el cuarto año al de doctorado. Habla de una etapa de antipositivismo entre 1910 y 1920 donde

autores como Korn asentarían la cultura filosófica en argentina. Termina el recorrido, en la parte que estamos estudiando, en la etapa que denomina como “nuevas corrientes” entre 1920 y 1940 destacando una generación de 1925 y la influencia de las corrientes europeas del Neokantianismo, Bergson y la Fenomenología.

Por su pedagogía nos quedaremos con la división de Beorlegui para desarrollar nuestro estudio. Sin desmerecer a la profesora Santiago, consideramos que es más práctica para llegar a entender los motivos por los que el “plan Morente” podía tener utilidad en el entorno del Río de la Plata.

- **El grupo generacional de 1900**

Beorlegui (2010) señala a José Enrique Rodó como referente de este grupo de 1900. Precisamente esa fecha es el año de publicación de su libro *Ariel*, libro que nos muestra un relato sobre la persona humana en un lenguaje cercano al mundo aborigen americano tan importante para conocer la identidad del río de la plata, como mutilada por los colonizadores, pero sin perder el rigor filosófico en sus enseñanzas.

La divergencia de las vocaciones personales imprimirá diversos sentidos a vuestra actividad, y hará predominar una disposición, una actitud determinada en el espíritu de cada uno de vosotros. Los unos seréis hombres de ciencia, los otros seréis hombres de arte; los otros seréis hombres de acción. Pero por encima de los afectos que hayan de vincularse individualmente a distintas aplicaciones y distintos modos de vida, debe velar, en lo íntimo de vuestra alma, la conciencia de unidad fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad, en la que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa. Antes que las modificaciones de profesión y de cultura está el cumplimiento del destino común de los seres racionales. “Hay una

profesión universal, que es la de hombre, ha dicho admirablemente Guyau. Y Renan, recordando, a propósito de las civilizaciones desequilibradas y parciales, que el fin de la criatura humana no puede ser exclusivamente saber, ni sentir, ni imaginar, sino ser real y enteramente humana, define el ideal de perfección a que ella debe encaminar sus energías como la posibilidad de ofrecer en un tipo individual un cuadro abreviado de la especie” (Rodó, 1900:7).

Rodó se encuentra cercano a la “generación del 98” española siendo amigo de Unamuno y Maeztu. Se separa del positivismo que dominó el siglo que termina y se posiciona ante el nuevo siglo intentando atisbar hacia dónde va el pueblo latinoamericano en el siglo que empieza.

Su compatriota Mario Benedetti en *Genio y figura de José Enrique Rodó* (Benedetti, 1966) dice que Rodó no fue un adelantado, ni pretendió serlo. Es cierto que penetró en el siglo XX, pero más bien lo visitó como turista, incluso con la curiosidad y la capacidad de asombro de un turista inteligente; su verdadero lugar, su verdadera patria temporal, era el siglo XIX, y a él pertenecía con toda su alma y con toda su calma

Beorlegui, en cambio, considera que Benedetti exagera la forma en la que ve a Rodó y falla al analizarlo desde la óptica de la segunda mitad del siglo XX. Nosotros pensamos que la postura de Benedetti es acertada ya que el propio Rodó redacta Ariel en el s. XIX y, aunque a partir de esa publicación su actividad literaria es importante, su pensamiento hace de puente y se abre al nuevo siglo sin perder la esencia del anterior (Beorlegui, 2010: 364).

Rodó constituye el representante más significativo de la llamada «generación uruguaya del 900», constituida por un grupo heterogéneo de escritores, entre los que figuran Horacio Quiroga, Delmira Agustini, Julio Herrera y Reissig, Florencio Sánchez, Carlos Reyles, Javier de Viana y los hermanos Carlos y María Eugenia Vaz Ferreira que puede ser

considerado como una suma de heterogeneidades unidas bajo la experiencia común del modernismo, un movimiento al que cada uno de sus integrantes imprimió un sello particular. El grupo se inició en la vida intelectual del país en un momento crítico y a la vez fecundo de arraigo de la vida burguesa y de aperturas del positivismo a nuevas tendencias filosóficas (Beorlegui, 2010: 358).

En el año 1900 Rodó comenzará un periodo de docencia universitaria de dos años y será consagrado, gracias a *Ariel*, como el maestro de la juventud de América (a la que dedica su libro). Se implica en la política de su país, fue nombrado miembro de la Real Academia Española en 1912 y con la Primera Guerra Mundial se posiciona con los aliados firmando artículos periodísticos con el pseudónimo de Ariel. Viajó por Europa y falleció en Italia a los 45 años.

Sus libros *Ariel* y *Motivos de Proteo* serán los que hagan de Rodó un intelectual, implicado en la política, que ejercía el periodismo y la enseñanza, así como la crítica literaria o el ensayo. Pero será, sin duda, su labor como americanista la que más destaque en su obra. Según Beorlegui, Rodó buscó siempre la identidad de la América hispana en el desarrollo de sus virtualidades más profundas. Una americanidad que incluye a todas las naciones hispanohablantes (incluyendo a Brasil). (Beorlegui, 2010: 371).

En 1914, el propio Rodó habla de los motivos que estaban de fondo cuando redactó *Ariel*. “La reivindicación del sentimiento de la raza, del abolengo histórico latino, como energía necesaria para salvar y mantener la personalidad de estos pueblos, frente a la expansión triunfal de otros (...), cuando la preeminencia absoluta del modelo anglosajón y la necesidad de inspirar la propia vida en la contemplación de ese arquetipo, a fin de aproximársele, era el criterio que predominaba entre los hombres de pensamiento y de gobierno, en las relaciones de la América latina (Rodó, 2009: 527).

Otro autor destacado es Carlos Vaz Ferreira, uruguayo de ascendencia portuguesa y española, abogado y profesor de filosofía desde 1897 en la Universidad de Montevideo. Coincide con García Morente en el modo de practicar la docencia como excelente expositor y porque sus libros son fruto de las exposiciones hechas en clase. En su extensa obra habla de psicología, pedagogía, sociología, arte y música. Educado en el positivismo se abre a autores como Bergson, James, Nietzsche y Unamuno. Es considerado fundador de la filosofía contemporánea en América por autores como Francisco Romero, Leopoldo Zea o Francisco Larroyo.

Tiene aportes significativos en los ámbitos de la lógica, la filosofía de la ciencia, la metafísica y la moral. Utiliza como elementos equivalentes los términos filosofía y metafísica. Se opone al positivismo cientifista que impera en su entorno y busca una visión filosófica más amplia, así como la importancia de la filosofía en el pensar humano.

Así, Vaz indicaba que «el análisis científico lleva insensiblemente a la filosofía: en cuanto el matemático procura pensar con un poco más de claridad sobre el infinito, etc.; en cuanto el físico o el químico procura pensar con un poco más de claridad sobre la materia o sobre la fuerza; en cuanto el biólogo procura pensar con un poco más de claridad sobre la vida, ya están haciendo filosofía» (Beorlegui, 2010: 382).

Con Beorlegui (2010) decimos que Vaz Ferreira puede ser definido como un auténtico humanista, que no se cierra al elemento religioso, con un concepto de racionalidad amplio, donde el ser humano se razón, sentimiento y duda. Esto obliga a la persona a abrir su mente a otros horizontes, a lugares que todavía no conoce. Esta sería la base por la que orientar la pedagogía de la educación para la enseñanza de la juventud.

Vemos, en este filósofo algunos rasgos cercanos a García Morente. Cuando Vaz Ferreira habla de abrir la mente a otros horizontes Morente plantea un sistema de trabajo en la Facultad de Filosofía de Madrid basado precisamente en eso, en abrir la perspectiva más allá de lo que dice el docente o un libro concreto y lleva la experiencia al punto de planificar el viaje por el Mediterráneo con esa misma finalidad. Ofrecer experiencias que formen al alumnado “in situ”.

Pasamos ahora al otro lado del Río de la Plata para ver dos figuras que destacan en este grupo generacional de 1900: Alejandro Korn y Rodolfo Rivarola.

Alejandro Korn era un pensador cercano a los 60 años cuando asiste a la primera reunión del Colegio Novecentista en 1917 que pretende dar parte de defunción al positivismo. A partir de ese momento, comenzará un movimiento renovador con deseos de iniciar nuevos caminos en la filosofía y en la cultura general, encabezado por Alejandro Korn, Rodolfo Rivarola y Coriolano Alberini (en la generación de 1915-16).

No son los únicos nombres ya que pensadores como Roberto Giusti, Emilio Ravignani, Alberto Gerchunoff, Adolfo Korn Villafañe, Benjamín Taborga, José Gabriel, Héctor Ripa Alberdi, Tomás D. Casares, Julio Noé (encargado de negocios), Carlos Malagarriga (secretario) y Carlos Bogliolo (tesorero), son algunos de sus integrantes. Además, desde el punto de vista de las fuentes filosóficas aparecen nombres como Cohen, Bergson, Croce, Carlyle, Emerson, Giovanni Gentile, William James, entre otros y mostraron la indudable influencia que Eugenio d'Ors, el principal exponente y mentor intelectual del novecentismo (noucentisme) catalán (Fuentes, 2012: 196).

Desde sus inicios, quedó claro que el Colegio Novecentista se movería entre el reconocimiento de algunos aspectos de la tradición cultural heredada y el rechazo al dominio que ésta ejercía en el país. Así, el tono de los primeros números de Cuaderno -su publicación

periódica, que apareció entre julio de 1917 y el mismo mes de 1919- definió no tanto una filiación teórica precisa como los motivos y los límites de su oposición al positivismo. El texto fundacional del grupo, redactado por Alberini, fue uno de los núcleos ideológicos de la Reforma Universitaria³³. En resumen, el Novecentismo argentino pretende, inspirado por

³³ Por su interés bibliográfico y por la referencia que haremos sobre él posteriormente ya que recoge en esencia los motivos por los que Alberini piensa en Morente para la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, lo reproducimos íntegro a continuación.

Colegio Novecentista (1960). Manifiesto. El texto dice: El Colegio Novecentista, institución argentina de cultura fundamental -inspirada en la más amplia libertad de pensamiento-, está constituido, preferentemente, por una juventud estudiosa, que, descontenta de la actual cultura argentina, forjada con los elementos más caducos y sobrepajados de la expirante ideología ochecentista, invoca el advenimiento de una cultura nacional fecunda, en nuevas y egregias idealidades, tal como cumple a los tiempos vigentes. La juventud novecentista, ante el espectáculo anacrónico y vacío de nuestra cultura, meditamente y sin fatuidad pueril, y lejos del ánimo el afán de agraviar, considera que al sentirse hoy por hoy, huérfana de condignos mentores debe en forma perentoria suplirlos merced al propio aunque modesto esfuerzo autodidáctico. “Con tal propósito el Colegio Novecentista fomentará el estudio y difusión de las formas eminentes del pensar antiguo y moderno- fuente eterna de sabiduría y de todo renacimiento espiritual-. Crease así el sentido histórico de tan evidente carencia en nuestra cultura y también con intención de socavar el mentado anacronismo cultural que nos aflige, el Colegio procurará difundir el conocimiento de las manifestaciones más nuevas y cardinales del saber contemporáneo. De tal manera se contribuirá con esfuerzo predilecto a renovar y dignificar la vigente cultura argentina, repudiable salvo tal o cual excepción- iremos insistiendo-no sólo por hallarla sin conjuntos en la mira desprovista de viril espíritu ético, sino también en virtud de su evidente aspecto arcaico y ya intolerable frivolidad y diletantismo. Por el hecho, pues de aspirar dentro de la modestia de sus medios, al surgimiento de una cultura nacional rica de universalidad, información amplia, espíritu hondo austero y progresista, el novecentismo argentino, es ante todo, idealismo militante.

En el terreno teórico, ya que el punto de vista de ordinario es ineludible, el Colegio considera novecentista toda actitud espiritual que afirme tácita o explícitamente el carácter sustantivo de la personalidad humana -raíz de todo valor, y por ende valor supremo- es el minimum de doctrina que el novecentismo solicita al adepto, cualquiera fuere la individual teórica filosófica, ética o política profesada.

El Colegio, por ello simpatiza dentro de aquel criterio magüer accesorias discrepancias doctrinarias con toda filosofía o forma cultural que implique poner límites- sin negar, claro está, el valor del determinismo científico en su legítima esfera- a la interpretación absolutamente mecánica del universo, con preferencia en lo tocante al a psiquis humana y al mundo histórico y propenda por tanto a definir la persona en términos de libertad. El Novecentismo, pues, negativamente, importa una reacción contra las formas superadas del positivismo-aún endémicas en nuestro país-, por lo que él tiene de materialismo vergonzante, de dogmática metafísica mecanicista rebosada de ciencia. En suma: El Colegio reaccionará diremos, hablando en términos técnicos, contra toda especulación inmune de espíritu gnosológico y axiológico y contra cualquier filosofía que afirma, directa o indirectamente, el carácter epifenoménico de la personalidad humana.

Colígese, pues, que el Novecentismo, positivamente, acorde con lo más selecto del pensamiento contemporáneo, proclama cual postulado ineluctable de todo esfuerzo espiritual, la sustantividad y valor hegemónico de la personalidad humana.

Es, por consiguiente, no una actitud dogmáticamente idealista, sino una presunción vehemente de idealismo, que el Colegio, con objeto de garantizar a sus miembros un maximum de libertad doctrinaria solo formula en espíritu, es decir como una aspiración plausible surgida sobre las ruinas del positivismo materialista o energético y de otras filosofías que, consciente o inconscientemente, socavan la personalidad y el mundo de los valores.

Novecentismo . Es una actitud filosófica. Restauración del espíritu filosófico. El positivismo es un materialismo vergonzante, erige la estrechez mental de espíritu en principio filosófico. Es enemigo de la misma ciencia. Mata el sentido de los problemas. No cultiva inquietudes, fermento de superación. Erige la ciencia en metafísica mecánica. Se cree realista cuando, en definitiva, como lo reconoce Spencer, no hace sino hipostasiar la sensación kinética, creando así un concepto de materia que luego erige en cosa en sí, para caer en eso que Renouvier llamaba “superstición objetiva”. Es agnóstico sin fundamento gnosológico, extiende el mecanicismo

Eugenio d'Ors y por Ortega y Gasset emprender un camino de reforma cultural y lo promueven estudiantes que se ven sin referentes en esta tarea. Luchan contra el positivismo reinante en ese momento y pretenden criticarlo y superarlo para abrir el horizonte de la mente a nuevos destinos aun por explorar. En el fondo, asimilan la postura de los españoles de la época que ven un futuro prometedor en España lejos de las ideas dogmáticas de antaño y que anhelan una cultura europea dentro de España. Los miembros del Colegio Novecentista argentino tienen esa misma aspiración y ven un futuro prometedor y renovado en el panorama cultural rioplatense.

Analizamos a continuación a dos de sus figuras clave en este grupo generacional de 1900: Alejandro Korn y Rodolfo Rivarola.

Alejandro Korn es un médico psiquiatra que a los 46 años inicia su labor como profesor suplente de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de

al reino de lo axiológico. Es incapaz de fundar la misma ciencia que deifica. Los auténticos hombres de ciencia no profesan la teoría de la ciencia del positivista, el cual no es hombre de ciencia sino metafísico de la ciencia. Por eso, la revuelve en materialismo y es la metafísica de los que no quieren hacerlo. Por eso repiten sin conciencia erudita y crítica de las más triviales Weltsanchauungen. Carece de sentido histórico y a menudo de honradez intelectual (ejemplo: Le Dantec, y Haeckel). Carece de sentido axiológico. Convierte en ilusión la personalidad humana con la teoría de la ciencia epifenomena. Lleva al automatismo absoluto, con lo cual socava el valor de sus propias afirmaciones. Binet en "El cuerpo y el alma" canta la Palinodia; S. MILL tienen su "lógica de Hamilton" escapes idealistas. El idealismo y la metafísica son perennes. Hay que innovar con base tradicionalista. El Novecentismo es la vuelta a Kant en espíritu. El novecentismo es creencia en la personalidad humana como valor supremo, es presunción vehemente de idealismo. Su núcleo está en la personalidad, postulado axiológico. Para evitar el dogmatismo, limitador de la libertad, debe definirse en Novecentismo en espíritu, más que en la letra.

Debe ser un idealismo militante, una crítica de la cultura argentina que carece de universalidad, de profundidad, de idealismo y de moralidad. Definición de Novecentismo Es Novecentista toda actitud espiritual que afirma, tácita o explícitamente, la realidad y el valor hegemónico de la personalidad humana, frente de todo otro valor, cualesquiera fueran la inclinación política, estética, religiosa, etc., preferida por el adherente.

Por eso simpatiza con toda filosofía o forma cultural que limite la interpretación mesiánica del universo y tienda a definir la personalidad humana en términos de libertad. De ahí que el Novecentismo negativamente es una reacción contra el positivismo, en lo que éste tiene de materialismo vergonzante, y contra toda especulación inmune de espíritu gnoseológico y axiológico. Desde el punto de vista afirmativo, el Novecentismo al proclamar la realidad y hegemonía de la personalidad humana, es una presunción vehemente de idealismo formado en espíritu más que en letra dogmática.

Para poder completar el manifiesto, en consonancia con las discusiones que se dieron en la elaboración del mismo, destacamos el siguiente párrafo. citado en los artículos señalados más arriba.

Novecentismo quiere ser suerte de nombre o seña de la actitud mental de unos cuantos hombres de hoy –nuevos y del Novecientos- a quienes no conforma ya el catón espiritual vigente. [...] Afectos, sin embargo, a nuevas maneras de pensamiento y con nuevos matices de sensibilidad, reputan insuficiente la explicación positivista y aspiran a columbrar horizonte mental más amplio que sea a un tiempo mismo crítica y superación.

Buenos Aires. En ese momento, de la mano de Rodolfo Rivarola entra en contacto con la filosofía de Kant que le hace abandonar el positivismo. Entre 1916 y 1930 fue Decano de la citada Facultad.

Según Beorlegui (2010) Korn considera que la rehabilitación de la persona humana era el rasgo más significativo de la filosofía del momento. De tal forma que el conjunto de la filosofía está configurada por la Ciencia (orientada y en referencia a los hechos), la Axiología (orientada al mundo de los valores) y la Metafísica (orientada a lo que trasciende la experiencia posible). En su última esencia el concepto de filosofía se refiere a algo que no existe, a un impulso y un anhelo que se encarna en personas y escuelas. Será la experiencia la resuelva la tensión entre intuición y concepto. De esta forma se salta el mito y, con ese salto, a todo lo religioso.

Por otro lado, Caturelli en su *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000* dirá que Francisco Romero refiere de Korn que difícilmente habrá en la América de nuestro idioma alguien que haya proyectado su atención sobre el pasado filosófico con una comprensión más profunda, con inteligencia más amplia y perspicaz (Caturelli, 2001: 574).

Sobre Rodolfo Rivarola nos dice Beorlegui que fue el introductor del kantismo en Argentina, profesor en la Universidad de Buenos Aires e iniciador de las cátedras de Ética y Metafísica. Rechazó tanto la escolástica como el positivismo, aunque no dejó de ser un entusiasta de las ciencias (Beorlegui, 2010: 392). Vemos también rasgos que le acercan a Morente si tenemos en cuenta tanto la cercanía ideológica a Kant que tienen ambos como el ejercicio de la cátedra de Ética.

- **La generación de 1915 – 1916**

Argentina tuvo positivistas de renombre en el s. XIX, como el caso de Sarmiento o Alberdi. La generación del 15-16 tendrá en Korn y Alberini a sus máximos exponentes. Al

primero lo acabamos de estudiar y el segundo será analizado más adelante en su relación con Morente. A pesar de lo dicho, no significa que sean influyentes en el resto de Latinoamérica al mismo nivel que el uruguayo Rodó o los mejicanos Caso y Vasconcelos.

El aspecto realmente significativo en estos años es la visita de Ortega y Gasset en 1916. El positivismo sigue vigente y políticos como Yrigoyen aparecen con un estilo que es reflejo del cambio económico en el país, ayudan al sostenimiento el progreso y desarrollan el proyecto de nación de la generación de 1880. Esto hace que Argentina tenga una prosperidad inigualable en todo el continente.

En ese afán de potenciar la propia identidad aparece un trasfondo de actuación que lleva a la separación de todo lo que parezca español alimentado por los ideales de Sarmiento y Alberdi, así como de erradicación de la cultura indígena y autóctona. Recordemos que el Rio de la Plata es la región de América latina con menor presencia indígena en la actualidad y este hecho es fruto de la masacre realizada en el s. XIX. Solo quedan algunos pequeños restos en el norte de Argentina (zona del Chaco o Santiago de Estero) que no se pueden comparar ni de lejos con la cultura indígena guaraní, nivaclé o manjuí del país vecino Paraguay, por citar el caso más cercano.

A principios del s. XX, hay un nuevo colonialismo practicado por las oligarquías terratenientes que, orientadas por empresas europeas (inglesas, alemanas o francesas), se enriquecen. Frente a eso, una gran masa de inmigrantes aterriza en Argentina tras la Gran Guerra Europea buscando un futuro mejor y buscando una riqueza prometida que no todos consiguen.

En ese contexto, aparece en Buenos Aires un desconocido Ortega y Gasset que marcará más de lo que parece en la primera impresión, el bagaje intelectual argentino. La influencia de Ortega será estudiada con detalle más adelante, pero no podemos dejar de decir

que su manera de plantear la filosofía y la influencia de España se hace presente en el mundo cultural y filosófico argentino a pesar de la tendencia de emancipación de todo lo que suene a español en el que se encontraba el país argentino (Beorlegui, 2010:405).

- **El grupo de los años 30. La generación de los “forjadores”**

Se conoce a este grupo como generación de los “forjadores”, lo hacen porque, es un grupo que busca dar un nuevo inicio a la filosofía argentina. Ven los planteamientos de Bergson, Eugenio D’Ors, Ortega o el neokantianismo alemán y quieren dar inicio a algo nuevo con el sello argentino, propio para su entorno. En esta tarea destaca el sevillano asentado en Argentina desde su infancia Francisco Romero. Nace a finales del siglo XIX y muere en la segunda mitad del XX por lo que se nos hace como uno de los personajes más influyentes en el mundo filosófico argentino en el periodo en el que Morente visita el país.

Beorlegui (2010) nos dice que Romero tiene una formación filosófica autodidacta y que tiene como referentes a Husserl, Scheler, Hartmann, Dilthey, Croce y Bergson; pero serán Alejandro Korn y Ortega quienes marquen de forma clara su pensamiento. A partir de 1931 inicia como profesor de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires. Entre 1936 y 1946, fue también profesor de Lógica y de Filosofía contemporánea en la Universidad de La Plata. En 1946 dejó la Universidad, y tras la caída del peronismo, en 1956, volvió a su cátedra universitaria en Buenos Aires. Desde 1937 hasta su muerte, dirigió la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada (Buenos Aires), y fue el organizador de la cátedra de filosofía del Colegio Libre de Estudios Superiores. Tuvo ocasión de viajar a Europa, y tras regresar murió en Buenos Aires en 1962.

Es necesario tener presente la relación entre Romero y Ortega. Tras su primer contacto personal en Buenos Aires en 1928, ambos descubren la filosofía de Dilthey,

mantienen una relación continuada por carta, Romero analiza *La rebelión de las masas* con el título *Al margen de La rebelión de las masas*. Desde nuestro punto de vista, Romero considera el texto de Ortega como un libro excepcional destinado a los españoles y con una vasta repercusión europea. Sin quitar ese valor, considera que para América Latina y Argentina ese valor es diferente debido a que la lucha de las masas no es un fenómeno nuevo sino una constante histórica que se extiende desde los inicios del movimiento descolonizador que se desarrolla a principios del s. XIX. Uno de los aspectos que difiere en la perspectiva de Ortega aparece reflejado en el siguiente escrito “Creo que se puede adoptar un punto de vista distinto, y ver en la rebelión dos momentos diferentes: el de la invasión de las masas y el del fracaso de las minorías; fracaso que, como he dicho, me explico por la vigencia de la asociación mando-goce como cosas idénticas o correlativas. Es por lo menos discutible que las minorías hayan obrado hasta hoy en representación efectiva y como por delegación de las mayorías. Precisamente por esa ausencia de las mayorías de los lugares donde fuera visible como masa, como aglomeración, era posible una supuesta delegación que resultaba imaginaria” (Romero, 1931:202).

Para Romero el problema principal se encuentra en la mala gestión de las clases dirigentes. Esas clases siempre han tenido y tendrán influencia en el resto de la sociedad por lo que la rebelión surge por la desfachatez de su gobierno y corrupción.

Romero coincide con el filósofo madrileño en la orientación liberal de la sociedad, aunque veía que en realidad el liberalismo era más bien un ideal nunca alcanzado antes que una realidad presente. Para que el liberalismo fuera auténtico tenía que conllevar altos ingredientes de justicia social, aspectos que se hallan ausentes en el libro de Ortega. Esta tarea de insuflar en el liberalismo los ideales de la justicia social es la que, según Romero, debe de ser el objetivo de las élites gobernantes (Beorlegui, 2010: 542).

Romero no niega la capacidad del español para poder filosofar sino que es el contexto cultural e histórico el que ha hecho difícil el desarrollo de la filosofía, ya que el español se tiene que ceñir a aspectos más inmediatos y deja de lado otros aspectos más trascendentales. Ideas similares fueron expresadas por Morente en *La filosofía en España* (García Morente, 1996, I, 2: 415) Además añade, como contrapunto que no se puede, negar la genialidad especulativa a una raza que ha dado, para no nombrar sino los más recientes, hombres como Ortega y Santayana, como varios de los que abandonaron España a consecuencia de la Guerra Civil, como dos o tres de los que ahora residen en España en circunstancias que valen por un destierro (Beorlegui, 2010: 543).

Beorlegui nos dice que explicitando lo que entiende Romero por normalidad filosófica, es considerado como «el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura». Romero ve que cada vez hay más personas que se dedican profesionalmente a la filosofía y se relacionan y dialogan más entre ellos, lo que estaba generando un clima filosófico, una opinión pública especializada, y eso estaba actuando como estímulo y como represión, como impulso y como freno. Con ello quiere insistir Romero en que hay que evitar la precipitación de quienes piensan que la distancia respecto al nivel filosófico europeo ya está superada y se puede empezar ya en Iberoamérica a filosofar con originalidad. Romero pensaba que no había que precipitarse, puesto que todavía quedaban muchas etapas que recorrerse antes que lanzarse a un filosofar creativo y original. Romero insistirá en seguir manteniendo la referencia a la filosofía europea, pero de un modo diferente y más maduro a como lo hacían las generaciones anteriores.

En resumen, los esfuerzos de Francisco Romero de conseguir una normalización de la filosofía en Hispanoamérica no están desprovistos de una gran ambigüedad. Trabajó como

pocos en elevar el nivel filosófico en toda la América hispana, pero el ideal filosófico que parece tenía presente estaba lastrado de un concepto demasiado europeizante de filosofar y excesivamente despegado de la fidelidad a la propia circunstancia que tiene que tener toda filosofía. De hecho, frente a quienes puedan interpretar que, para ser fieles a la filosofía, se ha de liberar ésta de los contaminantes sesgos sociopolíticos, otro modo de entender el ejercicio de filosofar bien puede defender lo contrario: no hay auténtico filosofar sin esa fidelidad a la propia circunstancia sociopolítica (Beorlegui, 2010: 548).

b. La influencia de Ortega y Gasset en Argentina

Argentina en los años 30 está atravesando un periodo de gran prosperidad económica y en los círculos intelectuales bonaerenses discuten sobre el problema de la identidad nacional teniendo en cuenta tres factores: la consolidación de Argentina como país, la masacre a la población indígena y la influencia de la inmigración recibida a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Pese a este diálogo, la economía lleva un ritmo más rápido que la reflexión sobre la cultura. El contraste entre la capital y la población rural es muy grande y, mientras Buenos Aires compite con otras capitales europeas con el metro, las grandes avenidas y los edificios señoriales, los habitantes del campo no llegan a los mínimos esenciales para una vida digna.

Ortega y Gasset visita Argentina en tres ocasiones (1916, 1928 y 1939), la relación con el país se puede calificar de agridulce ya que tuvo momentos de cercanía y reconocimiento mutuo, momentos de crítica también por ambos lados que terminaron en una ruptura del vínculo entre ambos. A pesar de eso, se puede decir con el periodista Mariano

Grondona que Ortega supo penetrar en el alma argentina de una forma absolutamente magistral (Grondona, 2005)

En su primera llegada, José Ingenieros y la revista dirigida por él (*Revista de Filosofía*), hace reconocer a Ortega el peso que en ese momento tenía el positivismo y provoca sus críticas gracias a la influencia de los argumentos neokantianos y de la Fenomenología alemana.

El primer escrito que Ortega nos ofrece sobre su manera de entender la vida en Argentina nos lo encontramos en *La pampa...promesas* (Ortega y Gasset, 1929). Hacemos un extracto de algunas ideas básicas del escrito. Acaso lo esencial de la vida argentina es eso – ser promesa. Tiene el don de poblarnos el espíritu de promesas, reverbera en esperanzas como un campo de mica en reflejos innumerables. El que llega a esta costa ve ante todo lo de después – la fortuna si es homo oeconomicus, el amor logrado si es sentimental, la situación si es ambicioso. La Pampa promete, promete, promete... Hace desde el horizonte inagotable ademanes de abundancia y concesión. Todo vive aquí de lejanías y desde lejanías. Casi nadie está donde está, sino por delante de sí mismo, muy adelante en el horizonte de sí mismo y desde allí gobierna y ejecuta su vida de aquí, la real, presente y efectiva. (...) Pero estas promesas de la Pampa tan generosas, tan espontáneas, muchas veces no se cumplen. (...) Las derrotas en América deben ser más atroces que en ninguna parte. Queda el hombre de pronto mutilado, en seco, sin explicaciones, sin cuidados en la herida.(...) En rigor, el alma criolla está llena de promesas heridas, sufre radicalmente de un divino descontento – ya lo dije en 1916-, siente dolor en miembros que le faltan y que, sin embargo, no ha tenido nunca.(...) Pero si se me entiende con fino oído, yo diría que el criollo no asiste a su vida efectiva, sino que se la ha pasado fuera de sí, instalado en otra, en la vida prometida. Por eso, cuando al

llegar a la vejez mira atrás, no encuentra su ida, que no ha pasado por él, a la que no ha atendido y halla solo la huella dolorida y romántica de una existencia que no existió. Encuentra, pues, en rigor, el vacío, el hueco de su propia vida (...) Y una de las cosas menos frecuentes en la Argentina es hallar alguien que tenga puesta su vida primariamente a vivirla y sólo secundariamente a esta o la otra meta parcial dentro de la vida. De esta peculiaridad, que enunciada así tiene un aspecto abstruso, se derivan no pocos rasgos del alma argentina, por lo menos lo que más extrañan al transeúnte europeo (Ortega y Gasset, 1929, 48).

No nos extraña, tras la lectura de este texto, que él mismo haya tenido detractores y seguidores dentro del campo filosófico. Podemos decir que el alma argentina para él es un "...pero todavía no", un alma que no mira el presente sino el futuro que en ese mirar el futuro lo que busca es el anhelo del cumplimiento de una promesa, pero no busca un hecho. Deducimos entonces que, de un deseo se pasa a otro, de una promesa a otra y de ahí el vacío, el hueco de su propia vida.

Resulta llamativo que una persona que pasa por Argentina sin fijar su residencia allí de forma permanente sea capaz de formular esas afirmaciones. Es cierto que, en principio, esos escritos forman parte de sus "intimidades", pero no deja de ser menos cierto que fueron conocidos, difundidos y debatidos entre sus contemporáneos.

El análisis de esta forma de ser y de vivir aplicado al campo filosófico nos puede llevar a pensar sobre la posibilidad del ser filosófico de un alma que nunca está viviendo el presente sino pendiente y tendiendo hacia el futuro.

Nos puede ayudar en este propósito el analizar las palabras que el propio Ortega escribe en su *Carta a un joven argentino que estudia filosofía* (Ortega y Gasset, 1924) cuando dice: Me ha complacido mucho su carta, amigo mío. Encuentro en ella algo que es hoy insólito encontrar en un joven, y especialmente en un joven argentino. Pregunta usted algunas

cosas, es decir, admite usted la posibilidad de que las ignora. Ese poro de ignorancia que deja usted abierto en el área pulimentada de su espíritu le salvará. Por él se infiltrará un supremo conocimiento. Créame: no hay nada más fecundo que la ignorancia consciente de sí misma. (...) La impresión que una generación nueva produce sólo es por completo favorable cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza. La juventud argentina que conozco me inspira - ¿por qué no decirlo? - más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada en el mundo si no se reúne esta pareja de calidades: fuerza y disciplina. La nueva generación goza de una espléndida dosis de fuerza vital, condición primera de toda empresa histórica; por eso espero de ella. Pero a la vez sospecho que carece por completo de disciplina interna –sin la cual la fuerza se desagrega y volatiliza; por eso desconfío de ella. No basta curiosidad para ir a las cosas; hace falta rigor mental para hacerse dueño de ellas. (...) En las revistas y libros jóvenes que me llegan de la Argentina encuentro –respetando algunas excepciones- demasiado énfasis y poca precisión. ¿Cómo confiar en gente enfática? Nada urge tanto en Sudamérica como una general estrangulación del énfasis. Hay que ir a las cosas, hay que ir a las cosas, sin más. (...) Son ustedes más sensibles que precisos y, mientras esto no varíe, dependerán ustedes íntegramente de Europa en el orden intelectual. Porque, al ser sensibles, toda idea graciosa y fértil que se produzca en Europa conmoverá, quiera o no, el fino receptor que es su organismo; pero al querer reaccionar frente a la idea recibida –juzgarla, refutarla, valorarla y oponerle otra- encontrarán ustedes dentro de sí esa impresión, esa vaguedad – llamémoslo por su nombre-, esa falta de criterio certero, firme, seguro de sí mismo que sólo se obtiene mediante rigurosas disciplinas (...) Esto significaría que la nueva generación necesita completar sus magníficas potencias con una rigurosa disciplina interior. Yo quisiera ver en esos grupos de jóvenes la severa exigencia de ella. Pero acontece que veo todo lo contrario: un apresurado afán por reformar el Universo, la Sociedad, el Estado, la Universidad, todo lo de fuera, sin previa reforma y construcción de la intimidad. En este

punto no pactaré jamás con ustedes y me hallarán irreductible. Todo el que incita a los jóvenes para que abandonen el sublime deporte cósmico que es la juventud y salgan de ella a ocuparse en las cosas llamadas “serias” –política, reforma del mundo- es, deliberada o indeliberadamente, dañino. Porque esas cosas serán todo lo “serias” que se quiera, pero cede a un puro prejuicio quien cree, sin más, que lo “serio” es lo importante y esencial. La política, la reforma de ese vago almacén formal que llaman el Estado, son, en todo caso, consecuencias de otras actividades previas verdaderamente creadoras. Y lo mismo digo de la riqueza. La riqueza sólida y estable es, a la postre, emanación de almas enérgicas y mentes claras. Pero esa energía y esa claridad sólo se adquieren en puros ejercicios deportivos, de aspecto superfluo (...) En lugar de invitar al joven a hazañas patéticas, de falsa gesticulación solemne, yo le diría: “Amigo mío: ciencia, arte, moral inclusive, no son cosas “serias”, graves, sacerdotales. Se trata meramente de un juego. Pero, así como la acción que no nos es dado eludir puede, sin desdoro, ser mal ejecutada, ya que nos viene impuesta, el juego exige que se juegue lo mejor posible. Precisamente su falta de “seriedad” hacia fuera –su falta de forzosidad- le dota espontáneamente de una rigurosa “seriedad” interna. ¡Dígame usted si cabe pensar que el cálculo infinitesimal hubiera podido inventarse en “serio” y por obligación, por necesidad opresora y a hora fija! Pues bien, joven amigo mío: usted juega mal, no sabe jugar y tiene que aprender.” (...) Yo espero mucho de la juventud intelectual argentina, pero sólo confiaré en ella cuando la encuentre resuelta a cultivar muy en serio el gran deporte de la precisión mental... (Ortega y Gasset, 1924)

El texto no deja lugar a dudas sobre la opinión de Ortega en cuanto al alma argentina, habla de su falta de seriedad, de su falta de rigor, la acusa de imprecisa y de ser demasiado amiga de lo superfluo y lo puramente sentimental. Por lo que vemos visto en La pampa...promesas esa opinión no se modifica con el tiempo.

Con esta opinión resulta difícil ver a un Ortega en Argentina queriendo llevar a este país la experiencia de la Escuela de Madrid. Esto nos lleva a pensar que, si bien en muchos ámbitos Ortega es considerado una especie de líder espiritual del pensamiento latinoamericano no creemos que en Argentina ese liderazgo se tradujera en un ámbito docente. Quizá el filósofo madrileño es demasiado castellano y poco latino, quizá se presente como alguien muy racional e hijo del rigor y del esfuerzo y no sea capaz de apreciar los valores filosóficos que efectivamente tiene el pueblo argentino y latinoamericano en general. Queremos decir que la influencia no surge en la relación maestro-discípulo o en el ámbito universitario profesor-alumno, sino más bien en el campo de la crítica, la reflexión y el cuestionamiento a la filosofía del momento en Argentina.

Es innegable la gran influencia que el pensamiento de Ortega tuvo en los intelectuales argentinos a partir de su primera visita en 1916. Se podía criticar a Ortega, pero no se lo podía ignorar. Sus palabras acerca de la idiosincrasia del pueblo argentino despertaron agudas críticas en el momento en que fueron escritas y provocaron en general airadas respuestas. Hubo poca autocrítica y mucho “narcisismo”. La posición neutral durante su última visita le valió la marginación de los grupos liberales y las sospechas del gobierno conservador, lo que hicieron que las cátedras universitarias argentinas se privaran de un maestro de la envergadura de Ortega y que él se encontrara desmoralizado y falto de recursos económicos. Tampoco logró seguir en Argentina con su labor editorial, al no poder entenderse con Espasa-Calpe ni con Victoria Ocampo y la Editorial Sur.

Tras de su muerte, cuando las pasiones se aquietaron, comenzó el reconocimiento, como el de Romero (1960), acuñando la expresión de la “jefatura espiritual” de Ortega.

Podemos concluir diciendo que los argentinos, al comienzo del siglo XXI, en vista de nuestras circunstancias, tenemos todavía mucho que aprender de José Ortega y Gasset³⁴.

Ya vimos antes que Korn y Alberini, marcan según Beorlegui (2010) este periodo intelectual en Argentina y que ellos sí reciben las ideas de Ortega, no tanto en sus dimensiones sobre su manera de entender al pueblo argentino como en su actitud anti-positivista. Eran las dos figuras más destacadas en la filosofía argentina en ese momento y serán ellos los que retomen la esencia del pensamiento orteguiano. Alberini llamará a Morente, entre otras cosas, por la cercanía que tiene con Ortega en ese momento y por la influencia orteguiana en la Escuela de Madrid y en la organización de la Facultad de Filosofía y Letras.

c. Los exiliados republicanos españoles

El marco de referencia cronológico de nuestro estudio nos lleva a mencionar a los exiliados republicanos españoles. De alguna manera, podríamos considerar a Morente como uno de ellos cuando marcha a París o cuando se incorpora a Tucumán, aunque pronto perderá esa categoría si tenemos en cuenta que regresa a España y que se posiciona ideológicamente cerca del franquismo.

La importancia de los exiliados españoles radica en dos ejes: el primero como elemento de continuidad de la generación del 27 y el segundo en el campo de la cultura latinoamericana que se enriquece con las aportaciones que ellos hacen en su trabajo como profesores, escritores, pensadores, poetas, pintores, etc.

³⁴ Añadimos que la postura de Ortega no fue simplemente de crítica ya que intentó animar a que se pudieran cubrir las lagunas que él detectaba. De ahí que aunque no estuviera presente en Argentina sus escritos generaban reflexión y controversia. Autores como Roberto F. Giusti (en la revista *Nosotros*), Manuel Gálvez (en el suplemento del diario *La Nación*), Emilio Coni, Raúl Scalabrini Ortiz (en su libro *El hombre que está solo y espera*), Ernesto Giraldez, Lucas Maldonado, Juan Álvarez (en el diario *La Prensa*) y Tina Spangerberg (del diario *La Razón*) critican a Ortega. Otros como Ezequiel Martínez Estrada en su *Radiografía de la pampa* (1933) o Eduardo Mallea con *Historia de la una pasión argentina* (1937) acogen lo esencial de Ortega para hacer una reflexión propia.

En el campo de la filosofía es un grupo relacionado con Ortega, que formaban parte de ese periodo conocido como “Edad de Plata” o “segunda edad de oro” de la cultura española. Muchos de ellos formaban parte de la Escuela de Madrid, otros de la de Barcelona, algunos habían participado en el Crucero por el Mediterráneo y habían tenido a Ortega, Morente, Gaos o Zubiri como profesores o compañeros.

Hay dos lugares que nos sirven de referencia para hablar de ese exilio: México y Argentina por las personas que marcharon a esos países y su relación con la citada escuela madrileña. En el primer país, con nombres como José Gaos, Joaquín Xirau, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol, Roura Parella, Wenceslao Roces o Manuel Granell. En Argentina se asentarían personas influyentes del gobierno republicano y también personalidades como Francisco Ayala o Luis Farré.

Las aportaciones filosóficas estarán todas mayormente, en un primer momento, relacionadas con el raciovitalismo, pero estos pensamientos irán evolucionando hasta llegar a mediados de los años 60 y los 70 a ideas relacionadas con el concepto “liberación” con diferentes corrientes como la “filosofía de la liberación” o la “teología de la liberación”.

El principal trabajo que hacen estas personas exiliadas en todo el suelo latinoamericano se mueve en la labor magisterial en diferentes universidades, así como el trabajo que realizan con sus escritos y publicaciones. Muchos de ellos tuvieron su mirada puesta en España pensando en un regreso que solo fue posible tras la muerte del dictador Francisco Franco, otros ya se asentaron definitivamente en sus universidades latinoamericanas y no regresaron a suelo español con la llegada de la democracia salvo para visitas esporádicas. Analizamos a continuación la figura de algunos de esos filósofos en el exilio.

d. José Gaos.

De los dos ejes territoriales que acabamos de señalar (México y Argentina) ponemos nuestra mirada en José Gaos, en lo que se refiere al país azteca. Vemos en él siguiendo a Beorlegui (2010) al filósofo que, desde la orientación orteguiana, se enfrenta al problema de la identidad latinoamericana desde su propia perspectiva.

Gaos fue primero estudiante de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid y después profesor de la misma junto al ya mencionado Ortega, Morente o Zubiri (que fue su director de tesis). En 1936 sería nombrado Rector de la Universidad Central como sucesor de Fernando de los Rios. En ese mismo año, Morente será destituido como Decano de la Facultad de Filosofía tomando el relevo Julián Besteiro. José Gaos entabla un diálogo filosófico no exento de controversias con Ortega al calificarlo como filósofo culturalista, asistemático y antimetafísico en una conferencia dada en la Universidad Central en 1935, con el consiguiente descontento del maestro (Beorlegui, 2010: 517).

Posteriormente pasará a Valencia junto con el Gobierno Republicano y de ahí a México, donde llegó en 1938, invitado por Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas para integrarse en la Casa de España en México, institución que más tarde se denominará Colegio de México. Posteriormente también se integrará como profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En ese contexto latinoamericano Gaos se encuentra a sí mismo, y abre su pensamiento más allá de Ortega o Dilthey a posturas cercanas al individualismo y al personalismo, aunque apoyados de fondo por restos de historicismo y raciovitalismo.

Coincide en ese momento con figuras como Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, y otros intelectuales de renombre como Eduardo García Máynez, Alfonso Caso (antropólogo), Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas y Silvio Zavala (historiador). Figuras

clave del pensamiento mejicano como Leopoldo Zea y el grupo Hiperión no se entenderían sin el influjo de Gaos.

Gaos introduce en México a autores como Heidegger y otros filósofos alemanes, promueve la traducción de los grandes clásicos de la filosofía universal al castellano. Su pensamiento le lleva a una posición de relativismo filosófico cuando concluye que ningún pensador ni sistema filosófico es verdadero del todo, y todos lo son en parte, porque cada uno aporta su peculiar perspectiva. Llevado a su extremo este pensamiento derivará en Gaos al final de su vida en la afirmación que solo podrá comprender un sistema filosófico el creador del mismo. “De ahí que cada filósofo esté reconfigurando su pensamiento en función de los cambios que experimentan su tiempo y sus circunstancias” (Beorlegui, 2010:522).

Por otra parte, nunca dejará de lado su vertiente pedagógica como podemos observar en su *Antología filosófica. La filosofía griega* (Gaos, 1949) donde, además de traducir algunos textos fundamentales de la filosofía griega, añade una serie de notas a cada uno para que se pueda comprender cada texto con la mayor profundidad posible.

El Colegio de México y su Centro de Estudios Sociales tuvo a Gaos como profesor e hicieron un Seminario Colectivo sobre La América Latina en el año 1943. En el mismo, Gaos, en la segunda sesión el 13 de abril, pronuncia un discurso titulado *El pensamiento hispanoamericano* (Gaos, 1943) en él hace un recorrido la historia del pensamiento filosófico del continente y habla de dos etapas en ese pensamiento, la colonial y la edad del pensamiento de la independencia. Contrapone esa independencia latinoamericana con la decadencia en España. En ese recorrido histórico, en el periodo que nos interesa de la filosofía argentina también hace su aportación.

Señala en dichas jornadas que en el presente siglo entra ampliamente la vida o cae cuando menos la parte más importante de la obra de los pensadores siguientes. Rodó y los

que se pueden llamar rodoístas de todos los países, Deustua y su escuela, Sierra, Chávez, Vasconcelos, Caso, Varona, Ingenieros, Korn, Vaz Ferreira. La distribución de vida y otra de unos y otros entre los siglos pasados y el presente no es meramente cronológica. Es propiamente ideológica y, cabalmente, histórica. Los últimos se informan de la filosofía europea que supera el positivismo, principalmente la de Bergson, o se forman en ella, la importan, más o menos adaptada, de nuevo, y ellos mismos la superan pronto. Los últimos son los de la generación que ha llegado hace poco a la madurez o incluso no está más que a punto de llegar a ella. La generación de los argentinos Alberini, Romero y su escuela, Vassallo, Astrada; de los mexicanos Ramos y los discípulos de Caso, los dos grupos más importantes, no únicos. Esta generación continúa la obra de la anterior (Gaos, 1943: 17).

Acabamos de ver cómo Gaos vuelve la mirada a una serie de autores del panorama argentino, los ya mencionados Alberini y Romero y otros como Ángel Vassallo o Astrada .

Nos cuenta Beorlegui (2010) que, a pesar del interés intrínseco de la obra filosófica de Gaos, todos los comentaristas parecen coincidir en considerar más importante y decisiva que su obra en sí (los comentaristas no dudan en considerarla «falta de originalidad») para la historia de la filosofía mexicana e hispanoamericana el impulso investigador que dejó en un nutrido e importante grupo de discípulos. Zea, el más significativo de ellos, no duda en considerar a su maestro un importante eslabón en el desarrollo del pensamiento iberoamericano. Rossi lo considera «la personalidad clave de la vida filosófica mexicana» en la década de los cuarenta. Y L. Villoro le atribuye el mérito de constituir el primer paso en México «hacia el tratamiento profesional de la filosofía. “Por todas estas razones, no es nada exagerada la apreciación de algunos de sus discípulos de considerar a José Gaos como uno de

los autores clave en la historia del pensamiento mexicano e hispanoamericano” (Beorlegui, 2010: 528).

No pretendemos aclarar la controversia señalada ni el papel de Gaos en la filosofía. Lo que sí destacamos en su relación con el ser y el hacer de García Morente su entrega en la docencia, la conexión (y desconexión) con Ortega y Gasset; su preocupación por crear entornos donde se pueda crear escuela de pensamiento e incluso sus papeles diferentes pero consecutivos y (de alguna manera) enfrentados en la Universidad Central de Madrid. Además, destacan ambos en la puesta en valor de Alberini como referente de la filosofía argentina.

e. Luis Farré

Nos detenemos ahora en Luis Farré, este filósofo argentino de origen español cursó estudios de Filosofía y Teología llegando al doctorado por la Universidad de Córdoba en 1944 con la tesis *Teoría de los valores y filosofía antigua*, dirigida por Rodolfo Mondolfo. Entre 1948 y 1956 es profesor de Historia de la Filosofía Antigua y Estética, en la Universidad de Tucumán y entre 1957 y 1974 Historia de la Filosofía Antigua y Medieval y Antropología Filosófica en la Universidad Nacional de La Plata. Junto a su actividad docente como filósofo, en calidad de teólogo dió clases e investiga en el Instituto Superior de Estudios Teológicos en Buenos Aires, donde reside.

Entre sus numerosas obras impresas³⁵, nos interesa de manera especial *Cincuenta años de filosofía en Argentina* (Farré, 1958) ya que nos da una visión de la época que estamos

³⁵ Cabe recordar las tituladas *Estética* (1950); *Espíritu de la filosofía inglesa* (1952); *Vida y pensamiento de Jorge Santayana* (1953); *Cincuenta años de filosofía en Argentina* (1957); *Teoría de los valores y filosofía antigua* (1957); *Filosofía cristiana, patristica y medieval* (1960); *Tomás de Aquino y el neoplatonismo* (1966); *Las categorías estéticas* (1967); y *Antropología filosófica. El hombre y sus problemas* (1967).

estudiando, así como los artículos *La filosofía en la Argentina* (Farré, 1953b) y *La filosofía en el Río de la Plata* (Farré, 1953a).

Frente a unos inicios del siglo XX donde la filosofía argentina se movía desde el quehacer espontáneo, se imponen una reflexión más sistemática sobre la misma. Farré pretende esa labor cuando enseña en Tucumán.

Al positivismo, que impregna los comienzos del siglo XX, poco profundo, negador de la metafísica y por ende del auténtico filosofar, lo considera como un momento necesario en la evolución del pensamiento occidental. Representaría el orgullo de la razón y la petulancia del hombre que se contenta con los avances científicos y tecnológicos, como si su vida no apuntara más que a la conquista de bienes y placeres terrenos. Nuestro país estaba, en aquellos momentos, en circunstancias adecuadas para que aquellas ideas tuvieran eco, el positivismo enseñó a los argentinos la abundancia de dones y de posibles realizaciones que se agitaban en la corteza de la patria. Siguiendo la obra *El pensamiento del Doctor Luis Farre* de Angélica Gabrielides de Luna de la Universidad de Cuyo (Argentina) resume esta idea citando al propio doctor: “La argentinidad quedaría sintetizada en esta sentencia: una libertad, que es energía sabiamente administrada, regulada por la ética, seleccionadora de valores, con miras a estructurar una cultura propia” (de Luna, 2014: 189).

El prólogo de *Cincuenta años de filosofía en Argentina* viene firmado por Alberini, que ha sido, al fin y al cabo, el protagonista y espectador de esa etapa y señala, entre otras cosas la dificultad que acarrea la historiación filosófica en Latinoamérica ya que ante la falta de tradición lo que surge en un primer momento es un simple traspaso de los temas europeos para pasar a otro momento de inquietud profunda y original.

Por su parte Farré pretende ser imparcial, independiente y tolerante con el objetivo de comprender el desenvolvimiento filosófico del país. Estudia en su libro el positivismo crítico

de Rodolfo Rivarola o el epicureísmo de Baires, pone en paralelo el dogmatismo religioso de otros tiempos con el del positivismo y agradece la libertad creadora de Korn. Valora de forma concreta el aporte de Alberini diciendo de él que es sumamente valioso al conciliar pensamiento europeo, crítica y meditación, llegando a decir con Gaos que Alberini da más de lo que el propio título de sus obras promete. Como filósofo superador del positivismo estudia a Alberto Rougés y otros pensadores.

Analiza la filosofía de ese momento (años 50) y la católica caracterizando al escolasticismo argentino a través de algunos de sus representantes: Nimio de Anquín, Castellani, Derisi y otros. Dedicar un apartado a la actividad filosófica de la Compañía de Jesús por la seriedad y amplitud de sus investigaciones.

Finalmente, Farré pretende definir de forma abstracta “la argentinidad” y lo hace como búsqueda de la libertad, antropocentrismo, inmadurez metafísica y la preocupación ética. No podemos evitar recordar las opiniones de Ortega en su visita a Argentina y ver en este intento de Farré una nueva respuesta descontextualizada a la polémica que generaron las palabras del filósofo madrileño.

Señalamos que las conclusiones que obtiene Farré son muy prematuras ya que analiza desde el punto de vista de la “Historia de la Filosofía” corrientes y hechos que resultan para él muy recientes en el tiempo. En nuestra perspectiva de inicios del s. XXI sí podemos ver lo acertado de esas conclusiones y cómo en la definición de “la argentinidad” ha optado por una serie de rasgos que pueden ser de hecho, aplicables al espíritu argentino. Quizá falte el aspecto del sentimiento, tan vivo y efectivo en el pueblo latinoamericano y que suele ser un elemento que determina su comportamiento más allá, a veces, de uso sereno de la razón. El pueblo argentino, a pesar de ser uno de los más europeizados de la región no está exento del mismo como rasgo característico.

f. Coriolano Alberini

Para poder entender lo que pretendía el profesor Alberini al llamar a García Morente para la Universidad de Tucumán, es necesario conocer algunos datos de su biografía, así como la filosofía que enseñaba y hacía. No olvidemos que el panorama filosófico argentino está en un proceso de modernización y tiene a este profesor como una de sus figuras más relevantes. Es probable que si Alberini hubiera intuido el cambio que se había dado en Morente tras el “hecho extraordinario” no hubiera contado con él, pero ya sabemos que lo mantuvo en secreto a su familia y a los más íntimos amigos hasta que decidió ingresar en el Seminario de Madrid.

Es el filósofo más representativo de la primera mitad del s. XX en Argentina. Su labor no se enmarca solamente en la generación de 1915 y 1916 como lo sitúa en su libro Beorlegui (2010) sino que su influencia, como ya hemos visto, va más allá de esa etapa y marca a la generación de los forjadores al menos hasta mediados del s. XX. Él es quien determina el ritmo de asimilación de la influencia de Ortega, además de trabajar en el campo universitario.

Es el responsable de llevar al profesor Manuel García Morente a la Universidad de Tucumán. Alberini tenía un plan marcado en el que quiere forjar nuevo estilo de enseñanza alejado de los influjos europeos, pero aprendiendo de ellos. En esa tensión por asimilar una identidad argentina y latinoamericana en constante revisión del positivismo.

Caturelli en su obra *Historia de la filosofía en la Argentina* (Caturelli, 2001) cuando nos habla de Alberini nos habla de su vinculación a la Facultad de Filosofía de Buenos Aires, como alumno y como profesor y nos dice que no escribió libros sino ensayos y artículos a excepción de *La filosofía alemana en Argentina, conjunto de conferencias en Alemania* y otros que se conservan gracias a la edición de Diego F. Pró (Beorlegui, 2010:445).

Nos cuenta Beorlegui (2010) que su primer ensayo titulado *Amoralismo subjetivo* (Alberini, 1908) lo escribió antes de su graduación en filosofía. A partir de ese momento se involucra en la enseñanza hasta 1946. Desde 1920 ocupa la cátedra de Introducción a la Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y se vincula al gobierno de la Facultad. Fue Decano en tres períodos y Vice-Rector. Además, imparte Gnoseología y Metafísica y en la Universidad de La Plata, Lógica (Beorlegui, 2010: 444). Estuvo en 1926 en Italia visitando a Croce y Gentile, en Francia con Bergson, en España con Ortega y recibió la influencia de Dilthey, James, Driesch, Boutroux y otros más.

Afirmamos con Caturelli (2001) y Beorlegui (2010) que su labor en la universidad fue fundamental y pieza clave de la reforma intelectual en la universidad. El manifiesto novecentista es una clara referencia a su papel y a los objetivos que se perseguían en la universidad argentina en general. Ya vimos antes su importancia y cómo estos dos autores atribuyen la autoría del núcleo central del mismo a Alberini.

Junto al ensayo ya citado de 1908 mencionamos *Introducción a la axiogenia* (Alberini, 1921) que puede ser considerado su libro más original (Caturelli, 2001: 597) y *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino* (Alberini, 1981). Estas obras y el manifiesto novecentista se presentan ante nosotros como las obras eje del profesor.

El primero por ser un escrito de juventud que le abre las puertas a la docencia, el segundo por ser probablemente su obra más original y el tercero por retomar el tema clave de la etapa y querer acercarse a la forma en la que la filosofía argentina ha ido evolucionando.

Para completar la reflexión sobre la filosofía de Alberini, hay que referirse a sus comentarios sobre la filosofía argentina de sus *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Lo mismo que en el caso de Korn, tampoco Alberini sigue un

proceso de seguimiento escrupuloso de las fuentes históricas, sino interpretaciones generales del desarrollo de las ideas filosóficas.

Considera Alberini que no existe una filosofía argentina, pero sí “una manera argentina de sentir los valores fundamentales del espíritu humano” (Beorlegui, 2010: 449) y considera necesaria en el ámbito argentino una cultura filosófica que supere el positivismo y se construya sobre bases más críticas y más informadas. Con ello, considera Alberini, se podrá saludar el “advenimiento de una cultura que, sin dejar de ser argentina, tendrá envergadura comparable a la de los países europeos de mayor ilustración” (Beorlegui, 2010: 450).

Frente a estos juicios tan sensatos, se advierten en Alberini carencias serias a la hora de enjuiciar las etapas de la filosofía en la Argentina, manifestando muy poco conocimiento de lo que ocurrió antes de la independencia e incluso, en la fase posterior, Caturelli le achaca el hecho de que parece que la historia de la filosofía en Argentina equivale a la historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Caturelli, 2001: 601).

Ahora bien, a pesar de estos aspectos negativos, no cabe duda de que Alberini constituyó uno de los pensadores más valiosos del panorama argentino de comienzos de siglo, así como uno de los que más huella dejaron en el campo académico de la filosofía (Beorlegui, 2010; 450).

No nos consta el encuentro personal entre Alberini y Morente, pero no es de extrañar que pudieran coincidir en Buenos Aires en la visita que realizó en 1934. De hecho, en las ideas que acabamos de exponer sobre los matices a tener en cuenta en la filosofía argentina encontramos una serie de coincidencias con lo que Morente dijo en la conferencia pronunciada en el Club Español de Buenos Aires el 21 de octubre de ese año (García Morente, 1934c).

Alberini dice que no existe una filosofía argentina sino un modo de sentir los valores, Morente no cree que se pueda hablar en propiedad sino diciendo filosofía que se hace en España, o en Francia o en Alemania. Morente cree que empieza con Ortega una nueva etapa en la que España vuelve a estar en el mundo académico e intelectual europeo tras mucho tiempo de mediocridad y Alberini habla de una nueva cultura en Argentina que se comparará a la de países europeos más ilustrados.

Alberini parece que no aprecia o desconoce lo que ocurre en el campo de la filosofía antes de la Independencia y Morente establece unos hitos en la Edad Media que olvida a los autores del ámbito de la patristica o de la cultura musulmana, menciona a Suárez en la Edad Media, a Santa Teresa y San Juan de la Cruz en la Moderna y prácticamente sitúa en 1850 el inicio de una filosofía con Balmes, Sanz del Río y Ortega. El paralelismo (y hasta las fechas con Alberini es más que notable).

Compartimos con Caturelli (2001) la citada crítica a Alberini porque según él, decir Historia de la Filosofía Argentina y decir Historia de la Facultad de Filosofía de Buenos Aires es decir lo mismo. En el momento que pronuncia Morente la conferencia, a tenor de lo dicho, la Filosofía en España está unida intrínsecamente a la Universidad Central de Madrid y a su Facultad de Filosofía. Los derroteros de la Guerra Civil no permitieron desarrollar en “Plan Morente” en plenitud, pero los ejes de funcionamiento estaban claros para todos los contemporáneos.

En España solamente la Escuela de Barcelona aparece como una apuesta con matices diferentes y con autores que generan otro movimiento intelectual que el exilio hará coincidir en otras tierras. Ambos dejaron huella en el campo universitario de sus países, otro elemento más que les une.

Con estos puntos de coincidencia no es de extrañar que ante la salida de España de Morente y su refugio en París, Alberini pensara en él para la facultad tucumana.

En el Congreso Nacional de Filosofía tenido lugar en Mendoza en 1949, Coriolano Alberini fue Vice Presidente del comité de honor y secretario técnico del mismo. En representación de los miembros argentinos de dicho congreso (que contó con filósofos estadounidenses, españoles, italianos y de otros países) dio un discurso. En dicho Congreso se pretende sintetizar el quehacer filosófico en Argentina y analizar algunas claves para seguir profundizando los años anteriores.

En su discurso dice que este Congreso es un acontecimiento que dará prestigio a la Argentina espiritual y repasa la “historia de la filosofía” de su país. Sus palabras corroboran lo ya dicho anteriormente: idéntica la filosofía en Argentina con la Facultad de Buenos Aires y apenas si menciona algo sobre el pensamiento colonial. Los libros, por ejemplo, de Echeverría, Alberdi y Sarmiento, están informados por nobles y prácticas creencias filosóficas. Lo admirable en nuestros proceres fue la dignidad ideológica que pusieron como fundamento de sus libros de acción. Hubo, empero, manifestaciones de filosofía, tales como la obra de Lafinur, Fernández de Agüero y Diego Alcorta. Mas, en opinión de Alberini, se trataba de investigaciones rudimentarias, aunque, por cierto, merecen respeto dentro de su forma un tanto ingenua. A partir de ahí, nombra a una serie de profesores que han sido los que han creado, en su opinión, una cultura filosófica estrictamente hablando Rodolfo Rivarola, Horacio G. Pinero, José Nicolás Matienzo José Ingenieros, Alejandro Korn .

Esos profesores, en su mayoría los considera como los precursores de la enseñanza de la filosofía en esa dinámica en la que profesores y alumnos se alimentan y alientan mutuamente para una mayor vitalidad en el pensamiento. La Facultad de Filosofía de Buenos

Aires se convierta para Alberini en el fortín del spencerismo, y la Facultad de Ciencias de la Educación de La Plata del comtismo. No olvida a Ortega y Gasset.

Sigue diciendo en su discurso Albetini que en 1916 viene a Buenos Aires, por primera vez, don José Ortega y Gasset. Su singular talento filosófico, artístico y oratorio, la novedad de los temas filosóficos suscitaron un gran interés en el pequeño grupo de filósofos y en el público en general. Surgió a raíz de la gran resonancia de Ortega un movimiento de viva curiosidad hacia la filosofía alemana contemporánea. El joven filósofo español reveló a Husserl, Max Scheler y a muchos otros filósofos alemanes. Dirigió, además, un Seminario sobre Kant. Con este motivo, se le obsequió al maestro con una medalla de oro, con la efigie del filósofo alemán. Tan grande fué nuestra admiración por la personalidad y la obra de Ortega y Gasset. Triunfó a pesar de la oblicua posición de los positivistas. Tres visitas hizo: en 1916, 1928 y 1940, siendo sus cursos cada vez de más alto nivel.

Reconoce Alberini: “Todos los que nos ocupamos de filosofía en la Argentina, y en la América latina, mucho le debemos, aun aquellos que ya teníamos en 1916 nuestra formación filosófica. Su actuación fue, pues, todo un acontecimiento para la incipiente historia filosófica argentina” (Alberini, 1949: 73). Varios jóvenes inteligentes, cada vez más numerosos, adquirieron una nueva información filosófica. Algunos perfeccionaron su cultura filosófica en Europa y Norteamérica. Años después, formada su personalidad, llegaron a ser excelentes profesores, dedicados, insistimos, por completo a la enseñanza. Ocupan ahora con brillo las principales cátedras de filosofía en el país. Junto a éstos, hay otros de mérito igualmente relevante, inspirados en distintas escuelas filosóficas contemporáneas. Todos son verdaderos profesores de filosofía (Alberini, 1949: 74).

El gran ausente en ese abanico de nombres será Manuel García Morente que sí enseñó en Buenos Aires, aunque no como profesor de la Facultad. Quizá el regreso desde Tucumán a España y el cambio de mentalidad de Morente sea el causante de esto.³⁶

9. Morente en la Facultad de Filosofía de Tucumán

Una vez analizada la figura de Alberini, analizamos la situación de la Universidad de Tucumán en ese momento y veremos cómo fue recibido Morente en Argentina tanto por los sectores eclesiales como por los ámbitos intelectuales del país. También analizaremos qué fue lo que enseñó Morente en ese breve periodo de tiempo. Esto lo haremos en dos dimensiones: la docencia que impartió en el aula de la facultad tucumana y el contenido de las charlas que impartió en otros lugares de la geografía argentina y uruguaya en ese periodo de tiempo. No lo haremos tanto en la explicación de lo que él enseñó, que ya ha sido objeto de análisis en este estudio, sino en el eco que provoca en la sociedad intelectual argentina y latinoamericana.

En la obra de Amelia Tosto *¿Conoce a Herrera Figueroa?* (Tosto, 1997) encontramos unas palabras del propio Miguel Herrera Figueroa donde se presenta a la ciudad del norte argentino de la siguiente manera: como una Atenas mediterránea. Tucumán era a la sazón, una Atenas pequeña pero importantísima en este rincón de América. Habían llegado huyendo del Nazismo y del Fascismo figuras internacionales de gran relieve, no solamente en las Ciencias, también en las artes, la literatura; las disciplinas filosóficas, las ciencias de la cultura, de la naturaleza y las técnicas. Entre sus hombres se mencionan al historiador Claudio Sánchez Albornoz; a María Rosa Lida, la gran filóloga, que más tarde fue a Harvard,

³⁶ Después veremos cómo otros conferenciantes sí mencionan a Morente en sus ponencias y sobre todo, las Lecciones preliminares de Filosofía que él impartió en Tucumán.

EE.UU.; a Renato Treves, antecesor de la cátedra de Filosofía del Derecho, también Werner Goldschmidt que arribaba a enseñar Derecho Internacional Privado desde Madrid y con quien cursé mi última asignatura de la carrera, en diciembre de 1950.

Todos ellos junto a una pléyade de académicos y artistas nacionales y extranjeros, algunos de los nuestros como Lorenzo Domínguez, el escultor; Lino Spilinbergo, el gran dibujante y pintor; Lajos Szalá y grandes músicos como Walter Donhai, que acabo de leer ayer, continúa dirigiendo la Orquesta Filarmónica de Bruselas y filósofos como Manuel García Morente, Rodolfo Mondolfo, Diego Pró, Risieri Frondizi, Manuel Gonzalo Casas y literatos como Aníbal Sánchez Reulet y Alfredo Roggiano. En ese escenario comienza a construirse, la primera ciudad Universitaria de América Latina en Horcó Molle, en las faldas bellísimas del Aconquija³⁷.

Este texto nos ayuda a situar cómo era el ambiente universitario que recibe a Morente, es un ambiente en el que se advierten ecos y paralelismos con la Facultad Central de Madrid. Un proyecto educativo renovador, una nueva manera de entender la enseñanza, una nueva ciudad universitaria e incluso la intervención política en la vida universitaria que lleva al exilio forzoso a sus intelectuales más meritorios. Llegado a este punto es necesario analizar algunos datos del proceso histórico de su creación.

El 25 de mayo de 1914 según nos aparece en la información institucional de la Universidad Nacional de Tucumán se inauguró. La persona de referencia en este primero

³⁷ Debo agregar que más tarde, en el año 1955, la construcción de esta revolucionaria ciudad, en la que participaron grandes arquitectos argentinos, entre ellos Horacio Sacriste, fue abandonada por habersele llamado ciudad universitaria “Eva Perón”. Fue ese un golpe casi mortal a la educación universitaria argentina. Los grandes maestros que vinieron, se fueron también a escenarios académicos más propicios, a países de América, o a sus patrias originarias (Tosto, 1997)

momento es el Dr. Juan B. Terán que impone el lema “Pedes in terra ad sidera visus” (Los pies en la tierra y la mirada en el cielo). Es nacionalizada en 1921, arrancando en ese momento un proceso que la convierten en una de las Universidades más prestigiosas del ámbito latinoamericano, como acabamos de ver reflejado en el texto citado más arriba.

Ese proceso sufre un parón y una serie de nuevos enfoques que nos lleva a ver que en la actualidad cuenta con 13 Facultades, una Escuela Universitaria de Cine, Video y Televisión, un Instituto de áreas Naturales Protegidas y un Centro Universitario en la Ciudad de Aguilares. Todo reunido en 72 carreras de grado, 12 tecnicaturas y 5 carreras intermedias donde unos 60 mil alumnos, 4 mil docentes y algo más de 2 mil empleados no docentes.

En 1929, después de superar un conflicto estudiantil, el fundador presentó su renuncia indeclinable al rectorado de la Universidad. Terminaba así el ciclo fundacional. Una nueva etapa comenzó cuando la Asamblea universitaria eligió como conductor al doctor Julio Prebisch. Este médico de 33 años, conspicuo militante reformista que había ejercido la presidencia del Centro de Estudiantes de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, cumplió dos períodos como rector de la institución de Tucumán. El primero, desde octubre de 1929 hasta 1933 y el segundo desde octubre de 1937 hasta la intervención sufrida por la Universidad en 1940. Será en 1939 cuando se cree la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Tucumán.

Uno de los hechos más destacados de este año en Tucumán en su recién formada Facultad de Filosofía y Letras fue la llegada de García Morente. Es llamado, en un momento fundacional y comienza su labor como profesor.

Ricardo Castellanos, dirigente estudiantil y miembro del Consejo Superior, quien con miembros del Centro de Estudiantes de Ingeniería contrata tres taquígrafos de la Cámara de Diputados para tomar las clases del filósofo español Manuel García Morente, las que se

publican bajo el control de Eugenio Pucciarelli y Rizieri Frondizi en forma mimeográfica, según expediente 2021/r/938. La obra, publicada como "*Lecciones Preliminares de Filosofía*" se vende en toda Latinoamérica. La presencia de García Morente marcó un hito importante en el ámbito cultural de la Universidad. Integrante de la Escuela de Madrid, fue Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la capital española que lideraba José Ortega y Gasset junto a José Gaus y María Zambrano. Fue integrante de la corriente de la Filosofía de la vida, traductor eximio del alemán, tradujo los cuatro tomos de la Decadencia de Occidente de Spengler, y también tradujo a Kant. Fue director del Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán. (Isas, 2017)

Prebish considera esencial hacer que los estudiantes formen parte de la vida de la Universidad y de sus proyectos. Él considera que, para lograr una verdadera madurez, es necesario poder comenzar en la etapa estudiantil. Será su energía (y su rebeldía) la que pueda abrir nuevos espacios al conocimiento por caminos no explorados previamente.

No maduran con los años las tendencias que no nacieron en edad temprana ni se atemperan vehemencias inexistentes como no pueden tampoco cosecharse lo que nunca se sembró... Paréceme, pues, una grave ceguera censurar a la juventud por su rebeldía, por la inquietud de su espíritu, por su descontento y aún por la vaga y a veces inasible expresión de sus ideales. Ahí están las fuentes de todo progreso, la levadura de toda perfección, el motivo de los más altos heroísmos y origen de toda solidaridad... (Isas, 2017)

Los problemas políticos del país no fueron ajenos al ritmo de la Universidad y las reformas de Prebish contaba con opositores ya que esos elementos conservadores veían el trabajo de la Universidad Nacional de Tucumán como "anarquizante". El golpe militar de 1930 llevó a los tucumanos Ernesto Padilla y Juan B. Terán al ministerio de educación,

favoreció que la Universidad de Tucumán pudiera seguir con su ritmo ya que se salvó de la intervención a la que fueron sometidas el resto de Universidades.

Una Convención convocada en 1936 reunió a las federaciones estudiantiles de La Plata, Litoral, Córdoba, Tucumán y Buenos Aires, además de maestros, centros secundarios y dirigentes obreros. Reclamaron la derogación del estatuto Nazar-Cástex y la abolición de los aranceles y las multas, cuyas recaudaciones se empleaban para corromper profesores y dirigentes estudiantiles.

A esta Universidad en reformas y a una Facultad recién creada es llamado Morente. Sus Lecciones de Filosofía se convertirán en su pilar fundamental y en el elemento por el que la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán tendrá renombre en toda América Latina. Recordemos que la recopilación de las clases de Morente no fue una iniciativa del profesor sino de la propia organización de la Facultad, sin ese trabajo, hoy no podríamos disfrutar de ellas.

Cuando llega Morente destino a Tucumán, no era un desconocido. Más bien al contrario, su llegada generó expectación. Por un lado, aquellos que esperaban al Filósofo como parte de esa reforma en la educación que anhelaba Argentina; por otro lado, los que, desde el ámbito católico, lo miraban con recelo. Su propia hija nos lo cuenta al decir que en Buenos Aires conocieron a muchos de los que luego iban a ser amigos en Tucumán. Entre esas personas, algunos pusieron en antecedentes a su padre sobre el ambiente que le esperaba a su llegada a Tucumán, y recuerda que le pusieron en guardia sobre la actitud del señor Obispo, monseñor Barrère, antiguo lourdista francés que se nacionalizó argentino y fue consagrado obispo. Parece que el Obispo, la Acción Católica y demás ramas derechistas de la ciudad venían venir a Morente “con el natural resquemor, más pronunciado en el señor

Obispo, que tenía, además, según pudimos comprobarlo en alguna ocasión, un natural, en cierto modo, frío y distante” (García Morente, 1986).

Será su labor docente la que marque cómo evaluar la estancia de Morente en Argentina en este periodo. En el momento en el que llega a Tucumán, Morente es ese filósofo de la Escuela de Madrid, visto con recelo por la derecha y es un Morente que a lo largo de su vida ha manifestado su posición alejada del catolicismo. Pero él realmente en ese momento ha cambiado, la experiencia vivida en París ha modificado su manera de pensar y se abre a nuevos autores y a nuevas perspectivas intelectuales impensables unos meses antes. Siendo esto así, ¿qué enseña? ¿desde qué perspectivas? ¿podemos considerar que en ese momento todo lo que hable estará bajo el influjo del catolicismo? Hemos visto como Morente en este punto, las enseñanzas que quiere manifestar en Tucumán son las de sus cursos, como siempre los ha hecho y excluyendo cualquier palabra en contra o a favor de las verdades de la religión. No tiene nada en contra porque en su ser más profundo ha aceptado una experiencia como elemento fundante para su fe. No quiere decir nada a favor de la misma porque se considera sin herramientas para poder enseñar una sana doctrina. Por ese motivo, opta por una solución intermedia: no nombrar nada que pudiera tener que ver con esas verdades, digamos, dogmáticas del cristianismo.

Esta es, en nuestra opinión la principal virtud de este momento en la enseñanza de Morente. Antes había negado la experiencia de un dios más allá del dios del que hablan los filósofos, ahora acepta la existencia de algo que él llama Dios e identifica con el mensaje de Jesucristo tal y como lo entiende la Iglesia Católica. Ahora, en el momento de empezar a enseñar en Tucumán, no quiere aportar ningún elemento relacionado con el dogma del catolicismo porque él se sabe no preparado para ello. ¿Qué hace entonces? Enseñar, como siempre, pero abierto a un Dios no aconfesional, a una Ontología del ser y una explicación de

la vida y de la muerte sin interferencias dogmáticas. Ese es el propósito que presenta en un primer momento.

El marco cronológico en el que Morente estuvo en Argentina en esta segunda ocasión se encuentra entre el 10 de julio de 1937, fecha en la que desembarcó con su familia en Buenos Aires y el 3 de junio de 1938 momento en el que, de nuevo en barco zarpan desde el Distrito Federal de la capital Argentina rumbo a España. Son unos meses en los que Buenos Aires, Tucumán, Tafí del Valle, Montevideo y Santa Fe contaron con su presencia. Además de estos lugares, es posible que estuviera en otros más ya que el propio Morente dice que se encontraba por toda la región de Buenos Aires dedicado a dar conferencias durante dos semanas. En Tucumán pronuncia *El ideal universitario* el 6 de noviembre de 1937, así como sus *Lecciones preliminares* de Filosofía. Será la carta que dirige a Alberto Jiménez Fraud la que nos aporte más datos sobre lo que estaba haciendo Morente en Tucumán.

(...) también conmigo ha estado la Universidad de Tucumán perfecta. Me ha nombrado director del nuevo Departamento de Filosofía y Letras, el cual probablemente se convertirá pronto en Facultad. Está visto que mi sino es ser decano. Me ha nombrado también consejero, es decir, miembro del Consejo superior de la Universidad, organismo compuesto de siete personas que, con el Rector, asume el gobierno de toda la Universidad y de sus institutos anejos. Por mi iniciativa y la del nuevo rector, recién elegido (querían haberme elegido a mí rector, pero había que naturalizarse argentino y no he querido, como fácilmente comprenderás), el gobierno de la provincia de Tucumán (...) ha regalado a la Universidad dos hectáreas de terreno dentro de la ciudad para construir nuevos edificios universitarios (...). En 1939 las enseñanzas del Departamento que dirijo comportarán materias de Pedagogía y ya he hablado aquí de Luzuriaga, el cual por su Revista de Pedagogía goza acá en la Argentina de sólido y añejo prestigio (García Morente, 1996, II, 2: 503).

Como vemos hay, entonces, un prestigio más que reconocido hacia Morente en el entorno universitario argentino y asume una serie de responsabilidades que solamente no se materializan por su deseo de regresar a España. En la misma carta habla de una posible construcción de una Residencia de Estudiantes para los alumnos de Salta, Tucumán, Jujuy, Santiago del Estero y La Rioja que estudian en ella, así como del aumento en la subvención del gobierno para dicha Universidad.

Es un Morente, “como el de Madrid”, activo, entregado y con proyectos de futuro que pasan hasta por la construcción de nuevas instalaciones para la Universidad.

10. El ideal universitario y el cultivo de las humanidades.

El título de este apartado corresponde a las dos conferencias citadas de Morente en Argentina. La primera, *El ideal universitario* pronunciada en la Universidad de Tucumán el 6 de noviembre de 1937 y la segunda *El cultivo de las humanidades* pronunciada en la Universidad Nacional del Litoral en Santa Fe en 1938.

Con ellas nos vamos a acercar a dos aspectos teóricos que Morente ha tenido muy presente en su práctica docente como profesor y como decano, respondiendo a dos preguntas. ¿Cómo debe ser una Universidad? y ¿para qué sirven las humanidades?

Son preguntas que Morente se hizo en Madrid, así como en Tucumán y que nos podemos hacer nosotros hoy de la misma manera que sus contemporáneos españoles y argentinos trabajaron por unas Facultades donde pudieran crecer el conocimiento gracias a unos profesores suficientemente preparados y unos alumnos que se empleen como motor de su propia formación desafiando a sus propios docentes en el estudio y la investigación.

Ya hemos estudiado el contexto universitario que tiene Tucumán en el momento en el que llega Morente y pronuncia esta conferencia. Él no quiere ni caer en la utopía ni en la ucronía. Por un lado, él es consciente que no conoce todavía la realidad del país como para hablar con propiedad y que de ninguna manera pretende presentar fórmulas mágicas. Por otro, lo que sí se atreve es a hablar de los problemas y las soluciones que él ve en la Universidad de ese momento.

¿Cómo debe ser una Universidad? Para tratar con seriedad esa pregunta hay que superar dos problemas: el de la utopía y el de la ucronía, de decir ni hablar desde un proyecto deseable pero irrealizable ni reconstruir la historia sobre datos hipotéticos. Morente, busca una respuesta realista y lo hace pensando que el determinismo histórico está superado y que las cosas no suceden porque sí sino que la historia la hacen las personas.

Cualquier institución ha sido creada cuando se ha necesitado. Eso es lo que, a lo largo de la Historia, ha ocurrido con la Universidad. Se crea en el momento que el saber ha aumentado, hay individuos que pueden dedicarse al saber, quieren saber más y les interesa aprender nuevos conocimientos. Los diferentes momentos históricos le han dado diferentes formas y finalidades a esa Universidad.

Morente apunta cuatro finalidades de la Universidad contemporánea: las universidades sirven para la investigación y en concreto para la investigación científica, sirven para formar profesionales, para transmitir el saber culto y para educar a los grupos dirigentes. Dice que la finalidad de formar profesionales la hace bastante mal porque los conocimientos que transmiten son demasiado teóricos y con poca base práctica. Para subsanar este problema ofrece cuatro soluciones.

Si, pues, las Universidades quieren realmente elevar la formación de los profesionales a la altura necesaria, deberán en plazo breve reformar sus métodos y sus medios, procurando: 1º reducir estrictamente al *mínimum*, con un criterio de cirujano, las enseñanzas científicas que necesita el profesional; 2º, articular la relación entre las Facultades profesionales y la realidad social; 3º, darle al profesional un sentido exacto de la misión que tiene que desempeñar en la sociedad y 4º, transmitirle la cultura, el saber culto de nuestro tiempo. (García Morente, 1996, II, 2: 9).

La finalidad de transmitir el saber culto es un desafío si tenemos en cuenta la cantidad de conocimientos existentes y la proliferación de los mismos, la desorganización que existe en esos mismos conocimientos por la fragmentación y especialización de los mismos que lleva a la persona a convertirse en un *docto ignorante* (doctor en su especialidad, pero ignorante de la gran mayoría de los conocimientos existentes en el mundo). Es necesario, en ese contexto humanizar el saber, contextualizarlo y para ello Morente propone una solución, cada persona debe tener una base cultural amplia no pretendiendo que el alumno sea un investigador científico sino alguien con las ideas claras sobre un conjunto unitario del saber y una sensibilidad adecuada a la cultura de su tiempo.

Pero los problemas (o desafíos) de la Universidad para Morente no se quedan ahí cuando mira la finalidad de la investigación científica. Las vocaciones auténticas a la investigación científica son rarísimas pero, a su vez, la Universidad necesita investigaciones. Debe existir, entonces, un equilibrio entre la investigación común que toda persona con saber culto pueda desempeñar y aquellas raras excepciones que son los que tienen esa rara vocación especial para la investigación. La Universidad debería tener los mecanismos suficientes como para poder descubrir y alentar esas vocaciones. El tema de la educación de los grupos dirigentes que señala Morente debe ser acotado.

(...) por dirigentes no entiendo en modo alguno ni gobernantes, ni jefes, ni caudillos, ni nada que se parezca a eso (...) por formar grupos dirigentes no entiendo tampoco en modo alguno la constitución de clases sociales privilegiadas (...) Toda sociedad humana tiene que tener en su seno un grupo de hombres que se destacan de los demás; que son por sus gestos, sus pensamientos, sus preferencias, su tabla de valores, norma para los demás. Eso es una necesidad esencial en toda colectividad humana. Pues bien: a ese grupo de hombres que dan la nota, que dan la pauta, por decirlo así son a los que yo llamo dirigentes. (García Morente, 1996, II, 2: 15).

La Universidad debe ser el entorno en el que aliente a las personas a no ser como todo el mundo, a que puedan hacer su aporte específico y único. Para ello la Universidad debe cuidar la transmisión del saber culto, que además cuide la educación misma de los jóvenes (su manera de vivir, de jugar, de comer, de vestir) y ve Morente en los “Colleges” ingleses con sus residencias estudiantiles un ejemplo a seguir. La convivencia entre profesor y alumno será la pieza clave para esa educación. Por eso tanto su ética como la del alumno serán fundamentales.

El alma del buen profesor ha de estar amasada con una alquimia peculiar y rarísima: saber sólido y abundante, sustentado en una curiosidad espiritual inagotable; cultura verdadera, exacta y sintética, en todo lo que no sea de su especial incumbencia; cualidades morales de carácter, de bondad y de firmeza no exenta de tolerancia.(...) Pone íntegra su vida personal al servicio de las juveniles existencias en ciernes. SU propio ser se niega, por decirlo así, a sí mismo, para que otras vidas sean; y no para que sean como la suya, o como él quisiera que la suya fuese, sino para que sean lo que ellas hayan de ser, radicalmente propias y diferentes de las que ya son en el mundo. (García Morente, 1996, II, 2:17).

Morente es consciente que esto no se puede encontrar plenamente en ninguna persona, pero sí aspira a que las personas que se dedican a la enseñanza en la Universidad tengan una tendencia educadora renovada. Además, señala que se ha invertido muchos esfuerzos en la

pedagogía para el niño y el joven, para las etapas primarias y secundarias de la educación oficial pero no se ha hecho lo mismo en la Pedagogía Universitaria y eso es un desafío a tener en cuenta.

La conferencia termina dirigiendo unas palabras directas a los oyentes, estudiantes en su mayoría del Centro de Estudiantes de Ingeniería. Les dice directamente que no solo tienen derechos sino también obligaciones, que esos derechos de la organización de la Universidad, sus fines o la ética del profesor deben estar acompañadas, como pieza insustituible de la calidad del estudiante. Un estudiante que huye del “hombre masa”, que busca la vida ascendente, que no quiere la facilidad ni las facilidades. No pidáis nunca menos – les dice – siempre poneos a vosotros mismos las máximas exigencias. También les previene de otro error, el de considerar que ya eres todo lo que puedes ser, que has alcanzado todo lo que puedes aspirar. Cuando una persona está satisfecha de sí misma, en el fondo se ha resignado y ha dejado de exigirse más. Ve un valor destacado en la energía del joven, capaz de cambiar y enfocar de una manera nueva las cosas simplemente les advierte que esa fuerza no debe convertirse en violencia del tipo que sea.

El último consejo, fruto de su propia experiencia y una especie de ley de actuación en su vida como Decano en Madrid es el de mantener a la Universidad ajena al partidismo, ya que el Estado y los partidos miran al presente y actúan sobre él, en cambio la Universidad debe estar orientada al futuro y por eso mismo no debe convertirse en peón de combinaciones políticas, sirviendo a finalidades que son las suyas. Eso la convertirá en algo diferente a su esencia menoscabándola en lo más profundo de sus cimientos.

Y para terminar, (...) permitidme que resuma en tres puntos los consejos de un viejo profesor, que toda su vida no ha sido ni ha querido ser otra cosa que universitario. Primero: juzgaos a vosotros mismos con implacable dureza, con tanta dureza como indulgencia prodiguéis al juzgar a los demás. Segundo:

exigíos a vosotros mismos más que a nadie, pues solo de esa manera tendréis íntimo derecho a exigir algo a los demás sin ruborizaros. Tercero: sed fieles y leales a vuestro destino, que es asegurar el tránsito continuo del presente al porvenir, para ello, respetas a un mismo tiempo la realidad del presente y vuestro ideal de futuro. (García Morente, 1996, II, 2:20).

Como vemos, estas palabras se orientan al ser y al hacer íntimo de una Universidad, no dedica palabras específicas a la Filosofía o a su enseñanza; pero, no es difícil ver la utilidad de las mismas para poder entender qué razón pedagógica está en el horizonte de la actuación de Morente. Esta argumentación quedaría incompleta sin la referencia al campo específico en el que trabajó Morente, el campo de las humanidades.

Y eso nos lleva a preguntarnos para qué sirven las humanidades y cuáles son los provechos que consigue la sociedad al cultivar los conocimientos de los grandes clásicos de la literatura o el arte.

Morente, en la conferencia que pronuncia en la Universidad del Litoral explica qué se ha entendido por Humanidades a lo largo de la historia y lo que debe entenderse y cultivarse en ese momento. Insiste en varias ocasiones en la necesidad apremiante que tiene la sociedad de cultivarlas con intensidad y está seguro que los problemas que acechan a su sociedad tendrían un antídoto efectivo con el regreso de esas disciplinas. Cabe definir a qué nos referimos cuando hablamos de Humanidades y qué es lo que las ha sustituido cuando Morente dice que deben volver. El propio Morente es quien lo analiza.

Hace tres siglos la palabra “humanidades” tenía un sentido inequívoco (...) la cuestión era sencilla y clara: las humanidades representaban el conjunto de las letras humanas, como opuestas o diferentes a las letras divinas (...) Entonces el cultivo de las humanidades podía considerarse como determinado

por tres finalidades principales. La primera consistía en que el estudio de las lenguas y literaturas antiguas era considerado como un medio para la educación y la formación espiritual de una juventud distinguida y culta (...) Pero las humanidades en el siglo XVI, no eran solamente un medio para la educación de la juventud eran un fin en sí mismas. (...) En tercer lugar, consideraban aquellos humanistas (...) que la cultura grecolatina, transmitida a nosotros a través de libros y obras, constituía la herencia tradicional inenajenable de un pasado glorioso. (García Morente, 1996, II, 2:47).

Compartimos con Morente esta visión. Las letras divinas estaban dominadas desde el dogma y la Biblia. La sociedad veía en los conventos lugares de cultura y de formación, caminos para dar a conocer las lenguas vernáculas y quien podía entrar en esos círculos podía considerarse afortunado y alcanzar una gran cultura si sus superiores se lo permitían. El contrapunto se puede encontrar en esas letras humanas, que se apartan de la Verdad revelada por Dios y que hablan de otras cosas diferentes. A partir del s. XVI esas dos realidades conviven y se vigilan de cerca.

Surgen algunos movimientos enfrentados: los del dogma católico que persigue aquello que no esté conforme a lo que enseñan las letras sagradas, los que opinan que frente a esa cultura antigua podemos decir que el espíritu moderno puede aprender de lo clásico y debe superarlo, los que hablan de unas humanidades “clásicas” frente a otras “modernas”.

Morente se traslada ya al s. XIX para, mirando al movimiento romántico, diga que surge un nuevo argumento y es el de dice que es imposible que los hombres de una época puedan comprender a los hombres de otra época pasada. Ese argumento lleva a poner de nuevo en duda la utilidad del estudio de las culturas griega y latina e incluso, nos dice Morente, haya habido sectores que han considerado inútil hacerlo.

El salto considerable, viene realmente a partir de 1900 con la aparición de la ciencia, de los conocimientos que se encuentran en relación con el automóvil, el puente, el teléfono o la luz eléctrica. Vemos que gracias a esos medios de transporte o de comunicación la sociedad ha cambiado y pueden llegar a estar al alcance de todo el mundo, aunque no sepan las reglas intrínsecas que lo rigen, ni la esencia filosófica de cada uno de ellos (si es que la tienen).

El hombre actual es un hombre científico; el hombre actual es el técnico, técnico y científico del brazo constituyen, se dice, la base de la sociedad actual. (...) Se dice que las Humanidades no deben limitarse al estudio de las lenguas y literaturas antiguas (...) hay que agregarles también la ciencia y la técnica modernas. (...) el concepto de las Humanidades, que empieza teniendo una definición clara y precisa, va poco a poco hinchándose, aumentando de volumen hasta llegar a comprender la totalidad de las formas en que el hombre manifiesta su cultura (García Morente, 1996, II, 2:50).

Morente reconoce que esta visión es demasiado amplia e imprecisa y que urge redefinir el concepto. Él entiende que ciencia y técnica no son Humanidades porque no pertenecen a las creaciones específicamente humanas y no lo son porque el hombre tiene una definición que resulta imposible ya que el hombre es algo que no es, es algo que está constantemente siendo, no está acabado y ahí la radica la esencia del ser humano. Por el contrario, la ciencia y la técnica no buscan lo humano buscan el objeto, la objetividad, el conjunto de normas, reglas, procesos o fórmulas matemáticas que sirvan al ser humano para mejorar. No se deben convertir en un fin en sí mismas. De ahí que explique cuáles son las maneras de hacer, las especies de acciones que puede llegar a realizar el ser humano. Y señala tres:

a. Las acciones que no son absolutamente humanas, y que compartimos con los animales como comer o andar.

b. Las acciones que son relativamente humanas, como las que tienen a modificar el entorno para provecho propio que no se hacen por sí mismas sino por la necesidad (sembrar, construir casas...)

c. Las acciones específicamente humanas que son aquellas que el hombre ejecuta, dice Morente, encaminadas a transformar su ser actual en el ser que quisiera ser.

Morente discrimina las primeras, pone la ciencia y la técnica en las segundas y la ética en las terceras.

Diría entonces que hay acciones que son preferidas como medios y otras que son preferidas como fin absoluto. A ese conjunto de acciones lo llamo “ética”, y no por pedantería, sino para abreviar, porque de aquí en adelante siempre que digo “técnica” quiero decir el conjunto de acciones “medios” y siempre que digo “ética” me referiré al conjunto de acciones “fines”. (García Morente, 1996: II, 2: 53).

Llegados a este punto nos preguntamos con Morente: ¿Qué criterio ha de guiarnos para establecer si una actividad es ética o técnica? Ya que resolviendo esa incógnita podemos delimitar qué es lo que abarca el estudio de las Humanidades.

Propone Morente tres criterios. Primero: la actividad ética siempre es absoluta, porque la razón que sea preferible para nosotros está en sí misma y no en su utilidad como medio para otros fines; en tanto que la actividad técnica siempre es relativa, ya que si no sirviese a la ética no tendría el ser humano ningún motivo para entregarse a ella. El segundo criterio lo denomina “salvación” diciendo que la actividad ética se caracteriza porque ella resume el conjunto de los actos que cada hombre quisiera estar realizando eternamente. Y pone el ejemplo de los dioses germánicos que pasan la vida peleando y bebiendo cerveza, actividades que cada germano desearía realizar eternamente. A cada cultura y a cada pueblo

corresponden unos actos diferentes. Lo ético es entonces lo que te representa a ti mismo haciendo eternamente eso que parece lo mejor que se puede hacer. El tercer elemento que distingue la ética de la técnica es el estilo, es decir, la huella indeleble que la personalidad creadora deja en su obra, que puede ser material, un gesto, una palabra, una actitud.

De esta forma la ética de cada pueblo de cada nación tiene su estilo propio y diferente que según el contexto puede aparecer como un estilo apropiado o inapropiado. Por el contrario, la técnica no viene determinada por el hombre no tiene “estilo” es acomodar el objeto a sus fines. No es subjetiva, no es humana, sino objetiva. La ciencia es útil para que el ser humano pueda ser lo que quiere ser.

Ya vimos analizando el trabajo de Morente en la Facultad de Madrid cómo él prefiere la vida como medio de aprendizaje y como el mejor camino para saber sobre las cosas. Todo lo que ayude al ser humano a crecer en lo que quiere ser será profundamente humano, de ahí que la ciencia no deba ocupar un lugar central en la educación sino más bien todo aquello que haga a la persona ampliar sus horizontes vitales, que lo encamine hacia la intimidad del Yo.

Si este es el deseo, o el camino que orienta Morente es consciente que la realidad va por otro camino.

Nuestras vidas están al servicio de la técnica y de la ciencia, en vez de ser la técnica y la ciencia quienes estén al servicio de nuestras vidas. (...) El hombre se ha convertido en esclavo de la máquina y se ha hecho súbdito del conocimiento científico en vez de ser su dueño y señor (...). Esta perturbación del orden metafísico entre la técnica y la ética es gravísima y puede llegar a constituir una nueva forma de barbarie, de idolatría: la idolatría de la máquina y del laboratorio, que nos haga postrar de hinojos ante un ídolo tan bárbaro y despótico como pudieron ser los ídolos antiguos (García Morente, 1996, II, 2:58).

En la medida que la persona se orienta a ser aquello que quiere ser, su dinámica, como persona y como sociedad será una dinámica ascendente. Por el contrario, lo que nos aparte de ello, nos hace entrar en una dinámica descendente que nos conduce a la barbarie. Morente habla de ello sin conocer los adelantos del s. XXI que nos pueden hacer pensar que el análisis que hace también es válido hoy. ¿Cuál es entonces la solución?

El cultivo de las Humanidades es el único medio que puede enderezar el camino erróneo que hoy sigue la humanidad y que tiende a subvertir el orden natural que media entre la técnica y la ética. Las Humanidades son el depósito que conserva en sí la historia de las ideas más altas que la humanidad ha atesorado. El estudio y cultivo de las Humanidades es lo único que podrá devolvernos una visión real de la vida ascendente. (García Morente, 1996, II, 2:58).

Notemos que no solo habla Morente del estudio, es decir de mirar al pasado a lo que ya se ha hecho, sino que habla de cultivar, es decir, hacer crecer, crear humanidad. Esto lo podemos hacer desde el arte, la sociedad, la música, la literatura, desde todo aquello que consideremos un fin en sí mismo para nuestro propio bien y desarrollo.

Esto es lo que enseña Morente en Argentina y, creemos que resulta un análisis realmente interesante relativo al ser humano, útil para el pueblo argentino y latinoamericano, así como el europeo tanto contemporáneo a Morente como al nuestro propio. Este Morente es ya el converso, pero todavía no es el católico confeso, es el profesor de siempre con las preocupaciones de siempre sin la propaganda del régimen franquista, es el filósofo que desarrolla su razón pedagógica a cada paso que da en la enseñanza. Es el Morente del plan pedagógico en plenitud.

11. Impacto de la presencia de Morente en el panorama filosófico argentino y latinoamericano

Hablar del trabajo de Morente en Argentina nos lleva a un periodo de tiempo corto, separado entre una visita en 1934 y apenas un año en 1936. Este periodo nos lleva a un número escaso de charlas y conferencias. De hecho, ya hemos visto que el profesor Morente que podría haber sido pieza clave en la universidad tucumana y en la filosofía argentina tal y como lo entendía él mismo, no llegó a terminar un curso completo teniendo en cuenta las fechas lectivas del hemisferio sur.

Si en España, como hemos señalado en inicio de nuestro estudio, es un gran olvidado dentro del panorama filosófico de nuestro país ¿qué podemos encontrar de él hoy en la otra orilla del Atlántico?, ¿qué eco han hecho o hacen de García Morente los estudiosos de la historia de la filosofía?, ¿se puede hablar de un “impacto” del profesor en América Latina?

En la actualidad, no es difícil encontrar referencias Morente en los estudios publicados en Latinoamérica en los últimos años. Cuando miramos hacia Argentina y buscamos recomendaciones sobre libros que nos inicien en el estudio de la filosofía, no es difícil encontrar las *Lecciones* de García Morente en un “ranking” de 2015 de libros recomendados³⁸ para ello.

Betzy Bravo (2014) publica un artículo titulado: *¿Es necesario que los niños y adolescentes estudien filosofía?* En él se declara a favor de el estudio en estas edades y cita a

³⁸ Sirva como ejemplo la lista que aparece en el siguiente enlace web donde se recogen la obra de Morente <http://noticias.universia.com.ar/cultura/noticia/2015/11/19/1133891/dia-mundial-filosofia-conoce-20-libros-principiantes.html>

Morente diciendo: “Este argumento se refuerza si tomamos en cuenta opiniones como las de García Morente: “El filósofo necesita, pues, una dosis primera de infantilismo; una capacidad de admiración que el hombre ya hecho, ya endurecido y encanecido, no suele tener. Por eso Platón prefería tratar con jóvenes, a tratar con viejos, Sócrates, el maestro de Platón, andaba entre la juventud de Atenas, entre los niños y las mujeres. Realmente, para Sócrates, los grandes actores del drama filosófico son los jóvenes y las mujeres” (Bravo, 2017:8)

Tampoco es raro encontrar en algunas Facultades de Filosofía como la de Don Bosco en El Salvador, la Externado de Colombia o la Nacional Mayor de San Marcos en Lima (Perú) la referencia a Morente tanto en tesis doctorales como en el programa algunas asignaturas³⁹. Existen artículos que hablan sobre algunos filósofos de la escuela de Madrid y estudiándolos se cita a Morente⁴⁰ y otros que nos hablan de la introducción del pensamiento moderno en Latinoamérica en general o en los valores educativos⁴¹.

A pesar de encontrar diferentes referencias a Morente en la bibliografía filosófica más actual hecha en Latinoamérica, no hemos encontrado escritos que de forma exhaustiva traten la figura de Morente como filósofo o como profesor. Sí, por el contrario, hay estudios en los que se analiza la interpretación que Francisco Romero hace de Morente en relación al tema de la normalización de la filosofía en esta región, tenemos para ello la tesis de Carlos Sánchez (2015) *Francisco Romero como normalizador de la filosofía en Latinoamérica* o el libro de José Santos (2010) *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*.

³⁹ Sirvan de ejemplo: Badía, E (2010) *Apuntes para el estudio de la filosofía*. Universidad Don Bosco. El Salvador; Cataño, G. (2013). *La introducción del pensamiento moderno en Colombia. El caso de Luis Nieto Arteta*. Universidad Externado de Colombia.

⁴⁰ Marquínez, G. (2006) Actualidad de Zubiri en América Latina: ayer y hoy. *Revista de Filosofía*, 15, 113; Sobriño, M. *Recepción y transformación de la filosofía de Kant en Latinoamérica*. Universidad Pontificia de Salamanca, 335.

⁴¹ Kagelmacher, M. (2010) *Los valores educativos en la postmodernidad. Una propuesta desde la filosofía de la educación de Octavi Fullat*. Tesis Doctoral hecha en Chile para la Universidad Ramón Llull.

Pero antes de desarrollar esas ideas queremos ver qué decían los contemporáneos de Morente. Ellos sí vieron la importancia y el impacto de su presencia en Argentina y en sus lecciones. Se puede ver de forma explícita en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo lugar en Mendoza. Repasando las actas encontramos las siguientes referencias.

Ceñal Lorente (1949) hace una disertación sobre la filosofía española contemporánea repasando a los principales autores y corrientes. En ese recorrido hace una síntesis sobre la obra de Morente de bastante utilidad para recordar quién ha sido el profesor. Es cierto que esta charla está hecha por un español, que además es sacerdote, pero, a pesar de eso, nos resulta un acercamiento objetivo, sin tintes partidistas y con un trasfondo histórico filosófico. Dice que García Morente fue sobre todo un gran maestro, que su labor docente fue larga y fecunda, realizada en todo instante con dedicación ejemplar. Kant y Bergson primero, más tarde Husserl atraen y concentran los esfuerzos de su mente siempre indagadora, ávida de nuevas soluciones. Con Husserl, sobre todo, cree García Morente haber encontrado de nuevo la filosofía moderna el camino real de la ciencia del ser. En ese discurso cita a Morente diciendo que merecen recordarse estas palabras suyas:

... la filosofía del tiempo presente se caracteriza por su manera franca y directa de acometer los problemas fundamentales. Dispone de un arma eficaz que ofrece todas las garantías exigibles: el método fenomenológico, a diario afinado y pulido por el uso que de él se hace en las más variadas esferas. Ha repuesto en el telar el eterno objeto de la meditación filosófica: el ser. Y resueltamente se lanza de nuevo a la pregunta inmortal: ¿qué es el ser? Así como la física de hoy da otra vez el pecho a la indagación central de qué sea la materia; así como la biología plantea sin rodeos el problema de la vida, así la filosofía proclama nuevamente, como su incumbencia primordial, la dilucidación de lo que es el ser (Ceñal, 1949:433)

Ceñal ve que García Morente observa con optimismo los grandes progresos realizados en este punto por la filosofía y, citando el ensayo *La vocación de nuestro tiempo para la filosofía* dice:

La filosofía del presente encuentra el ser a la mano, justamente porque no empieza a relegarlo a una inaccesible lejanía. No concibe su labor como una larga preparación psicológica y lógica, que acaso nos lleve a convertir los productos mentales de la ciencia en carriles metafísicos, sino que, desde luego, hincó la flecha en plena manzana e inicia la fina, sutil y rigurosa disección del concepto del ser, con todos los recursos que el fecundo método del análisis fenomenológico le brinda . . . De nuevo, pues se apresta la filosofía a ser ante todo ontología, teoría del ser, y no primero lógica ni psicología. Con esta resolución, manifiesta la filosofía ejemplarmente ese rasgo del tiempo actual, que hemos caracterizado como la labor de profundidad, en lugar de la prolongación en latitud. Llevar el escalpelo del análisis a las cuestiones mismas, en vez de dilatar largamente las consecuencias y los antecedentes; concentrar el esfuerzo sobre los núcleos de la realidad, en vez de rodear los problemas; buscar la esencia de la cosa misma, en vez de diluirla en concatenaciones accidentales, tal es en la filosofía actual el espíritu renovador que anima a las jóvenes generaciones (Ceñal, 1949:434)

Más para que esta semblanza sea completa, considera Ceñal necesario añadir un nuevo rasgo. Rasgo a su juicio desconcertante y es el de reconocer en García Morente un entusiasta y fervoroso admirador de su colega en la Universidad de Madrid, Ortega y Gasset, además considera que siempre fue así, en todas las etapas de la vida de Morente, aunque esa admiración no fuera correspondida en la etapa final. Morente pensaba sin duda entonces que Ortega y Gasset y su filosofía de la vida eran la más luminosa y feliz respuesta dada hasta ahora a aquella inmortal pregunta: ¿Qué es el ser? Quede esto dicho tan sólo para más exacta noticia del itinerario de su mente. Pero esto mismo nos obliga a daros cuenta también de las supremas claridades que esa misma mente alcanzó. Dice el propio Ceñal (1949): “Fue en esta Nación Argentina en la Universidad de Tucumán, el año 1937, cuando se opera en el

itinerario filosófico de Morente un viraje decisivo, un cambio profundo. En la última lección del curso dictado en esa Universidad, trazó Morente las líneas fundamentales de una ontología de la vida. En ella son notorias las influencias de Ortega y sobre todo de Heidegger”.

Destaca Ceñal que Morente habla allí de la estructura óptica de la vida, de su temporalidad esencial, de la angustia, de la nada, de la muerte: temas todos ellos, como es patente, de la más clara estirpe existencialista. Pero Morente se plantea un problema que ni Ortega ni Heidegger han abordado hasta ahora de manera franca y que el mismo Morente en los largos años de su docencia anterior tampoco había osado plantearse de frente y sin reservas: el problema de Dios. Y aunque sea muy poco lo que Morente nos dice en la última lección de su curso de Tucumán acerca de Dios, de modo explícito ya afirma allí, con metáfora orteguiana, que "la proa de los barcos . . . camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la Divinidad" (Ceñal, 1949: 435) Así, vemos que habla de la propia nave de su espíritu. Morente encontró a Dios y fué tan firme y resuelta su adhesión a la religión recuperada, que quiso ser de ella ejemplar ministro y sacerdote.

Otro aporte que encontramos en el Congreso es a través de Juan Alfredo Casaubon menciona a Morente en una ponencia titulada *Contradicciones de la teoría del “puro objeto” u “objeto sin ser”* en una nota a pie de página que reproducimos en su contexto para decir que la fenomenología se ha recibido en castellano gracias a Husserl, Morente, Ortega, Zubiri o Julián Marías (Casaubon, 1949: 1123)

Eugenio Pucciarelli (1949) en el congreso hace una ponencia titulada *Félix Krueger y su aportación a la psicología actual* en la que menciona a los filósofos que han marcado la

tradición universitaria argentina al hablar que en la vida intelectual argentina gravitan algunas influencias, incorporadas ya al acervo espiritual de nuestra tradición universitaria, que sería injusto relegar en olvido. Por eso, los hombres que han tenido en sus manos la organización de este Congreso han dispuesto que se recuerde, y valga el recuerdo como un homenaje, a filósofos que han tenido actuación personal en nuestras Universidades. Al lado de los nombres de Alejandro Korn, que cubre él solo, original y profundo, con su obra y su ejemplo, un período del pensamiento argentino que podría denominarse el idealismo crítico, y de Coriolano Alberini, el sagaz crítico del positivismo, que contribuyeron a preparar la atmósfera intelectual en que habrían de germinar las nuevas ideas; cabe recordar algunas figuras extranjeras que han influido decisivamente en la maduración de nuestro pensamiento, por sus aportaciones de métodos y doctrinas, de críticas y de información. En concreto, de Morente dice: “Uno de ellos, el más conocido por su proximidad en el tiempo y por la difusión que sus enseñanzas alcanzaron en el mundo hispánico, ha sido Manuel García Morente, que, desde su cátedra de la joven y pujante Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán, nos legó un modo de filosofar y una técnica de transmisión del saber en sus Lecciones preliminares de filosofía, importantes, además, porque muestran un aspecto decisivo del desarrollo de su propio pensamiento. Más alejada en el tiempo, aunque no menos importante ni olvidada por ello, es igualmente valiosa la aportación de Félix Krueger, que ejerció la docencia hace más de cuarenta años, como catedrático de Psicología en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Seminario Pedagógico, actual Instituto del Profesorado de Buenos Aires.” (Pucciarelli, 1949: 604).

Dejando a un lado el Congreso y el panorama argentino, hemos encontrado unas referencias a Morente en Cuba. Las primeras corresponden a Medardo Vitier⁴² cuando

⁴² Medardo Vitier Guanche Nace en la Provincia de Villa Clara el día 8 de junio de 1886. En 1904 se gradúa de maestro en la enseñanza primaria, por su obra Martí, su obra política y literaria y por su estudio sobre José de la Luz y Caballero fue premiado por el colegio de abogados en el año 1911. En 1916 funda el colegio Froebel en

explica que tanto la Universidad como los pequeños círculos filosóficos de Cuba han recibido la influencia de los profesores españoles que desde poco antes de 1930 han pasado por La Habana. Es una influencia difícil de precisar y lo intenta citando a José Gaos, Joaquín Xirau, María Zambrano, han dado cursos entre nosotros. Luis Recasens, autoridad en Filosofía del Derecho, ha dejado su huella. La dejó también don Fernando de los Ríos. Sus disertaciones eran sobre temas varios, pero siempre de vinculación filosófica. Ortega y Gasset no fue a Cuba aunque se anunció su visita. En cambio, reconoce que su influjo es intenso, al menos como autor que se lee. Gaos ha influido con los numerosos libros de Filosofía traducidos por él en los últimos veinte años y con sus lecciones en la Universidad. María Zambrano, diríamos casi que se ha quedado en La Habana. Ha trabajado entre nosotros, con la maestría y el fervor que le son propios. Casi diría yo que deja discípulos, si no en lo tocante a doctrinas, al menos por la simpatía que logra en los grupos de sus cursos. Sabido es, por lo demás, que ella se atiene, en parte, a la enseñanza de su eminente maestro Ortega y Gasset. Cuando Vítier escucha por primera vez a estos profesores españoles, advierte un espíritu nuevo, esto es, diferente del que reinaba. Aparte de las especies filosóficas concretas, nota una orientación que venía a renovar el «corpus» de las ideas. La formación europea era bien discernible. Lo percibe primero en América Castro y en Fernando de los Ríos. Después lo confirmé en los dedicados a Filosofía. Supongo que al principio o a la larga, ésa haya sido la impresión causada por ellos en México, donde han trabajado durante años. Y cree que Zubiri y Morente, no incluidos entre los que nos han visitado, hayan producido análogo efecto en los países de América que los acogieron. “Las *Lecciones* de Morente, originadas en cursos de la

Matanzas, una vez graduado como doctor en Pedagogía colabora desde 1919 en El Fígaro, la Revista Avance y Cuba Contemporánea. Se adhiere al manifiesto de los estudiantes de la Universidad de la Habana contra la prórroga de poderes durante la dictadura de Gerardo Machado. A la caída del régimen fue nombrado Secretario de Educación y superintendente general de la segunda enseñanza. La dirección de cultura del Ministerio de Educación premia su libro *Las Ideas de Cuba* en 1937. Gana el premio Justo de Lara. Obtiene el título de Doctor Honoris Causa en Filosofía de La Universidad Central de Las Villas. Muere el día 18 de marzo de 1960.

Universidad de Tucumán, en la Argentina, han circulado mucho en Cuba con el consiguiente provecho, por su densidad y su sentido didáctico” (Vitier, 1953: 34).

Otro cubano, Humberto Piñera⁴³ habla de la restauración de la filosofía cubana y menciona a Morente junto con otros autores como Xirau o Gaos (Piñera, 1951: 16)⁴⁴

A la luz de estos datos podemos sacar las siguientes conclusiones. El impacto de Morente en Argentina vino de la mano de sus *Lecciones preliminares de Filosofía* y de la fama que traía desde la Universidad Central de Madrid. Eso hizo que tuviera éxito de público en sus charlas y conferencias estando él en el país argentino. Sus otros escritos no han tenido apenas repercusión más allá del momento en el que fueron publicados. El breve tiempo en el que estuvo en Argentina y el giro filosófico posterior que implicó su entrada en el Seminario, así como el hecho de no regresar a Latinoamérica y su prematura muerte hacen de su presencia tucumana una introducción de lo que pudo haber sido y no fue.

⁴³ Humberto Piñera Llera 1911-1986. Profesor cubano de filosofía y de literatura, nacido en Cárdenas y fallecido en Houston, Texas, después de veintiséis años de exilio. Se doctoró en Filosofía y Letras por la Universidad de La Habana en 1942, siendo luego profesor y, desde 1955, catedrático en la misma. Colaboró con Roberto Agramonte en la organización y edición de la Biblioteca de Autores Cubanos, colección que publicó a los grandes pensadores cubanos del siglo XIX. Fue uno de los fundadores en 1945 del Grupo filosófico-científico de La Habana, luego transformado en la Sociedad Cubana de Filosofía (1948), editores de la Revista Cubana de Filosofía (1946-1958), y la cual presidió entre 1951 y 1960, cuando fue disuelta. Influyó en los jóvenes de entonces, que le conocían como el «gurú del existencialismo». Marchó al exilio a fines de 1960, desempeñándose como profesor en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Nueva York desde 1961 hasta su jubilación como profesor emérito en 1976. Entre 1972 y 1976 fue director del programa de esta universidad en Madrid. A su jubilación pasó a residir en Miami, Florida, desde donde siguió activo en sus estudios y publicaciones, siendo además vice-presidente de honor de la Sociedad Cubana de Filosofía en el exilio (1979-1986) y vice-presidente del Instituto Jacques Maritain de Cuba (1982-1986). Falleció en Houston, Texas, a raíz de una operación quirúrgica el 30 de noviembre de 1986. La División de Filosofía y Letras del Departamento de Asuntos Culturales de la Unión Panamericana le encargó elaborar el informe sobre la filosofía en Cuba, para la serie «Pensamiento de América», publicándose en 1960 *su Panorama de la Filosofía cubana*, en Washington (el libro está impreso en México).

⁴⁴ En la restauración de la filosofía en Cuba intervienen por lo menos tres factores, los cuales son: 1) una generación inequívocamente atraída por el saber principal; 2) el ambiente propicio, tanto en América como en Europa; 3) el desplazamiento ya señalado de considerable número de pensadores europeos, que contribuye al robustecimiento de la filosofía en nuestro Continente. Pues ¿cómo negar la importancia y la significación del arraigo en América de hombres como Cassirer, Reichenbach, Koehler, Jaeger, Mondolfo, Labrousse, Cantor, Russell, Beck, &c., y especialmente para los hispanoamericanos Morente, Xirau, De Buen, Gaos, Recaséns Siches, etc. Manifestaciones concluyentes del restablecimiento de la filosofía en Cuba son las siguientes: En primer término, la fundación de la Sociedad Cubana de Filosofía, creada hace tres años y que cuenta en la actualidad con sesenta y dos miembros

Esto no quita importancia a todo lo citado hasta el momento de Morente en su “etapa” argentina. Es más, estos ecos nos ayudan a centrarla en su justa medida. Terminamos este apartado tomando la síntesis que Francisco Romero hace sobre Morente en su visita en 1934. En ella considera su aporte filosófico como elemento clave para normalizar el ser y el hacer de una identidad filosófica en Latinoamérica.

Sánchez, en su tesis sobre Francisco Romero nos dice que Morente en 1934 fue invitado a una cena homenaje en su honor en el PEN Club de Buenos Aires y fue Romero quien hizo allí un discurso donde propone una normalización de la Filosofía en el continente. En dice al propio Morente: “Yo creo que usted cuenta entre os que más han hecho para establecer en el dominio de la cultura hispánica esto que yo denomino normalidad filosófica” (Sánchez, 2015: 92) de tal forma que asocia al Morente escritor con el filósofo ya que él considera esencial una correcta escritura filosófica para poder tener una normalización en esta área. También señala que “aunque Morente no crea en la posibilidad de enseñar, al menos es posible aprender y que alguien me ayude a ese fin siguiendo el método socrático” es otro elemento de normalización al vincular filosofía, método y educación” (Sánchez, 2015: 100). El tercer aspecto por el que Morente contribuye a la normalización de la filosofía se encuentra en involucrar a la mayor cantidad de personas posibles en dicho proceso, “tornándose los latinoamericanos en filosofantes en la medida que coadyuvan a un filosofar auténtico y no exclusivamente académico” (Sánchez, 2015: 103)

Estos tres elementos destacados por Romero, la corrección en la escritura filosófica, el método de aprendizaje y la universalización de la filosofía bien pueden servir para el Morente de su etapa de catedrático o decano en Madrid, para su etapa argentina o para su última fase pocos años antes de su muerte y son, a nuestro entender, una correcta síntesis de la razón pedagógica del profesor.

IV. ACTUALIDAD DE LA PEDAGOGÍA FILOSÓFICA DE GARCÍA MORENTE

12. La razón pedagógica.

Cuando Morente da inicio a su labor como Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid tiene como referencia directa la *jefatura espiritual*⁴⁵ de Ortega y Gasset. Este liderazgo no solo se centraba en un aspecto teórico ya que Ortega no era un hombre de gabinete sino un hombre con una personalidad inquieta que era capaz de inquietar a los demás y no dejaba a nadie indiferente. No era Ortega un filósofo del libro y la reclusión en la soledad de sus pensamientos; de ahí que su influencia toque el terreno histórico, político, social o pedagógico y vaya más allá del puramente filosófico. De esta forma, su labor no se ceñía exclusivamente a las clases ni a las charlas o conferencias, ni siquiera a sus escritos en los diarios su labor iba más allá. Su razón de ser estaba en la misma vida y las circunstancias que envuelven a cada persona.

Ortega es, sin duda, una figura única e irrepetible, que aparece en un momento histórico y filosófico propio para poder dejar huella. Morente, mira desde lejos a esta figura, efectivamente él no tuvo ni el carisma ni la capacidad de convertirse en ese líder en todos los aspectos en los que destacaba Ortega. Lo que sí pretendió es crear una Universidad donde nuevas jefaturas fueran posibles, donde jóvenes de cualquier edad y procedencia pudieran redirigir los destinos de la sociedad. Esa dirección y jefatura no es de tipo político, es más, él en su etapa de Madrid no se acerca a ningún partido en particular y se acerca todos. Una de las causas por las que fue destituido como Decano fue esa, defender la independencia de la Universidad. Tampoco quería Morente en esta etapa lo político como modelo pedagógico, lo que buscaba fue dar a los estudiantes un marco propio y propicio para poder crecer como

⁴⁵ El término jefatura espiritual relacionado con Ortega lo encontramos en Romero, F. *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1960.

personas, como filósofos y como líderes, creando su propia identidad y sin dirigir él hacia un tipo de pensamiento que excluya otros.

El “Plan Morente” tenía este telón de fondo y, a tenor de lo visto estamos en condiciones de sintetizar ese quehacer más allá de los hechos y buscar los fines últimos que perseguía en cada uno de las acciones y decisiones que como Decano realiza.

Hay tres razones y tres personas que están en el trasfondo de lo que estamos llamando Plan Morente: la razón vital de Ortega, de la razón sentiente de Zubiri y su propia razón pedagógica. La razón poética de Zambrano, es posterior y fruto evolutivo, de alguna forma, de las anteriores. Teniendo las cuatro razones como perspectiva podemos sintetizar el pensamiento y el quehacer filosófico de esa segunda edad de oro de la cultura española a principios del s. XX.

Frente a una razón pura que gobierna el mundo científico y quiere que todo lo que tiene la vida de la persona humana pase por su filtro, descubrimos una razón vital que nos lleva a conocer en la persona dimensiones que van más allá de lo que se puede pesar, medir y contar, más allá de lo puramente objetivo y de lo puramente físico. Hay otras dimensiones más amplias en la vida que no hacen otra cosa que dar sentido a la propia vida personal. Una razón pura no consigue abarcar la Vida con todos los matices y cualidades que esta tiene, por eso es necesario una razón vital que la supere.

La razón sentiente de Zubiri está unida al término inteligir, que es una capacidad puramente humana que se opone al puro sentir animal. De esa forma, conocer no es sino reconocer que algo me está presente. Ese reconocimiento es una especie de “darme cuenta” de cómo son las cosas y puedo llegar a eso a través de un estímulo “fabricado” desde fuera o a través de la propia realidad se convierte en estímulo para darme cuenta sobre cómo es la vida misma de suyo.

Razón vital y razón sentiente son dos aspectos que, en el fondo se complementan. La Vida va a ser el camino concreto para que la razón pueda abarcar todo lo que el ser humano es en sí mismo, pero no podemos entender la Vida sin darnos cuenta, sin reconocer, lo que me rodea como acto puramente humano.

Este camino no se hace solo ni surge de forma espontánea, es necesario acercarse a él con una cierta pedagogía, sin una razón pedagógica la Vida puede pasar delante de nosotros y nosotros no darnos cuenta de cómo es ni de cómo son las cosas. Para ello hay que formarse, hay que prepararse para la vida, no para una razón pura sino también para una razón práctica. Pero no podemos quedarnos ahí, es necesario ir al campo de la metafísica, aceptarlo e integrarlo para desde ahí desarrollar nuestro ser persona en plenitud.

¿Qué nos aporta la razón pedagógica de Morente? Nos aporta universalidad ya que la vida no puede ceñirse a un único campo de acción y de conocimiento. Nuestra perspectiva humana no se termina en una raza, en un pueblo o en una cultura, sino que podremos acercarnos a ella en la medida que nuestro abanico de conocimiento experiencial sea más rico y multicultural.

La razón pedagógica de Morente nos aporta autoridad. La persona que vive y aprehende conocimientos desde la Vida, desde la experiencia y que es capaz de conocer porque se ha dado cuenta de lo que ha pasado es una persona que puede servir y, de hecho, sirve de referencia a terceros. No es alguien que ha aprendido de memoria conocimientos que reproduce mecánicamente y que podría resultar pedante, es alguien que habla porque ha vivido, viviendo ha conocido y estudiado. De esta forma, viviendo, conociendo y estudiando se convierte en líder espontáneo para otros.

Otro rasgo que aporta es el de la actividad y la energía. Una persona insulsa, sin pasión o interés por la vida no es capaz de aprovecharla. La razón pedagógica implica

actividad, impulso, creatividad, desarrollo, apertura de mente y para ello hace falta que se haga el correspondiente aporte energético que tiene esa tarea. En esa misma línea la razón pedagógica se aparta del conservadurismo y del respeto a lo establecido. Esto no es anarquía (como llegaron a decir algunos del proyecto de Morente) al contrario, eso es Vida. La creación personal, el arte que cada uno puede llegar a tener dentro de sí y que muestra a los demás lleva a transgredir. Esa transgresión no es gratuita ni tiene el afán de llamar la atención y ni de destacar por destacar, esa transgresión es algo puro y propio de la mente inquieta que desea crecer en el conocimiento. Es un reformar para crecer y mejorar. Decimos que no es anarquía porque la razón pedagógica da valor al pasado y al presente para mirar al futuro. Rescata los sucesos de la Vida para hacerla plena y perfeccionarla.

La razón poética de Zambrano sería, en nuestra opinión, el paso siguiente, pero no excluyente, a la razón pedagógica ya que abre la vía de la comunicación de la Vida por caminos no analíticos, deductivos o racionales, por caminos que van de lo poético a lo artístico pasando por lo onírico o lo trascendente en el sentido espiritual.

Abogamos por una manera de aprender, por una filosofía, que encaje esas cuatro razones y vemos cómo Morente las llevó adelante tanto como profesor y Decano en Madrid en su etapa previa a la Guerra Civil y en la Universidad de Tucumán.

Cabe reflexionar sobre cómo fue su etapa tras el regreso de Argentina, ¿hacia dónde evoluciona su razón pedagógica? En un sentido directo, se abre a la fe católica y su mente regresa al campo de la razón pura kantiana en sentido pleno al querer usar el aparato filosófico del pensador alemán para poder explicar el dogma católico, de la misma forma que Santo Tomás hizo con el modelo filosófico aristotélico. Aquí, el paradigma propugnado originalmente por Ortega y seguido por Morente, ha sido sustituido por una dimensión analítica aristotélica que busca definir y dar respuestas universales válidas para todas las

personas en todos los lugares del mundo y que, en los terrenos de la fe, quedan encerrados en el dogma. Quizá sea esa la razón no histórica o no biográfica o no política por la que Morente ha sido olvidado, por dar un cambio en su pensamiento volviendo a lo que había antes de la Escuela de Madrid en España y, de alguna manera, renunciando a ello. El único momento en que se encuentra en un equilibrio puro entre las dos realidades personales antes y después del “hecho extraordinario” de París lo encontramos en los primeros meses de su estancia en Buenos Aires y Tucumán, en el momento en el que rescatamos su obra escrita más influyente las *Lecciones preliminares de Filosofía* tal y como venimos argumentando en este estudio.

De todas formas, estas afirmaciones no dejan de ser un tanto gratuitas si tenemos en cuenta su prematura muerte, el contexto social que le tocó vivir al regresar a España, sus estudios teológicos, su retorno a las clases en su segunda etapa en la Universidad de Madrid, las charlas de tipo espiritual que impartió en esos años y que su gran proyecto filosófico simplemente estaba esbozado. Si hubiera podido desarrollarlo, la teología católica del s. XXI tendría (posiblemente) un aporte muy significativo y una base para la explicación dogmática digna de un Santo Tomás de Aquino.

Morente, además, como camino para desarrollar la razón pedagógica desde un punto de vista práctico, se plantea una Facultad de Filosofía que sea universal, abierta a Europa, que aprende de Francia o Alemania y sus experiencias universitarias. Quiere que el alumnado sea activo, motor de su propio aprendizaje, que desafíe al profesorado y haga que este se esfuerce por no quedarse atrás tanto en la asistencia al alumnado como a su propia actualización del conocimiento. Quiere que la vida en sí misma sea un elemento formativo, de ahí la experiencia del Crucero por el Mediterráneo y eso mismo es lo que plantea a los argentinos en su ideal universitario. Es Morente, obviamente, defensor de las humanidades frente a un saber científico que no puede ser fin en sí mismo, porque no podemos quedarnos en una razón pura, hay que abrirse a la razón vital, sentiente y pedagógica de la Escuela de Madrid.

Él mismo, sin tener el liderazgo espiritual de Ortega, es líder, es ejemplo y acicate para muchos filósofos en ciernes que escuchan en Madrid sus clases de Ética o descubren el recorrido de la Filosofía Universal a través de sus Lecciones preliminares. Morente fue un hombre de vida. La misma vida que le hizo marchar a Alemania como joven estudiante, que le hizo ganar su plaza de catedrático o de decano en Madrid. Él dirigía con paso su firme su propia vida para ganar la vida, así se convierte en el profesor que vivía sus clases y las preparaba con prolijidad. Incluso en el momento en el que él no se siente dueño de esa vida sino marioneta de la misma al tener que huir a Francia, esa misma vida que le lleva exilio le pone en Argentina y, tras un tiempo de reflexión y afianzamiento, le lleva a regresar de nuevo a su país con el propósito de ser sacerdote.

Cuando se estudia a Morente, el escaso número de obras que presentan su bibliografía personal y que, entre ellas, no haya síntesis concienzudas o textos que supongan un aporte significativo al panorama de la Filosofía que se hace en España, puede hacer que le demos a Morente el calificativo de filósofo menor. Es cierto que Morente no es ni Ortega, ni Zubiri, ni Kant, ni Bergson, ni otros muchos que podíamos citar por la calidad de sus obras. Tampoco hace una síntesis como Tomás de Aquino, aunque lo intenta tras su conversión.

Lo que si debemos reconocer como valor propio e irrepetible es que eso no responde a un hecho fruto del azar, ni fruto de su poca capacidad como escritor, consideramos que es un hecho deliberado en su quehacer filosófico. Morente escribe bien y traduce mejor, las largas horas que implican hacer ese trabajo y la exactitud con la que él usa cada término traducido nos hacen ver que efectivamente la capacidad la tiene y sabe usarla. Es decir, podría perfectamente haber dedicado un tiempo a redactar sus propias obras y estas podrían haber tenido gran calidad. Nuestra tesis es que él no crea una obra propia que puedan ser calificada como “gran obra” porque no quiso hacerlo. La razón pedagógica es el motor que le conduce y no consideraba necesario dejar una versión dogmática completa de su obra, sino que lo

necesario es Vivir y que cada alumno pueda generar su propia “gran obra”. Esta hipótesis se confirma cuando deja de lado la razón pedagógica tras su conversión al cristianismo en ese momento sí pretende hacer esa gran obra escrita sintética a la manera de Aquino.

El valor de Morente, además de lo dicho, no viene desde su individualidad sino desde su colectividad. Él no concibe el aprendizaje al modo del “eremita” en la soledad del silencio, sino en el grupo, en el debate y en la investigación conjunta. Su propia vida, vista desde su individualidad o desde su biografía personal puede resultar pobre, pero si la vemos desde la colectividad de Madrid, de su Escuela Filosófica, de sus compañeros y sus alumnos, la cosa cambia. Un ejemplo en esta línea lo tenemos en Tucumán, donde lo reciben con el propósito de ser motor de un cambio y, si él hubiera querido, habría conseguido colaboradores para lograrlo. Pero no solo colaboradores, él tenía la capacidad de crear a su alrededor filósofos mejores que él, su manera de actuar nos lleva a pensar que él veía apropiado que el discípulo supere al maestro y, realmente así lo hacía. Con otra estructura en la Universidad, Ortega no habría podido ser el líder espiritual que fue, ni hubieran surgido un Santayana, una Zambrano o un Marías y todo esto se le debe a Morente.

13. Fundamentos para una Universidad.

Queremos destacar aquí la otra pieza clave del filósofo García Morente. La razón pedagógica está en la base para sentar los fundamentos de una nueva universidad. Su labor como decano nos da una línea de actuación que nos hace plantear un estilo nuevo de trabajo universitario.

a. Práctica docente

Hemos visto que uno de los elementos que Morente trabaja tanto para sí personalmente como para los profesores compañeros es el de la práctica docente. En su “plan” no concibe un profesor universitario que se encuentra sentado cómodamente en su cátedra. Él piensa en un docente que debe ser algo más que un mero transmisor de conocimientos teóricos.

En la Universidad, en su plan busca docentes de todas las corrientes teóricas. No quiere un pensamiento único, sino más bien todo lo contrario. Este hecho fue uno de los causantes de su cese como rector cuando el gobierno de la II República considera que Morente no ha puesto como profesores a personas que ellos querían que pusiera por ser afines a su mentalidad. Morente busca la calidad del docente, no la afiliación política. Cuanta más diversidad se encuentre en la universidad; mejor, porque así el alumno podrá sacar sus propias conclusiones y sus propias teorías.

Vamos ahora sintetizar el perfil que buscaba Morente para el docente. Para ser profesor en la Universidad deberían cumplirse los siguientes requisitos.

- *Ser Licenciado en Ciencias o en Letras, pero en este caso deberá presentar también una diplomatura en ciencias.* En la actualidad en un mundo donde las Humanidades parecen

relegadas en los ámbitos universitarios a Grados de “segunda” esta pieza se convierte en nuestra opinión en algo fundamental. Para poder ser tenido en cuenta en la sociedad que nos rodea no solo es necesario ser un pensador filosófico dentro del marco de las Letras, sino que se deben complementar esos conocimientos con los de las Ciencia. Encaja con lo que ya vimos que la Ciencia se convierte en un medio objetivo para llegar a conocimientos subjetivos, humanos. Sin conocer la Ciencia faltarían herramientas para poder llegar a entender mejor al ser humano. Por otro lado, en este siglo XXI el científico goza de una prensa favorable ya que gracias a sus estudios se conocen cosas tan variadas como vacunas para enfermedades, aspectos de la superficie terrestre que anticipan desastres naturales o inventan herramientas que facilitan la vida humana. En cambio, el filósofo, parece alguien que hace algo inútil y apartado de la realidad. No negamos que, a veces, pueda ser así y se hagan grandes debates filosóficos sobre temas de mucha importancia que no interesaría ni entendería su utilidad una persona en la calle. De ahí que esta premisa de titulación doble en Ciencias y en Letras convierta al profesor que la tiene en alguien con un prestigio añadido en la sociedad y con un aparato teórico mental capaz de profundizar en temas esenciales para la vida humana sin perder el sistema científico y reforzando el papel de la filosofía pura.

- *Presentar una memoria fruto de sus trabajos sobre temas de historia de la filosofía y debatirlos oralmente.* Un profesor universitario de filosofía debe haber escrito y reflexionado sobre la historia de la Filosofía. Sin conocer en profundidad lo que ya han reflexionado otros autores sobre temas esenciales a la humanidad y tener una visión global sintética de la misma puede convertir su enseñanza en un saber sesgado. La especificación sobre diferentes temas en la actualidad es tanta que puedes convertirte en un docto ignorante, alguien que sabe mucho de algo específico, pero poco o nada de otros campos afines a ese mismo conocimiento. Si esto lo decíamos en relación con un estudiante o un investigador en general, en el profesor de filosofía debe ser algo clave. Sus conocimientos deben estar actualizados

constantemente y de ahí que tenga una memoria de sus trabajos y que sepa defenderlos oralmente.

La labor docente pasa, en buena medida, por sus exposiciones orales. Un docente que lee lo que ha escrito en su libro o en su artículo o en sus clases sin un mínimo de capacidad oratoria convierte aquello que enseña en un producto frío y sin atractivo. El docente se esfuerza por mejorar su dicción, sus recursos oratorios y entrena en ello para mejorar día tras día. Esto es clave para que puedan llegar al alumnado. Un buen profesor con buena oratoria pueda convertir la asignatura más ardua en algo interesante, otro profesor que no comunica con el alumnado y simplemente lee de forma monótona convierte la asignatura más interesante en algo absolutamente tedioso.

- *Deberá explicar un texto filosófico de su elección, explicar autores antiguos y hacer una lección de filosofía general.* Analizar un texto filosófico no es tarea sencilla y resulta difícil poder llegar a la esencia de aquello que el autor quería transmitir, pero es esencial para el estudio de la Filosofía. En la Universidad de Madrid, en el proceso selectivo se pedía que explicara al menos uno, de esa forma, el tribunal podía ver la capacidad del aspirante en ese campo. Con los otros requisitos, además se refuerza lo dicho sobre la capacidad de oratoria del docente analizando también sus conocimientos sobre autores antiguos y filosofía general.

- *Redactará una composición escrita de filosofía general y otra de historia de la filosofía.* El docente debe tener, además capacidad de escribir con precisión y profundidad, con una buena bibliografía que respete los conocimientos ya existentes y una buena reflexión para poder profundizar en ellos y poder también abrir perspectivas nuevas. No es solo escribir por escribir o publicar por publicar para tener prestigio. Se trata de transmitir unos

conocimientos, unos pensamientos y reflexiones con la precisión técnica que requiere un escrito y que la parte oral puede obviar en algunos casos para facilitar la comprensión del oyente.

Desde nuestro punto de vista ahí estaría la clave docente en filosofía. Encontrar un profesor capaz de escribir un pulcritud y rigor sobre un tema y que, además en sus clases, sea capaz de desgranar el escrito de forma que el que se acerque por primera vez a ese aspecto quede con ganas de leer y releer el escrito para sacarle el máximo provecho.

- *Asistir 15 días a clase en un liceo ayudando al profesor y este dará un informe sobre su actitud pedagógica.* El docente universitario debe conocer la realidad del alumnado preuniversitario. Con sus virtudes y defectos. Se pedía en la época poder ayudar a un profesor en el liceo y así se evaluado sobre la actitud pedagógica.

Esto no solo debería hacerse de forma previa a la docencia universitaria, sino que debería ser una práctica periódica para poder captar la evolución que lleva la sociedad y no perderle el ritmo. La unión entre Universidad y Enseñanza Secundaria debe ser algo normalizado para así mejorar en la acción docente.

Estos rasgos se nos presentan como una síntesis de los que él consideraba positivos de la enseñanza de Filosofía de Francia, Alemania e Inglaterra, están en la base de su actuación como decano y nos ayudan a comprender qué era el Plan Morente.

Además de lo dicho Morente cree que el docente debe primero *transmitir a las nuevas generaciones la cultura* lograda. De ahí vemos que su estilo no implica el olvido sino la asimilación. No se trata de eliminar de forma deliberada aspectos culturales que no le gusten al docente o a la autoridad universitaria. La cultura que tenemos es la que es, con sus luces y sus sombras y haríamos un flaco favor a la humanidad si ocultásemos algunos aspectos de la misma. Un ejemplo de esta práctica lo encontramos, tristemente, radicalizado en la actualidad

cuando los talibanes en el s. XXI quieren destruir los recuerdos artísticos de su cultura para que, una vez destruidos, solo quede el pensamiento único que ellos quieren transmitir. A otros niveles y sin ser partícipes de esa barbarie “olvidar” las raíces culturales de Europa o alguna de esas raíces, discriminar a unas etapas en favor de otras lleva a la parcialización de la enseñanza. Esto Morente no lo quería en su Facultad.

Otra clave esencial en una Facultad es la investigación, para ello el docente debe ser él también investigador y estar actualizado en los medios más punteros para poder mostrárselo a sus alumnos y que sean ellos mismos quienes lo practiquen. En esta línea, cada Facultad debe tener docentes que aporten nuevos frutos a la producción científica.

Este afán de aprender, de no olvidar las raíces culturales y de investigar debe ir de la mano de otro aspecto que es el de la preocupación por lo social y por la sociedad. Tanto importa dar charlas abiertas al público que haga que la cultura esté al alcance de todos como lograr que haya personas atentas a los problemas de los más desfavorecidos. Esto hace que el saber y la Vida formen un todo abierto a las necesidades de todos.

Morente propone en la Facultad realizar cursos públicos que no caigan en la superficialidad ni en el elitismo intelectual que deben complementarse con conferencias privadas para alumnos matriculados, ejercicios prácticos orientados al profesorado y al alumnado, así como clases que prepara el alumno y que el docente escucha, comparte y matiza.

Una de las propuestas más llamativas de Morente, de cara al docente lo tenemos en las clases. Él propone que el alumnado tenga libertad para elegir a un profesor u otro, aunque impartan la misma materia, esto puede llevar a que un docente se encuentre con el aula llena y otro con el aula vacía. Si habitualmente ese docente la tiene vacía será señal que no está haciendo bien su labor y la Universidad podría prescindir de sus servicios. Esto llevará a una

tensión pedagógica renovada día a día para hacer de la sesión docente algo realmente actualizado y atractivo, riguroso y profundo del que el alumnado pueda sacar provecho.

b. **Práctica del alumnado**⁴⁶

En la Universidad el alumnado es una pieza clave. Morente entiende que la única forma de poder hacer crecer en calidad la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid es a través del crecimiento del alumnado. Él les da un lugar esencial.

El alumno debe ser el principal actor de su propia educación y debe aprender a buscar sus propios conocimientos a través de charlas, conferencias, libros, estudio e investigación. Sin esa motivación la Facultad no avanza. No se trata de pupular por el campus y estudiar en las fechas previas al examen sino se trata de poder llevar adelante ese estudio como una investigación constante centrada en los temas que se plantean en cada Facultad o en cada programa de estudios.

Además, Morente opta por eliminar las asignaturas y reducir los exámenes a dos, uno a mitad de los estudios y otro al final para obtener la titulación. Esto es dejar al alumno el protagonismo ya que cada alumno puede hacer su propio plan de estudios para que pueda avanzar en la carrera conforme a lo que a él le interesa y eligiendo a su vez a los profesores que cree que mejor le pueden acompañar en esa labor.

Como vemos, el concepto de clase magistral queda relegado a un segundo plano y lo que realiza el alumno y el profesor es una especie de trabajo cooperativo. Ese trabajo se

⁴⁶ En el proceso de investigación de este trabajo hemos querido escuchar a los estudiantes de Filosofía de Bachillerato y, tras explicar algunos elementos de la Filosofía del Plan Morente y debatirlos en clase, se les presentó un formulario para que lo respondan. El contenido y las respuestas del mismo lo pondremos en el siguiente apartado para poder analizar la recepción que hoy en el s. XXI pudiera tener el Plan.

mueve a tres bandas: entre alumnos, entre profesor y alumno y entre profesores para que se afiancen los conocimientos básicos, pero a su vez se puedan profundizar en aquellos que sean de más interés, se pueda investigar y llegar a conocimientos nuevos.

c. Independencia de la Universidad.

Cuando Morente analiza la vida Universitaria de calidad se fija en el proceso seguido por Santiago Ramón y Cajal y sus seguidores. Descubre, no sin tristeza, que Cajal ha tenido que formarlos fuera de la Facultad de Medicina ya que las clases de su cátedra no contaba con la estructura de base necesaria para poder llegar a ser un lugar de saber y de ciencia. Esa base necesaria está puesta en el tipo de alumno que se presenta en ella.

La reforma de la Universidad tiene dos caminos: que lo plantee el Estado o que lo haga la propia Universidad. Defiende esta posición hasta el punto que le cuesta su cargo de Decano al defender la independencia de la Facultad frente a cualquier partido que estuviera en el gobierno. Los estatutos de la Universidad Central de Madrid marcan una independencia a dos niveles: el de la Universidad frente al Estado y el de las Facultades frente a la Universidad.

El ideal universitario pasa porque dentro de sus aulas deben existir y coexistir profesores de todas las líneas científicas, políticas, ideológicas, profesores que defiendan diferentes métodos de investigación y diferentes caminos para transmitir el saber. Si el Estado marca la línea, o los docentes son afines a determinados colores políticos eso hará que la Universidad no responda a su fin más profundo y llevará al pensamiento único. Varias generaciones de estudiantes formados de una única manera y con un único estilo van a progresar en ese campo y en ese estilo, pero sus mentes no han sido adiestradas a llegar al saber por diferentes caminos eso empobrece el proceso de aprendizaje. Se debe tener en

cuenta la tradición de esa Universidad, los autores e investigadores que han pasado por ella, pero sin olvidar a otros de otras corrientes.

No es difícil ver en la actualidad a rectores de Universidad vinculados directa o indirectamente a partidos políticos, así como es demasiado corriente que según cada nuevo gobierno del Estado haya una nueva ley de educación que, o anula la anterior o la reforma. De esta forma, será siempre el Estado quien marque el ritmo de la enseñanza. En la Universidad, Morente defiende la autonomía, lo hace mirando a Inglaterra, Francia o Alemania, lo verá tímidamente después en Argentina y será su objetivo directo dentro de su trabajo como Decano.

Pero esta independencia se debe dar también dentro de la misma Universidad entre Facultades y con el Rectorado. Nunca podrá una función de rectoría, por más colaboradores que tenga, abarcar en profundidad los problemas de cada Facultad, ni conocer los temarios o las modificaciones que los mismos puedan tener. Ningún organismo puede pretender ser especialista en todo. De ahí la necesidad de tener esa independencia y la capacidad creadora de poder marcar el camino que en cada momento los docentes entiendan como el más útil para ellos y para el buen ritmo académico de su Facultad.

Por último, es necesario que la sociedad entienda bien qué es la Universidad. No es mejor persona ni tiene más opciones en la vida quien tiene un título universitario que quien no lo tiene. El egresado universitario no es quien tiene un título en su habitación que le permite ejercer una profesión, el egresado universitario es una persona que tiene afán de seguir aumentando sus conocimientos, que desea transmitirlos o investigar para abrir nuevos caminos. La universidad si se convierte en un camino puramente profesional deja atrás elementos principales: el estudio, la investigación y la enseñanza. De esta forma la Universidad no solo debe aprender a discernir quiénes son sus candidatos para cumplir sus

finés, sino que también debe aprender a abrirse a aquellos que no están matriculados en sus carreras o egresaron de ellas y quieren tener en la Universidad un espacio de saber, de estudio, de lectura. Una Universidad donde las bibliotecas, sus salas y conferencias hacen que sus espacios trabajen para el bien común de la sociedad y no solamente para poder lograr un título.

En el fondo, se trata de buscar Cultura y de facilitar el acceso a la misma. Se trata de poder formar en un saber culto e investigador y en provocar que la sociedad frente a los nuevos desafíos nutra sus respuestas en ese campo y no en el comentario espontáneo de un tertulio televisivo.

Si esto es aplicable a cualquier Universidad y a cualquier Facultad, mucho más si nos referimos a las de Filosofía y Letras. No podemos entender unos estudios de humanidades que discriminen unos autores u otros en función de ideologías políticas, así como tampoco se puede pensar en hacer filosofía en el frío marco de una hoja de examen donde respondes unas preguntas que están relacionadas con un temario y tras unos años siguiendo ese proceso ya te den el título de filósofo sin necesidad, ni de haber hecho un debate con rigor, ni contrastado tus ideas con las de otros autores, con las de otros compañeros o con las de otros profesores.

La independencia en la Filosofía, en la pedagogía universitaria de la enseñanza de la Filosofía debe ser absoluta. Cada alumno debe tener acceso a todas las corrientes filosóficas, estén o no de moda, esté o no conforme con ella el docente en cada tema para que así cada uno pueda sacar sus propias conclusiones y llegar a crear sus propias teorías. Los caminos con un único recorrido terminan llevando al totalitarismo y a la discriminación del que piensa diferente. Se puede objetar que en las Facultades se habla de todos los autores cuando se hace un recorrido en la Historia de la Filosofía, y es cierto que se hace. La diferencia está en que

no es lo mismo que un Santo Tomás de Aquino lo explique un profesor afin a la neoescolástica y que además sea creyente a que lo explique un profesor que sea ateo y contrario a todo lo que implique la tradición cristiana católica en la cultura europea.

En este sentido, el alumnado debería tener la oportunidad de escuchar en su Facultad a filósofos y filosofías de todas las corrientes y que tenga entre sus profesores tanto un católico para explicar a Santo Tomás o a San Agustín, como un ateo para explicar a Nietzsche o un marxista para explicar a Marx o Engels.

Pero todavía se podría dar un paso más porque no se trata tanto de buscar etiquetas (católico, ateo, marxista, etc.) sino que una Facultad de Filosofía y Letras que quiera ser independiente debe crear un espacio de gobierno en el que todas las ideologías estén presentes dentro de su organización y haya lugar a un debate periódico y enriquecedor sobre cada tema en cuestión.

Para poder lograr esto es necesario que la Universidad sea un espacio de verdadero y auténtico diálogo en el sentido más clásico del término. Dos logos que son capaces de exponer su propia teoría y escuchar la del otro con la predisposición a poder cambiar de opinión si sus argumentos en todo o en parte aportan aspectos nuevos a tu propia teoría. Es tener la capacidad de ser consciente que nadie posee plenamente la Verdad y que cada una de nuestras teorías son “verdades” que participan de esa Verdad pura e inalcanzable. La finitud de nuestro ser nos lleva a comprender que, en el proceso de razonamiento lógico de un argumento, por disparatado que nos parezca simple vista, hay una participación de esa verdad. De tal forma que cuando escuchas estas dispuesto a descubrir qué hay de verdadero, bueno y bello en esa fórmula que no tiene en la tuya. Así, un diálogo, un debate no es una lucha de egos que buscan salir ganadores sino una investigación de mentes que quieren seguir

aprendiendo y que lo hacen con tanto afán que son capaces de descubrir lo bueno que tiene la teoría de aquel que a los ojos de la gente puede parecer tu contrario.

Resumiendo, la independencia universitaria se debe dar en el campo organizativo sin la intervención del Estado en los planes de estudio y en el plano de las ideas sin adherirse de forma exclusiva a ninguna corriente de pensamiento para evitar el pensamiento único dando cabida al mayor número posible de exponentes de las diferentes formas de ver, aprender y comprender el mundo.

14. Pedagogía universitaria. Hacia un nuevo horizonte.

Ya hemos desarrollado algunos aspectos de síntesis del Plan Morente para el s. XXI, pero todavía nos faltan dos eslabones centrados en los estudiantes. El primero es ver cómo ellos mismos entienden y asimilan el Plan, qué ven en él de positivo y qué ven de negativo. El segundo eslabón es poder “condensar” el Plan para que pueda ser entendido dicho plan en la mente de una generación digital como la que tenemos en la actualidad.

El primer paso señalado solo puede ser respondido por los propios estudiantes. Se ha planteado a un grupo de jóvenes en torno a los 17 años⁴⁷, en el paso previo a la Universidad una serie de preguntas relacionadas con las acciones que realizó Morente en su Facultad de Filosofía y Letras. Elegir esta franja de edad tiene una razón concreta. Hemos buscado a jóvenes que apenas tienen formación sobre la Filosofía, que podrían elegir ese estudio tras su etapa de Bachillerato. Entre ellos hay futuros estudiantes universitarios de diferentes carreras, alumnos con diferentes calificaciones y expectativas personales y laborales en el futuro.

⁴⁷ El trabajo de campo ha sido realizado entre alumnos de Bachillerato del Colegio La Asunción de Málaga y consta de dos fuentes de información: los debates en las clases de Filosofía y las respuestas a un cuestionario online que sirviera para sintetizar sus ideas. Entendemos que la muestra es pequeña y corresponde a unos alumnos de un centro concreto de Málaga y que en otras zonas de España o en otro tipo de centros podría generar respuestas diferentes. Aún así, creemos apropiado y pensamos que las respuestas pueden ayudar a entender la manera de pensar de una generación destinataria de un Plan Morente del s. XXI.

Ante la pregunta: ¿te parece que es importante la actitud del estudiante para llevar adelante los estudios? Responden que es “vital”, porque si el estudiante no quiere estudiar no lo va a hacer por más que se le insista. Además, hablan de la importancia de la motivación ya que sin ella nunca habrá el esfuerzo necesario para poder lograr los objetivos. Insistían también en tomar más protagonismo y que las clases no sean escuchar al profesor y tener que aprenderte de memoria algunas cosas para poder aprobar un examen.

Ante la pregunta ¿crees que el Estado debe ayudar al estudiante o que cada uno debe ser quien se busque sus propios recursos?, hay tres tipos de respuestas. Las que dicen que efectivamente el Estado debe ayudar, es una obligación por parte del Estado en todo caso y en todos los casos. Hay otras respuestas que creen que debe darse un convenio entre Estado y estudiante de tal forma que los recursos se den en base al convenio realizado de forma mutua. Un tercer tipo de respuesta habla de la vocación y dicen que el Estado debe ayudar porque hay gente que no se puede permitir y tiene más vocación que otros que sí se lo pueden permitir económicamente.

García Morente pensaba que era mejor que los alumnos organizaran su propio proyecto educativo, ¿serías capaz de organizar tú las asignaturas que quieres estudiar con la orientación de un tutor? Aquí algunos alumnos no se ven capaces de hacerlo, otros que es lo correcto que se haga por el alumno, y otras respuestas dicen, sin duda que es más interesante desde el punto de vista del alumno, que se aprendería más y que se tendría más libertad.

Hemos dicho que Morente veía que los exámenes por asignatura no son útiles y propone que a lo largo de una carrera universitaria solo se debían realizar dos exámenes. Uno a mitad del proceso y otro al final para obtener el título. ¿Qué te parece esta medida? El tema examen y “nota del examen” está tan metido en la mentalidad de los alumnos que la mayoría decía que es mejor que haya muchos exámenes y que de esa forma “te la juegas menos” a una

carta. Otros decían que, si la nota no importara realmente en el sentido de poder acceder a la universidad, los alumnos irían mejor preparados puesto que aprenderían por el hecho de querer aprender y no por la nota. Algunos veían excesiva tal reducción de dos exámenes, pero deberían reducirse el número de exámenes que se hacen en la actualidad.

Con respecto a la asistencia a clases como algo libre, no obligatorio y con capacidad de elección del profesor según la utilidad que le vea el alumno. La mayoría cree que es una buena idea pero que luego, en la práctica, terminaría por no ir nadie a clase. Si creen que esta medida ayudaría a los profesores a mejorar y subir el nivel de su práctica docente.

La Biblioteca, algo fundamental para Morente, no la consideran algo práctico porque hoy todo está en internet. Algunos la ven útil como lugar donde ir a estudiar los exámenes, pero no como lugar donde investigar y poder ampliar conocimientos.

En relación con la libertad del estudiante para poder ser protagonista de su propia educación, las respuestas se mueven entre los optimistas que dicen que el estudiante debe tener libertad absoluta a lo que dicen que esa libertad no es buena porque el alumnado no tiene la suficiente madurez como para gestionar esa libertad. Por otro lado, creen que se debería dar más tiempo a la investigación personal o grupal antes que a las clases teóricas.

Al profesorado le piden que sea divertido en clase, que sepa conectar, que haga amena las clases, que sea razonable respecto a las notas y a la manera de impartirlas.

Aquí damos por terminado el primer eslabón que corresponde a lo que los alumnos de hoy podrían decir del Plan Morente. Vemos que quieren ese protagonismo como estudiantes, aunque se ven sin la madurez suficiente como para hacerlo, denotan una cierta relajación en los hábitos personales de estudio e investigación y solo los usan con el reclamo del examen. Quizá en el campo universitario estos alumnos de Bachillerato cambien, pero no parece, a priori, que la investigación y el aprender por aprender sea algo que les motive. El papel del

Estado lo ven relacionado con la cuestión económica, las becas para poder estudiar y no analizan otros aspectos como la dotación económica en la infraestructura de la Universidad o la politización de la enseñanza.

El segundo eslabón que exponemos es el relacionado a la forma de mostrar el plan Morente de forma que puedan asimilar su esencia los alumnos de filosofía del s.XXI en España. El ser tecnológico nos lleva a una configuración de la persona donde el pensamiento lineal es sustituido por el pensamiento de corto recorrido. La forma de aprender es diferente y está gobernada por la imagen. En este mundo han aprendido rápidamente que una película con una secuencia de un plano largo hace que esta sea aburrida pero una película con cambio de imagen cada tres segundos hace que la atención se mantenga y se convierta en un éxito en taquilla. Las redes sociales, los mensajes de texto cortos, la imagen, hace que se puedan entender las cosas a golpe de ratón y con la inmediatez que eso supone. Por este motivo queremos resumir el “Plan Morente” en una serie de frases cortas a modo del tipo de mensaje con el que el joven actual tiende a comunicarse.

- El ser humano está dotado de una chispa de libertad y de poder creador.
- Los antiguos no tenían ciencia: tenían sabiduría.
- Las Humanidades es lo único que podrá devolvernos una visión real de la vida ascendente.
- La Universidad debe ser independiente de la política.
- Cada Facultad se organiza a su manera.
- El edificio de la Facultad debe ser útil para el alumnado. Si no lo es se hace uno nuevo.

- No basta con aprender de los libros, hay que aprender de la vida.
- Estudia todas las corrientes y quédate con lo bueno de ella para hacer tu síntesis.
- El debate es necesario para poder aprender y crecer.
- La Universidad es un lugar de investigación e investigadores.
- El docente debe renovarse constantemente en la teoría y en la pedagogía.
- La ciencia es un medio para la vida, no un fin en sí misma.

15. La pedagogía en la enseñanza de la Filosofía en un mundo tecnológico.

La correcta actualización del Plan Morente requiere tener en cuenta algunos aspectos que solamente se planteaban de forma germinal a principios del s. XX y que en la actualidad están modificando nuestra forma de ser, de actuar y de relacionarnos. Estos se relacionan con la humanidad digital y, en concreto con la forma de pensar y razonar que se ha creado en estos últimos 25 o 30 años.

Ya hemos dicho que en esta era digital el pensamiento lineal, unido al esquema de la clase magistral resulta algo hoy por hoy algo que roza lo contracultural. La forma de pensar de la humanidad digital se desarrolla de otra manera, ya que funciona por pequeños paquetes compactos de información que se superponen unos con otros y que pueden estar conectados entre sí o no estarlo. Se presta atención a las cosas de una manera dinámica e intuitiva. Esto hace, a su vez, que la sociedad viva (gracias a Internet) en una especie de sobredosis de información que es incapaz de digerir y asimilar. En ese contexto es en el que pretendemos encajar el *Plan Morente* para ver su practicidad y la forma de llevarlo a cabo en nuestra sociedad. Otro desafío supone la forma de trabajar textos densos de autores clásicos o de renombre tanto en la Historia de la Filosofía como en la actualidad, cuando nos encontramos

a un perfil de persona a la que no resulta fácil mantener la atención sobre algo más de un minuto. Este perfil, sin querer parecer caricaturesco, es el que nos presenta un alumno de Secundaria y Bachillerato, nacido ya en el s. XX y que, en primer lugar, se inicia en la Filosofía en esa etapa (allí donde las autoridades educativas autonómicas lo permitan) y, en segundo lugar, toma como primera opción la Filosofía en su vida académica universitaria.

Estamos remarcando estos aspectos que creemos importantes tener en cuenta para una enseñanza de la Filosofía en el s. XXI siguiendo el Plan Morente y conscientes de la crisis que existe en las enseñanzas de las Humanidades hoy.

En el panorama universitario se habla en la actualidad del *mindfulness* como una herramienta que pueda ayudar a aprender a la persona a prestar atención a lo que está haciendo, a una cosa en concreto de todas las que es bombardeada minuto tras minuto. En ese *mindfulness* se ha visto un filón útil en diferentes Universidades y se imparten Másteres y expertos con esta temática. Es cierto que ese tipo de estudios complementarios no solo se emplean para el mundo filosófico, sino también el educativo o el sanitario se benefician y nutren de él.

Nosotros preferimos utilizar otro término castellano, interioridad porque pensamos que tiene un sentido menos técnico que el de *mindfulness* y más humanístico, es decir, más cercano a lo que desde la Filosofía necesitamos cultivar en el día de hoy. Además, tras nuestro estudio pensamos que el universo simbólico del concepto interioridad es más cercano a la manera de pensar y actuar de Morente que el otro.

“Queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria y no bizquee envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física” (Ortega, 2008, VIII: 150)

De esta forma (citando a Ortega) nuestra pedagogía filosófica debe ir encaminada a realizar una Filosofía con mayúsculas. Para lograr eso, el camino pasa por la interioridad, con el contacto con la intimidad de uno mismo y de las cosas y no hacerlo a nivel superficial sino a nivel profundo. Es el contacto con la emoción pura de las cosas a base de concentración y de atención plena como podemos lograrlo.

Otro aspecto es el de cómo ayudar a una persona a concentrarse, hacer silencio, escucharse a sí mismo y escuchar con atención cuando la humanidad digital parece ir en dirección contraria. También se podría preguntar si es posible hacer Filosofía sin concentración, silencio, escucha o si podemos lograrlo por otro camino. Es una cuestión capital para el futuro de la Filosofía en general, para descubrir qué tipos de pensadores y pensamientos da lugar esa generación nueva, para aprender

Muchas tradiciones culturales ancestrales han enseñado caminos para la meditación, pasos que se repiten de forma constante, palabras repetidas como un mantra o una letanía que ayudan a poner la mente en un punto más allá de las cosas físicas del día a día. Será necesario entonces incorporar esas herramientas para poder estudiar y aprender Filosofía. Además, la persona debe resolver la dicotomía que existe entre exceso de información y sabiduría. Hay un acceso a datos sin parangón en la historia, pero eso no implica inmediatamente que aumente la sabiduría de las personas. Es bueno, entonces, reconocer que en la Universidad se debe comenzar ese camino de búsqueda de sabiduría entre todos aquellos que inician un grado universitario. ¿Es plantear un listón muy alto para un joven de 18 años que tiene que elegir una carrera en función de sus preferencias, pero también según las notas de corte de unas facultades u otras y los recursos que tenga la familia para poder costear esos estudios en el lugar donde sí le es posible acceder?

Entendemos que la persona que hoy quiera acercarse a la Filosofía deberá mantener una actitud de curiosidad ante la vida, de constante creatividad y debe ser alguien capaz de interrogarse sobre sí mismo y sobre lo que hacemos. Además, debe aprender a convivir con su propio error y el de los demás, con las limitaciones que cualquier ideal pueda conllevar. No ser perfectos, reconocerlo y tratar de mejorar constantemente sin cerrar ninguna opción vital puede ser otro elemento que nos acerca a la interioridad y a la sabiduría que estamos buscando.

Como vemos, no hablamos aquí tanto de libros y de aprendizaje académico a través de una calificación de una asignatura sino más bien hablamos de entornos y lugares para poder reflexionar y aprender. Parece que las Facultades no sean, hoy por hoy, las que mejor faciliten ese entorno de reflexión más allá de actos académicos formales quizá encontramos ese espacio en otros ámbitos.

Hemos mencionado al cultivo de la interioridad como respuesta al planteamiento que nos surge con la humanidad digital. De esta forma, estamos hablando la cualidad de interior, la condición o naturaleza de aquello que está en la parte de adentro de nosotros mismos. Frente a la superficialidad, interioridad, frente al texto escrito, la Vida, frente a la información pasajera, la sabiduría de vivir. Simplificándolo: frente al técnico, el sabio.

Nuestra tarea filosófica en este s. XXI no será tratar una cuestión de método, ni una cuestión de fenomenologías, ni será un tema de análisis textual o de defender la importancia de la Filosofía frente a las ciencias experimentales, será una tarea de interioridad, de recuperar el gusto por la esencia de las cosas por la intimidad de las cosas, de recuperar lo esencial de nuestra humanidad y que la sociedad pueda entrar en contacto con esa esencia alienada por la descentralización y las prisas.

“Si en el mito de Platón se hablaba de una realidad que está fuera de la caverna y más allá de las sombras, hoy la interioridad nos lleva a darle la vuelta al mito y a pensar que la humanidad vive fuera de la caverna, mirando las sombras que hay dentro y necesita saber qué es lo que pasa dentro de la cueva y ponerle nombre para poder así redescubrir la verdadera realidad que le rodea fuera y que no es capaz de apreciar por estar mirando las sombras, los sucedáneos, las adaptaciones de sí misma. Es, en nuestra humilde opinión, el desafío filosófico que nos plantea este siglo XXI” (Nuño, 2017b).

El Plan Morente se convierte en este momento descrito en una pieza de gran valor para repensar la enseñanza de la Filosofía en ese momento en España. No obviamos los límites que el propio Morente recibe, así como las críticas más comunes que recibió y que pueden seguir siendo útiles hoy. Pero, imaginemos por un momento una Facultad de Filosofía y Letras que no tenga ningún tipo de dependencia política de un color u otro, donde todas las personas sean bienvenidas por su valía y no por la ideología o afinidad política.

Imaginemos una Facultad de Filosofía y Letras donde profesor y alumno comparten intereses, desafíos, se preguntan, debaten, se pelean y buscan aumentar el conocimiento.

Imaginemos además que los docentes son personas conocedores de Ciencias y de Letras, que manejan un saber científico y un saber culto, que vivan como humanistas del s. XXI y se interesen por la astronomía, la física, internet, las redes sociales, la pobreza en el mundo y los más exquisitos párrafos de la filosofía más sesuda.

Imaginemos que las inquietudes que tienen las personas en la calle, sus preguntas sobre la vida, la muerte, el sentido del sufrimiento, la persona humana, los valores, la ética encontrara en la Facultad un espacio para esos debates y reflexiones.

Pensemos por un momento en una revitalización y actualización de la Escuela de Madrid, para que, desde la democracia, el respeto, la independencia y el bien hacer surjan revistas que interesen a propios y extraños, plataformas que ayuden a pensar y reflexionar desde todos los puntos de vista. Donde el respeto a la diferencia y el aprendizaje recibido de quien piensa distinto sea una piedra angular.

Imaginemos que la razón vital, la inteligencia sentiente, la razón pedagógica y la razón poética encuentran un espacio para poder crear programas concretos de estudio en las Facultades, que provoquen un resurgir del prestigio de las humanidades para este s. XXI deshumanizado y tecnificado, donde ese resurgimiento no excluya sino incluya todo lo bueno que la humanidad digital trae al mundo.

Siendo realistas, el camino es largo y difícil pero absolutamente necesario si no queremos un mundo dominado por el gran hermano de la novela de George Orwell que sea quien nos marque lo que es bueno para cada uno y que aceptemos como masa esas decisiones de la máquina porque es lo mejor, lo que la estadística reconoce como más recomendable. No olvidemos que ese gran hermano termina castigando al que es distinto y quiere crear su propio espacio. Podemos esperar a que las humanidades desaparezcan en unas pocas generaciones o queden marginadas a una especie de “cajón desastre de cosas inútiles” o por el contrario trabajar con energía para lograr el resurgir del ser humano enriquecido en sus conocimientos por las fuentes de información que maneja. El Plan Morente podría servir como primera ayuda en el camino para lograr un cambio.

16. Conclusión: del Morente “franquista” al Morente de la razón pedagógica.

A principios del s. XXI, el reconocimiento social que tiene la figura del filósofo profesor Manuel García Morente no tiene nada que ver con la que tenía a principios del siglo anterior; más bien al contrario, es un desconocido. En un amplio sector del mundo filosófico universitario es un personaje que aparece en un perfecto segundo o tercer plano de esa generación que daba vida a la Escuela de filosofía de Madrid y si su figura es destacada en la actualidad, se hace en los ámbitos de la teología explicando su conversión.

Nuestro estudio nos ha llevado a reconocer a un Morente que no tiene casi nada que ver con ese intelectual que torna a Cristo que fomentaba interesadamente la maquinaria propagandística franquista. Hemos demostrado que su dimensión filosófica va más allá de la del defensor del régimen dictatorial o de la de alguien justificó el golpe de Estado de Francisco Franco por los errores de la II República. Ciertamente lo defendió en algún momento, pero ello fue más el resultado de una agustiosa reacción frente a la situación máximamente crítica de la coyuntura socio-política, que por convicciones de gran calado y bien asentadas, pues incluso sus afirmaciones sobre la hispanidad no eran más que la reproducción de las tesis de Maeztu. Ese Morente “franquista”, real, tampoco debe ser confundido o identificado con el Morente sacerdote, ya que sería mezclar el ámbito político con el ministerio sacerdotal. En eso, tampoco fue un sacerdote diferente de todos aquéllos que vieron con buenos ojos la dictadura franquista como un medio para acabar con la persecución a la que habían sido sometidos años anteriores. Son ámbitos diferentes y si en lo político siguió postulados comunes de la época, en lo religioso se dedicó al estudio de la teología y comenzó un proceso neoescolástico que su prematura muerte le impidió concretar.

Tampoco hace justicia a su recorrido vital el que solo se estudie de Morente su “hecho extraordinario” como si lo más importante de su proceso interior hubiera sido exclusivamente

manifestar públicamente su adhesión a una religión concreta. Morente es mucho más que lo vivido en la noche parisina. No negamos el interés que tiene este hecho para el estudio, tanto de la fenomenología de las religiones, como desde la propia teología en sí, pero es un aspecto que, desde lo filosófico, solo nos interesa como hito que le lleva a modificar su filosofía.

En este estudio hemos querido acercarnos a la figura de Morente libres de etiquetas y prejuicios, sin posicionamientos previos ni políticos, ni teológicos, ni filosóficos. Hemos buscado encontrar la verdad de su vida y su razón vital, aquello que ha dado sentido a su ser y a su quehacer filosófico; con el objetivo de demostrar que hay en la trayectoria de Morente una suerte de magisterio vital, de ejemplaridad existencial, con sus luces y sus sombras. Ese eje central sobre el que gira el profesor es el “plan Morente”, un plan que hemos considerado más allá del modelo de construcción y reforma de los edificios universitarios y que nos ha llevado también más allá de las fronteras de Madrid. Nos ha hecho encontrarnos con un crucero por el mediterráneo, con una “etapa” argentina, con reflexiones sobre la ontología, el problema de Dios o la muerte descifrados en unos códigos que ni son los del masón, ni los del ateo, ni los del converso, ni los del sacerdote, pero, a la vez, tienen un poco de todos ellos: Morente es una figura poliédrica, compleja, en cuya existencia cristalizaron todas las tensiones y dolorosas transiciones de un tiempo histórico hispánico hecho de esperanza y tragedia.

El Morente que hemos encontrado en ese “plan Morente” es, por encima de todo, profesor. Es el trabajo de una vida consagrada, desde su juventud hasta la hora de su muerte, a las clases en la universidad. Gracias a esas clases tenemos su gran obra de las *Lecciones preliminares de filosofía* y tenemos su *Sistema de ética*, su *Teoría de los valores* y su *Teoría de la libertad*⁴⁸.

⁴⁸ Como ya hemos indicado más arriba, estas tres últimas obras las hemos obtenido en el proceso de esta investigación y hemos podido presentar una síntesis de las mismas en esta tesis.

Ese Morente profesor nos ha hecho reconocer y considerar que no se puede ser filósofo sin ser profesor, sin dar a conocer o hacer que se conozca una manera de pensar propia o la manera de pensar de los grandes autores de la historia de la filosofía. La filosofía vive, es cierto, de las grandes excepciones que constituyen los grandes nombres como Platón, Kant o Wittgenstein, pero sobrevive en el tejido entramado por los hombres en las aulas, en donde se fundan tradiciones y escuelas que prometen continuidad en el pensar. En Morente, hablar de filósofo y hablar de profesor es hablar de la misma realidad. Eso, que fue vivido por él con claridad, desde la reflexión atenta y sosegada de cada aspecto de la vida, es lo que quiere transmitir a sus alumnos y al resto del claustro de la Universidad Central de Madrid. En este caso, no es un defecto que Morente no tenga grandes libros propios escritos a modo de “corpus doctrinal”, su obra maestra es el plan Morente, un plan con una sólida base teórica que es desarrollada en la práctica de su día a día universitario.

¿Cuál es el eje de ese plan? ¿Qué pilar teórico sustenta su actividad diaria? La razón pedagógica, que es la que nos ha hecho entender que también ha sido y es, por encima de todo, filósofo. Estas dos realidades, la enseñanza y el pensamiento, la docencia y la reflexión, la exposición de un pensamiento de forma meditada, discernida y profundizada son dos accidentes de la misma sustancia, son dos aspectos del mismo ser. Aquí es donde Morente alcanza su plenitud como profesor-filósofo/filósofo-profesor. De ahí que su manera de entender la vida haya estado siempre de la mano de su tarea como profesor. Los textos traducidos, sus conferencias, sus artículos, el crucero o su empeño en cambiar la estructura del edificio para que se adaptara a sus ideas no son elementos “de segunda categoría”; más bien al contrario, son de capital importancia para él y para que se pudiera hacer filosofía en España.

Cuando él analiza la capacidad de los españoles para hacer filosofía, no reivindica un espacio propio para la filosofía española. Por el contrario, lo que hace es hablar de una

filosofía universal, contra una de tipo nacionalista o reivindicativo, que se hace en España, como se hace en Francia o en Inglaterra. Cree que, por fin, los españoles pueden hacer una filosofía de verdad en esa época.

En las etapas de su pensamiento hemos destacado la etapa “argentina” como la más auténtica, la más profunda y elaborada. Será ese momento en el que en su cabeza las ideas están en proceso de transformación, en el que su labor docente es nueva al estar en un país nuevo en una Facultad tucumana que no es la suya pero que aspira a serlo, cuando encontremos al Morente esencial, al filósofo que hace una aportación digna de ser estudiada más allá de sus *Lecciones preliminares de filosofía*. Sus dos momentos en Argentina manifiestan una claridad sin parangón, una apertura de mente que no se había dado anteriormente, una evolución en su pensamiento y una madurez fuera de toda duda. Su aparato filosófico en ese momento tiene, por un lado, la madurez de un profesor con años de experiencia, de un decano que conoce en profundidad la realidad del país en el que vive, de un exiliado que es transterrado por sus ideas, de un padre de familia que tiene en su familia un eje vital esencial; por otro lado, la mirada de un novicio al mundo, de un aprendiz de la vida en la que descubre nuevos matices y colores, de un niño que quiere aprender. Ese es, en nuestra opinión, su momento cumbre.

En el transcurso de esos años, de 1933 a 1936, en el que se inserta la “etapa” argentina y forman parte de ella, cuando Morente está en España, continúa enseñando, continúa creando e inventando, podemos decir que “se crea a sí mismo” y se “inventa a sí mismo” de nuevo, es un Morente de un sistema de ética claro y definido, que se siente libre de hacer o deshacer en función del uso de su propia libertad, que expone una teoría de los valores, que vuelve a estudiar, que se acerca tanto al mundo neoescolástico como al sistema kantiano, que toma ideas de Ortega y comparte intimidades con Zubiri, que está libre de prejuicios y acepta todas las ideas en sus exposiciones con respeto y sin querer mezclar unos aspectos con otros.

Es un Morente que cree absolutamente necesario que la Universidad sea autónoma, es decir, que no dependa del Estado para subsistir.

Todo esto nos lleva descubrir a una personalidad intelectual que va más allá del franquismo o de su filosofía de la historia. Le cercenamos filosóficamente si nos fijamos solo en ese momento. Es necesario comprender al Morente que es a la vez pensador en acción, crucerista, traductor, músico, escritor, padre, suegro, viudo, amigo, converso, sacerdote. Esas facetas podrían ser integradas en un solo aspecto, la razón pedagógica que hemos desarrollado y que hace que su obra filosófica tenga una razón de ser en la acción y en la vida concreta.

Volviendo a la pregunta que nos hacíamos al inicio de este estudio: ¿cabe, pues, dejar a Manuel García Morente en el olvido? Hemos visto que, de hacerlo, estamos dejando atrás no sólo a un autor destacado y brillante, sino a un verdadero filósofo-maestro, que era testigo y actor. A un filósofo que buscaba la filosofía con mayúsculas. Por eso vamos a concluir nuestra reflexión sobre su figura, dejando que sea él mismo quien nos hable, a través de una selección de frases extraídas de sus *Lecciones preliminares de filosofía*, frases concretas, concisas, que nos ayudarán a responder a esta pregunta. Que cada cual, a la luz de lo estudiado, juzgue por sí mismo si debe olvidarse su labor filosófica o si debe ser tenida en cuenta para las generaciones futuras.

“El esfuerzo sistemático por develar el eterno enigma que hostiga sin cesar la insaciable curiosidad del hombre constituye la filosofía. Ella no se refiere a cuestiones ajenas a la vida y ante cuya solución, en uno u otro sentido, el hombre pueda permanecer indiferente. Es la vida misma, con sus angustias y esperanzas, que aparece comprometida en la pregunta y arriesgada en la respuesta. Porque los problemas últimos y totales no se limitan a arañar la epidermis: arrastran a nuestro ser y lo penetran

íntimamente. De su solución, claramente determinada o apenas entrevista, depende el curso ulterior de nuestra existencia, su felicidad o su desdicha” (Morente, 1980; VII)

“Aquel para quien todo resulta muy natural, para quien todo resulta muy fácil de entender, para quien todo resulta muy obvio, ése no podrá nunca ser filósofo” (Morente, 1980; 18).

“La filosofía es una disciplina rigurosa, tan estrictamente rigurosa y difícil como la ciencia; pero no es ciencia, porque entre ambas hay mucha diferencia de propósito y de método, y entre otros éste: que cada ciencia tiene un objeto delimitado, mientras que, como vimos en la lección anterior, la filosofía se ocupa de cualquier objeto en general” (Morente, 1980; 19).

“Las dos grandes divisiones que podemos hacer en la filosofía son la ontología y la gnoseología, la teoría del ser y la teoría del saber, del conocer” (Morente, 1980; 50).

“Definir un concepto consiste en incluir este concepto en otro que sea más extenso, o en otros varios que sean más extensos y que se encuentren, se toquen, precisamente en el punto del concepto que queremos definir” (Morente, 1980; 51).

Su objetivo en el trabajo filosófico no es hacer una reflexión superficial, nuestra vida, debe ser pensada en profundidad si queremos tener una felicidad plena y absoluta. Entrar en contacto con nuestro ser y con lo que nos penetra en lo más íntimo de nuestra propia intimidad es lo que nos hace ser personas totales, es la tarea de la propia filosofía. Marca

Morente una división de lo que para él es la filosofía y cómo definir un concepto ¿acaso no es útil poder pensar una filosofía en esta clave y discurrir estas ideas?⁴⁹

Las consideraciones de la filosofía griega son esenciales para cualquier base filosófica, Morente lo sabe y por ello se detiene en ella en varias partes de sus *Lecciones*. Para él son la base sobre la que podemos empezar a pensar el mundo.

El dios de la filosofía⁵⁰ también aparece en sus *Lecciones* y él mismo caminará desde ese dios al de las religiones y, en concreto hacia el de la religión católica. Es un problema que se plantea de forma novedosa en ese momento donde su mente está intentando comprender lo sucedido en el hecho extraordinario de la noche parisina.⁵¹

Una antropología del pensamiento humano es lo que Morente hace, conoce y reflexiones, es su deseo de formar ese pensamiento lo que mueve su labor docente, cada época, cada historia, cada instante tiene un contexto propio único e irrepetible, la psicología

⁴⁹ “Los griegos fueron los inventores de eso que se llama filosofía. ¿Por qué? Porque fueron los inventores – en el sentido de la palabra descubrir- los descubridores de la razón, los que descubrieron que, con la razón, con el pensamiento racional, se puede hallar lo que las cosas son, se puede averiguar el último fondo de las cosas. Entonces empezaron a hacer uso de intuiciones intelectuales e intuiciones racionales, metódicamente (Morente, 1980; 60)” “Múltiples cosas me parecen existir. Pero pronto advierto que muchas de ellas tienen una existencia derivada. Existen porque se componen de otras, o porque resultan de otras. Los componentes, los antecedentes, son, pues, anteriores, previos; son los supuestos, los fundamentos.” (Morente, 1980; 65) “Las ideas de Platón no son unidades sintéticas de nuestro pensamiento y que nuestro pensamiento imprime a las sensaciones para darles unidad y sustantividad. No, sino que para Platón, lo mismo que para Parménides, las ideas son realidades que existen, las únicas realidades que existen, las únicas existentes, puesto que las cosas que vemos y tocamos son sombras efímeras; son lo que son, indirectamente y por “metaxis” o participación con las ideas.” (Morente, 1980; 94)

⁵⁰ “Dios es el acto puro, la pura realidad. En Dios no está nada por ser ni está nada siendo, sino que todo es en este instante plenamente, con plenitud de realidad (...) Así es que no hay otro objeto posible para Dios sino que pensarse a sí mismo” (Morente, 1980; 110)

⁵¹ “El hombre es un ser entre otros muchos de los que constituyen el universo. Pero este ser humano tiene el privilegio sobre los demás seres de tener una chispa de pensamiento, de participar en la inteligencia divina. Por tanto, la finalidad del hombre en el mundo es clara: es realizar su naturaleza, y lo que constituye su naturaleza, lo que distingue al hombre de cualquier otro ser, es el pensamiento. Por consiguiente, el hombre debe pensar. La actividad propia del hombre es pensar; el acto del hombre, el acto humano por excelencia es pensar. No pensará el hombre con la plenitud y la pureza, la grandeza, y la totalidad con que Dios piensa; pero el hombre no es Dios, y por consiguiente su pensamiento es imperfecto, comparado con el de Dios.” (Morente, 1980; 126) “El pensamiento humano, lejos de ser algo que en eternidad y fuera del tiempo subsiste siempre igual a sí mismo, funcionando en las mismas condiciones y capaz de las mismas performances, está radical y esencialmente condicionado por el tiempo y por la historia. El pensamiento humano no da de sí en cualquier momento y en cualquier lugar cualquier cosa; sino nace, surge en una mente concreta, en un hombre de carne y hueso, en un individuo, el cual vive en una época determinada y piensa en un lugar determinado; y ese pensamiento viene condicionado esencialmente por todo el pasado, que presiona sobre la mente en la cual se está destilando.” (Morente, 1980; 134).

humana, su relación con el saber, las ciencias que acompañan a ambas, ha sido también elementos de reflexión en el curso del trabajo filosófico de Morente.

“El pensamiento moderno es todo lo que se quiera, menos inocente; es todo lo que se quiera, menos espontáneo. Empieza a surgir ya con la idea de precaución y cautela; y esa misma idea de precaución, de no reincidir en los errores del pasado, de evitar esos errores, es lo que imprime una dirección al curso de su desenvolvimiento” (Morente, 1980; 135)

“Cuando Descartes, acomete esa pregunta: ¿quién existe?, ya no son vírgenes, ya no son inocentes, dicen: ¡Cuidado! Y antes de acometer la pregunta de quién existe quieren asegurarse de que no se van a equivocar. Resuelven, pues, primero buscar la manera de no equivocarse; resuelven hacer una investigación previa, preliminar, de propedéutica, que va a consistir en pensar minuciosamente un método que permita evitar el error” (Morente, 1980; 146)

“Lo que le interesa al pensamiento moderno ahora es la indubitabilidad; es aquello que se afirma tenga una solidez tan grande, que no pueda ser puesto en duda, como ha sucedido con el sistema de Aristóteles” (Morente, 1980; 137)

Vimos cómo Francisco Romero considera a Morente en 1934 uno de los promotores de la entrada del pensamiento moderno a América Latina. Es clave su trabajo y reflexión sobre Descartes, el problema de la existencia, de lo real, del pensamiento puro, son también elementos gracias a los cuales la filosofía medieval es sacudida en sus cimientos. Morente, no

solo no pasa por alto esto, sino que siempre tiene esas referencias en sus escritos y conferencias.⁵²

Presenta Morente una reflexión sobre el idealismo y el realismo, cómo afecta a la vida de la persona una postura u otra y cómo la filosofía necesita de esta reflexión. No podemos apartar la vista de las cosas concretas en función de un pensamiento y obviar la realidad en sí misma por mantener una idea que no corresponde con la realidad.

“Al encerrarse todo el espíritu dentro de su propia prisión, el idealismo no tiene más remedio que anteponer a toda otra cuestión metafísica una serie de reflexiones previas. Esta serie de reflexiones previas son las que hemos encontrado ya en Descartes., cuando se habló de la duda, de la necesidad de dudar del objeto, de la imposibilidad de dudar del pensamiento mismo, de la inmediatez del pensamiento y en cambio de la mediatez del objeto; de que todo pensamiento garantiza mi propia existencia; porque todo pensamiento, además de ser pensamiento de algo es ‘mi’ pensamiento, y por consiguiente, en cualquier pensamiento –ya sea falso o verdadero- estoy yo presente; está presente la realidad existencial de mi propio yo” (Morente, 1980; 161)

“A este aislamiento de un hecho, de una significación, a este aislamiento de algo, cuyas amarras con el resto de la realidad cortamos, cuyos problemas existenciales dejan de interesarnos; a ese algo entre paréntesis es a lo que llamo ‘fenómeno’. Y entonces la descripción de ese algo, cortadas así las amarras con la realidad, la historicidad, la existencialidad y aún la posibilidad, la descripción de ese algo convertido así en puro fenómeno, la llamo descripción fenomenológica” (Morente, 1980; 165).

⁵² “Es un nuevo ser el que el idealismo ha descubierto: el ser del pensamiento puro. Este ser del pensamiento puro, ¿en qué consiste? ¿Qué es él? (...) Todo pensamiento, a fuer de fenómeno psíquico, pero muy especialmente todo acto intelectual, consiste en la aprehensión de un objeto. Todo pensamiento es pues, un enderezar la atención de la mente hacia algo. En todo pensamiento como acto y el objeto como contenido de ese acto; el pensamiento que piensa y lo pensado en el pensamiento” (Morente, 1980; 146/147)

“He aquí la nueva existencia, sobre la cual hace presa la actitud idealista. Esa actitud insólita, artificial; esa actitud voluntaria, deliberada, de esfuerzo para resolverse hacia dentro de sí mismo, hace que el idealista descubra como primera realidad, como ente que existe primeramente, el yo pensando” (Morente, 1980; 148)

“Lo que quiere decir aquí Descartes es que un pensamiento no contiene nunca, en su estructura como pensamiento, ninguna garantía de que el objeto pensado corresponda a una realidad fuera del pensamiento” (Morente, 1980; 152)

El conocimiento colinda con tres territorios limítrofes. Hay tres territorios colindantes con el conocimiento, que son: la psicología, la lógica y la ontología. En efecto, si el conocimiento es correlación de sujeto objeto, mediando pensamiento, el conocimiento toca a la psicología, porque la psicología trata del sujeto y del pensamiento como vivencia del sujeto. Si el conocimiento es esa correlación de sujeto-objeto mediando el pensamiento, colinda también con la lógica, porque la lógica trata de los pensamientos como enunciados, como enunciaciones; no en cuantas vivencias, no en cuanto son vivencias de un yo, sino en cuanto son vivencias que enuncian, que dicen algo de un objeto. Las leyes, las regularidades internas de esas enunciaciones, de esos enunciados, de eso que se dice de algo, son las leyes de la lógica. La lógica colinda, pues, también con el conocimiento. Pero la ontología también colinda con el conocimiento, porque el conocimiento, como hemos visto, es una correlación de sujeto y objeto; no hay conocimiento sin un objeto que lo sea para un objeto y un objeto que lo sea para un sujeto. Por consiguiente, el objeto, lo que es, lo que está ahí para ser conocido y siendo conocido, es lo que estudia la ontología. También, pues, la ontología colinda con el conocimiento (Morente, 1980; 170)

“El empirismo es el esfuerzo más grande que se conoce en la historia del pensamiento humano para reducir el pensamiento a pura vivencia” (Morente, 1980; 190)

Metafísica, ontología, gnoseología, fenomenología y empirismo son áreas que forman parte de su reflexión. En el conjunto de su vida se acerca a cada una de esas áreas de una forma diferente y enriquecedora.

Siempre tuvo a Kant como referencia,⁵³ desde sus primeros pasos en la filosofía hasta su acercamiento a la filosofía. Ese neokantianismo aprendido en Alemania será para él un eje

⁵³ “Pues bien; para Kant esa ciencia físico-matemática de la naturaleza se compone de tesis, de afirmaciones, de proposiciones; en donde, en resumidas cuentas, de algo que se dice algo; en donde hay un sujeto del cual se habla, algo del cual se habla, y acerca del cual se emiten afirmaciones, se predicán afirmaciones o negaciones; se dice esto, lo otro o lo demás” (Morente, 1980; 234)

vertebrador de su pensamiento junto con las ideas de Bergson, Ortega o Zubiri. El problema del conocimiento ocupa también su labor docente, al fin y al cabo en su “plan” lo que busca es que el universitario aumente el caudal de su conocimiento.

Su cátedra del Ética le acompañó en su primera etapa en Madrid y la reflexión sobre la estética, los valores, la ética o la moral de los actos servían para enriquecer el modo de actuar de la persona.⁵⁴

“Mi vida fluye en el tiempo, cambia en el tiempo, en unos días esto, otros días lo otro; y sobre todo, mi vida es propiamente lo que todavía no es. Mi vida, propiamente, es lo que va a ser; mi vida, propiamente, está por ser” (Morente, 1980; 350)

“Aumentar nuestro saber, añadir a lo que el sujeto enuncia, algo que no esté comprendido en el concepto del sujeto, algo que comporte acerca de las cosas una real y verdadera afirmación tética de objetividad, algo que tenga un valor objetivo y que no sea simplemente desenvolver lo que está contenido dentro de una idea, eso es propiamente el conocimiento. El conocimiento no es un enunciar sin sentido, o de puras palabras, sino que es una serie de afirmaciones, cada una de las cuales añade positivamente un nuevo saber objetivo, un nuevo conocer objetivo a los que antes habían sido alcanzados. Esa objetividad, esa realidad del conocimiento, es absolutamente imposible explicarla, si el conocimiento consta únicamente de juicios analíticos. Los juicios analíticos son pura y simplemente formales; son la aplicación constante del principio de identidad” (Morente, 1980: 244)

“Esto se comprueba con el ensayo mental, que Kant nos invita a realizar, y es: que podemos pensar muy bien, concebir muy bien, el tiempo sin acontecimientos, pero no podemos en manera alguna concebir un acontecimiento sin el tiempo (Del mismo modo que al hablar del espacio decíamos que podemos concebir el espacio sin cosas en el, pero no podemos concebir cosa alguna que no esté en el espacio)” (Morente, 1980; 265).

⁵⁴ “Los calificativos morales no pueden predicarse de las cosas, que son indiferentes al bien y al mal; sólo pueden predicarse del hombre, de la persona humana. Lo único que es verdaderamente digno de ser llamado bueno o malo es el hombre, la persona humana. Las demás cosas que no son el hombre, como los animales, los objetos, son lo que son, pero no son ni buenos ni malos. Y, ¿por qué es el hombre el único ser, del cual puede, en rigor, predicarse la bondad o maldad moral? Pues porque el hombre verifica actos y en la verificación de esos actos el hombre hace algo, estatuye una acción; y en esa acción podemos distinguir dos elementos: lo que el hombre hace efectivamente y lo que quiere hacer” (Morente, 1980; 311)

“Los hombres pueden intuir tales valores o no intuirlos; ser ciegos o clarividentes para ellos; pero el hecho de que haya una relatividad histórica en el hombre y en sus actos de percepción y de intuición de valores, no nos autoriza en modo alguno a trasladar esa relatividad histórica del hombre a los valores, y decir que, porque el hombre es él relativo, relativo históricamente, lo sean también los valores. Lo que pasa, es que hay épocas que no tienen posibilidad de percibir ciertos valores; pero esos valores, cuando las épocas siguientes que vienen, los perciben, no quiere decir que de pronto al percibirlos los crean, sino que estaban ahí, de un modo que no voy ahora a definir, y que esos valores que estaban ahí, son, en un momento de la historia, percibidos o intuitos por esas épocas históricas y por esos hombres descubridores de valores” (Morente; 1980; 378) A

“Mi vida no transcurre en otra cosa, sino que todas las cosas transcurren en mi vida” (Morente, 1980; 387)

“Vivir uno no es solamente existir (que ya le interesa a uno mucho); además, vivir es vivir de cierta manera. Y hay veces en la historia en que el interés por esa cierta manera de vivir es tan grande, que encontramos episodios históricos, de pueblos, hombres, colectividades o individuos, que prefieren morir a vivir de otra manera que como quieren vivir” (Morente, 1980; 394/395)

“Para vivir libres, para vivir libremente, para ser libres viviendo, tenemos necesariamente que hacernos esa libertad, puesto que la vida es un quehacer. Es decir, que la libertad, en el seno de la vida, coexiste hermanada con la necesidad; es libertad necesaria” (Morente, 1980; 396)

“La vida, tan pronto como ha sido, deja de ser. La vida es propiamente esa anticipación, ese afán de querer ser; esa anticipación del futuro, esa preocupación que hace que el futuro sea, él, el germen del presente. No como el tiempo astronómico, donde el presente es el resultado del pasado. El pasado es el germen del presente en el tiempo astronómico, que está ‘en’ ña vida; pero el tiempo vital, el tiempo existencial en que la vida consiste, es un tiempo en donde lo que va a ser está antes de lo que es; lo que va a ser trae lo que es” (Morente, 1980; 398).

Es el Morente profesor, el Morente que explica con claridad los conceptos en un lenguaje cercano a todos, es el Morente que quería una Universidad diferente, y regida por la vida.

Hemos re-descubierto a un filósofo que el devenir de la historia de España y la suya personal hace caer en un estado de semi-olvido. Un hombre completo que fue filósofo y profesor, que fue escritor, traductor, congresista, pensador, idealista, buen amigo, historiador, político, sacerdote, converso, dialogante. Un filósofo con una razón pedagógica que es su pilar de referencia en todo lo que piensa, hace, enseña, escribe o traduce. Un filósofo con un

plan pedagógico que apenas pudo implantar pero que trataba de acabar con los problemas de un sistema de enseñanza magistral que dominaba en su época y cuyos métodos y objetivo pueden, sin duda, ser aplicados hoy a la vida de la universidad. Un sistema que es imperfecto, efectivamente, pero no por eso menos intuitivo y fructífero para el pensamiento español en el exilio y en la península.

En lo que al autor de esta tesis se refiere, consideramos que si alguna virtud tiene este trabajo, es la de haber intentado contribuir con sencillez y seriedad a fortalecer el tejido de la filosofía española. Es tarea del presente trabajar para que el futuro tenga la oportunidad de fortalecer los pequeños hilos del entramado que hoy vamos tejiendo.⁵⁵

⁵⁵ Durante la elaboración de esta investigación, hemos venido publicando diferentes trabajos sobre García Morente: como *La "etapa" argentina de García Morente. un acercamiento*. Madrid: Ápeiron Ediciones. Nuño, A. (2017). Ensayo sobre la interioridad. Filosofía y mindfulness. Acta del II Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía. Zaragoza. , IV 41. Especialmente, nos congratulamos de haber dado a la luz documentos inéditos del propio Morente, las "Cartas inéditas del "hecho extraordinario" de García Morente" publicadas en la prestigiosa revista *Res Publica*. Universidad Complutense De Madrid. En Prensa. Edición de Antonio Nuño. Del mismo modo, esta tesis cuenta con anexos con manuscritos editados que esperan a su publicación próxima en diversas revistas académicas.

Bibliografía

Fuentes. Obras de M. García Morente

García Morente, M. (1907). La enseñanza de la filosofía en Francia. *Boletín de la Institución Libre De Enseñanza*, 562, 1.

García Morente, M. (1908) La filosofía en París. Consejos a un principiante. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 584, 330.

García Morente, M. (1912). *La estética de Kant: Memoria*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

García Morente, M. (1913). *Cuestionario para los exámenes de ética*. Madrid: S.N.

García Morente, M. (1913). Introducción a la edición española de pedagogía social de Pablo Natorp. *Pedagogía social. teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*. (Á. SÁNCHEZ RIVERO Trans.). (3ª ed., pp. 1). Madrid: LA LECTURA.

García Morente, M. (1917). *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*. Madrid: Victoriano Suárez.

García Morente, M. (1918a). Tres emociones filosóficas. Humildad, admiración y anhelo. *Revista General*, II,3, 19

García Morente, M. (1918b). Sobre la intuición bergsoniana. *Revista General*, II, 20, 19

García Morente, M. (1918c). El pedagogo. *Fragmento de la memoria sobre el tema "D. Francisco Giner, Su Vida y Su Obra"*, 695, 60.

García Morente, M. (1919a). La autonomía universitaria y el estatuto de la Universidad de Madrid. *La Lectura. Revista de Ciencias y de Artes.*, 228, 353.

García Morente, M. (1919b). El filósofo. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 707, 60.

García Morente, M. (1923). Oswald Spengler y la pedagogía. *Revista de Pedagogía*, , 161.

García Morente, M. (1924). La vocación del magisterio. *Revista de Pedagogía*, 28 y 29, 121 y 166.

García Morente, M. (1925). In Asociación de Alumnos de la Escuela Superior del Magisterio (Ed.), *La vocación del magisterio*. Guadix: La Comercial.

García Morente, M. (1928). El mundo del niño. *Revista de Pedagogía*, 74 y 75, 49 y 116.

García Morente, M. (1929, 1, 9, 25 y 29 de Junio de 1929). El "curso" de Ortega y Gasset. *El Sol*

García Morente, M. (1931). *Símbolos del pensador*. Madrid: S.N.

García Morente, M. (1931). In Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (Ed.), *La vocación de nuestro tiempo para la filosofía: Discurso inaugural*. Madrid: Huelves y Compañía.

García Morente, M. (1932a). *Ensayos sobre el progreso: discurso leído en el acto de su recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Madrid: Academia de Ciencias Morales y Políticas.

García Morente, M. (1932b). La nueva Facultad de Filosofía y Letras en la Ciudad Universitaria de Madrid. *Residencia, III* (4), 114.

García Morente, M. (1932c). La reforma de la Facultad de Filosofía y Letras. *Cómpluto, I*, 3.

García Morente, M. (1932d). Topografía del yo. Madrid.

García Morente, M. (1934a). *Breve Curso de Introducción a la Metafísica*. Montevideo: Universidad de Montevideo.

García Morente, M. (1934b). *Definición de las épocas "modernas" en la historia*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.

García Morente, M. (1934c). La filosofía en España. *21 de octubre de 1934*, Club Español de Buenos Aires.

García Morente, M. (1935). Ensayo sobre la vida privada. *Revista de Occidente, 139*, 90 y 140,164

García Morente, M. (1936). Virtudes y vicios de la profesión docente. *Revista de Pedagogía, 169*, 1.

García Morente, M. (1937). El ideal universitario. Universidad de Tucumán (Argentina).

García Morente, M. (1938a). ¡España, gran porvenir! *Orientación Española, 10*: 11

García Morente, M. (1938b). Raíces históricas del movimiento nacionalista. *Orientación Española, 11*:7

García Morente, M. (1938c). El nacionalismo como realidad de la vida humana. *Orientación Española, 14-15*:11

García Morente, M. (1938d). Los orígenes del nacionalismo español: conferencia pronunciada en el Teatro Solís de Montevideo el día 24 de mayo de 1938, bajo los auspicios de la Institución Cultural Española del Uruguay. 5.

García Morente, M. (1938e). Idea de la hispanidad. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

García Morente, M. (1938f). El cultivo de las humanidades. Santa Fe, Argentina.

García Morente, M. (1939). *Idea de la hispanidad* (2ª ed.). Buenos Aires: Espasa Calpe.

García Morente, M. (1940). El ideal universitario. *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio libre de Estudios Superiores, XV* (10-11), 1041.

García Morente, M. (1940). *El tipo humano de la hispanidad*. Madrid: Asociación Cultural Hispanoamericana.

García Morente, M. (1942). *Conferencias pronunciadas por el R.P. García Morente los días 24, 25 y 26 de septiembre de 1941*. San Fernando: Escuela Naval Militar.

García Morente, M. (1942). Discurso correspondiente a la apertura del curso académico 1942-1943 [de la universidad de Madrid]. 97.

García Morente, M. (1942). La estructura de la historia: conferencia pronunciada por el Dr. D. Manuel García Morente el día 8 de abril de 1942 en el ciclo organizado por la Institución Príncipe de Viana. 20.

García Morente, M. (1943). *Cuatro sermones: (texto taquigráfico) que el Excmo. y Rvdo. Sr. Doctor D. Manuel García Morente pronunció con motivo del primer triduo celebrado en Madrid por la Hermandad de caballeros de San Fernando en honor de su santo patrón el año de 1942*. Madrid: Gráfica Literaria Francisco G. Vicente.

García Morente, M. (1943). In Zaragüeta J. (Ed.), *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*. Madrid: Universidad de Madrid. Servicio de Publicaciones.

García Morente, M. (1943). In Zaragüeta J. (Ed.), *Introducción a la filosofía*. Madrid: Espasa-Calpe.

García Morente, M. (1945). *Ensayos*. Madrid: Revista de Occidente.

García Morente, M. (1945). *Ser y vida del caballero cristiano: conferencias pronunciadas en la Escuela Naval militar de San Fernando el año 1941*. Madrid: Ediciones Juventud de Acción Católica.

García Morente, M. (1947). In Zaragüeta J. (Ed.), *Fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos* (2ª ed.). Madrid: Espasa-Calpe.

García Morente, M. (1947). *Idea de la hispanidad* (Tercera, aumentada ed.). Madrid: Espasa Calpe.

García Morente, M. (1959). *Razão e fé*. Lisboa: Editorial Aster.

García Morente, M. (1971). *El cultivo de las humanidades*. S.L.: Universidad Nacional de la Plata.

García Morente, M. (1972). *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Universidad Complutense.

García Morente, M. (1972). In Muro Romero P. (Ed.), *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa-Calpe.

García Morente, M. (1975). In Muro Romero P. (Ed.), *Escritos pedagógicos*. Madrid: Espasa-Calpe.

García Morente, M. (1975). *La filosofía de Kant: Una introducción a la filosofía*. Madrid: Espasa-Calpe.

García Morente, M. (1980). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa.

García Morente, M. (1985). In Rovira R. (Ed.), *Sobre la teoría de la relatividad*. Madrid: Encuentro.

García Morente, M. (1986). In Millán Puelles A. (Ed.), *El "hecho extraordinario" y otros escritos*. Madrid: Ediciones Rialp.

García Morente, M. (1987). In Rovira R., García Norro J. J. and Millán Puelles A. (Eds.), *Escritos desconocidos e inéditos*. Madrid: La Editorial Católica.

García Morente, M. (1989). *Lecciones preliminares de filosofía* (12ª ed.). México: Porrúa.

García Morente, M. (1992). *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.

García Morente, M. (1994). In Vázquez L. (Ed.), *Selección epistolar de García Morente, en relación con su estancia entre los mercenarios de Poio*. S.L.:

García Morente, M. (1996). In Palacios J. M., Rovira R. (Eds.), *Obras completas*. Madrid: Fundación Caja de Madrid: Anthropos.

García Morente, M. (2010). *La filosofía de Henri Bergson, con el discurso pronunciado por Bergson en la residencia de estudiantes, el 1º de mayo de 1916*. Madrid: Encuentro.

García Morente, M. (2012). In García Norro J. J. (Ed.), *Símbolos del pensador*. Madrid: Encuentro.

García Morente, M. (2018). Cartas inéditas del "hecho extraordinario" de García Morente. *Revista Res Publica. Universidad Complutense De Madrid*. En Prensa. Edición de Antonio Nuño.

García Morente, M. J. (1986). *Evocación y recuerdos de una hija*. Madrid: S.N.

Secundaria

Abad, F. (2006). La estética de Kant en España. Notas sobre el segundo centenario de La crítica del juicio. *Biblioteca Virtual Cervantes*, , 25.

Abbagnano, N. (1994). *Historia de la filosofía* [Storia della Filosofia] (J. Estelrich Trans.). (4º ed.). Barcelona: HORA.

Aguirre, L. (1955). *García Morente*. Madrid: Publicaciones Españolas.

Alberini, C. (1908). Amoralismo subjetivo. *Nosotros, II, t.II*

Alberini, C. (1918). Colegio novecentista. Manifiesto. *D. Pro, Coriolano Alberini*, 86.

Alberini, C. (1921). Introducción a la axiogenia. *Humanidades., I*(En Memoria Académica), 107.

Alberini, C. (1943). La idea de progreso en la filosofía argentina. *Cursos de la Universidad Nacional De Cuyo, Anuario*

- Alberini, C. (1949) Discurso. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo I. Mendoza.
- Alberini, C. (1981). *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Buenos Aires: Docencia.
- Aras, R. (2014). Ortega, profeta del destino latinoamericano: la identidad como autenticidad. *Cuaderno 47. Centro de estudios en diseño y comunicación*, , 25.
- Barres, C. (2000). *Proceso de una conversión: Don Manuel García Morente*. Madrid: San Pablo.
- Barres, C. (2005). *Un viajero hacia el infinito: Itinerario espiritual de Manuel García Morente*. Barcelona: Borealia.
- Benedetti, M. (1966). *Genio y figura de José Enrique Rodó*. Buenos Aires: Eudeba.
- Beorlegui, C. (2010). In Universidad de Deusto (Ed.), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. (Tercera ed.)
- Born, M., & García Morente, M. (1922). *La teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos. Exposición elemental*. Madrid: Calpe.
- Bravo, B. (2014). ¿Es necesario que los niños y adolescents estudien filosofía? *Revista de filosofía nustramericana. Posibilidad, crítica y Reflexión*. Vol 6, p.8
- Brentano, F., & García Morente, M. (1927). *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Revista de Occidente.

- Bruno, P. (2012). Vida intelectual de la argentina de fines del siglo XIX y comienzos del XX. un balance historiográfico. *Polhis*, 5(9), 69.
- Bustelo, N. V. (2012). La reforma universitaria y la recepción de Eugenio d'Ors. *VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las Ciencias Sociales*, La Plata, Argentina.
- Bustelo, N. V. (2015). *La reforma universitaria desde sus grupos y revistas: Una reconstrucción de los proyectos y las disputas del movimiento estudiantil porteño de las primeras décadas del siglo XX (1914-1928)* (Memoria Académica ed.). La Plata.: Univesidad de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Candia, C. (2007). Filosofía, identidad y pensamiento político en latinoamérica. *Polis*, 18
- Carpintero Capell, H. (2006). Julián Marías y sus maestros de la academia: García Morente, Zaragüeta y Besteiro. 297.
- Casado, Á., & Sánchez-Gey, J. (2009). Sobre la vocación de maestro. *Tendencias Pedagógicas*, 14, 209.
- Casaubon, J. (1949). Contradicciones de la teoría del puro objeto u objeto sin ser. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, 1, 1123.
- Castelli, F. (1953). *L'avventura spirituale del filosofo García Morente*. Roma: La Civiltà cattolica.
- Castro, A. (1928). La ciudad universitaria. *El Sol 1917*. Madrid

- Caturelli, A. (2001). In Ciudad Argentina. Universidad El Salvador. (Ed.), *Historia de la filosofía en la argentina. 1600-2000*. Buenos Aires:
- CEMAV (Producer), & CEMAV (Director). (2008, 2008). *Luces de la enseñanza. 1933. Facultad de Filosofía y Letras de Madrid*. [Video/DVD] RTVE.
- Ceñal Lorente, R. (1949). La filosofía española contemporánea. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, 1 419.
- Chicharro, D. (1990). San Juan de la Cruz visto por García Morente. *Boletín del Instituto de estudios giennenses*, 142, 237.
- Chicharro, D. (2000). Un inédito crítico-literario de García Morente sobre Goethe y Schiller: Edición y estudio. *Boletín del Instituto de estudios giennenses*, 176, 425.
- Cortina, Á. (2012a). Comentario de *la filosofía de H. Bergson* de García Morente [Abstract]. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 352.
- Cortina, Á. (2012b). García Morente y el entusiasmo generacional por Henri Bergson. *Thémata. Revista De Filosofía*, 45, 103.
- de Ágreda, F. (1999). Recuerdos del crucero universitario por el Mediterráneo (1933). *Revista De Filología de la Universidad de La Laguna*, 17, 27.
- de Iriarte, M. (1956). *El profesor García Morente, sacerdote: Escritos íntimos y comentario biográfico*. (3ª ed.) Madrid: Espasa-Calpe.
- de Luna, A. (2014). El pensamiento del Doctor Luis Farré. *Biblioteca Digital De La Universidad De Cuyo*,

- Descartes, R. (1997). *Discurso del método: Meditaciones metafísicas* (M. García Morente Trans.). (32ª ed.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Devés, E. (1997). El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: La reivindicación de la identidad. *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 14, 11.
- Díaz, G. (1988). *Manuel García Morente, nota bibliografía*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. (1st ed.). Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E., Mendieta, E., & Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino (1300-2000)*. México: Siglo XXI.
- Editorial. (1934, 3 octubre). Accidente del profesor García Morente. *La Prensa*, pp. 4.
- Eujanian, A. (2001). El novecentismo argentino: reformismo y decadentismo. La revista. Cuaderno del colegio novecentista, 1917-1919. *Estudios Sociales* 21, , 83.
- Farré, L. (1949). Persona humana y axiología. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, Mendoza.* , 2 1287.
- Farré, L. (1953). La filosofía en el Río de la Plata. *Notas y Estudios De Filosofía*, IV, 63.
- Farré, L. (1953). La filosofía en la argentina. *Revista De Filosofía Madrid*, XII, 59.
- Farré, L. (1958). *Cincuenta años de filosofía en Argentina. Prólogo de C. alberini*. Buenos Aires: Peuser.

- Fazio, F. (2011). La filosofía positiva, el derecho y las relaciones laborales en argentina a principios del s. XX. *Revista de Estudios Jurídicos*, a.15 - n.22
- Forment, E. (2007). En torno al tomismo y la modernidad. *Universitas Studiorum Navarrensis*, , 133.
- Franco, H. (1968). Alberini, Coriolano: problemas de la historia de las ideas filosóficas en la argentina. *Memoria Académica*, 1, 134.
- Fuentes, M. (2012). El colegio novecentista: Un espacio de sociabilidad entre el reformismo argentino y la posguerra europea. *Prismas, Revista de historia intelectual*, 16, 195.
- Gambra, R. (1957). *El García Morente que yo conocí (aquella extraordinaria irrupción de la gracia)*. S.L.:
- Gaos, J. (1943). El pensamiento hispanoamericano. *La América Latina*, México. 9.
- Gaos, J. (1949). In La casas de España en México (Ed.), *Antología filosófica. La filosofía griega*. México: Cervantes Virtual.
- Gaos, J. (1996). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gárate Córdoba, J. M. (1983). *Los intelectuales y la milicia*. Madrid: Estado Mayor del Ejército.
- García Norro, J. J. (2008). El diálogo como imagen de la actividad filosófica. *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 25, 445.

García, J. *La realidad humana como pauta ética en la filosofía de Xavier Zubiri* Universidad de Montevideo.

Garrido, M. (2005). Una contribución de García Morente al análisis filosófico de la teoría de la relatividad. *Limbo*, 22, 45.

Garrigues, A. (1953, Las "confesiones" de García Morente. *Ateneo. Las Ideas, El Arte y Las Letras*, 33

Gimber, A. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres de I. Kant, en la traducción de Manuel García Morente*

Goetz, W., Freyer, H., García Morente, M., & Stern, A. (1931; 1936). *Historia universal: Desarrollo de la humanidad en la sociedad y el estado, en la economía y la vida espiritual*. Madrid: Espasa Calpe.

Goetz, W., Freyer, H., Hertz, F., García Morente, M., Beloch Gaetano de Sanotis, Carlos Julio, Heisenborg, P. K. A., . . . García Morente, M. (1932; 1936). *Historia universal: Desarrollo de la humanidad en la sociedad y el estado, en la economía y la vida espiritual*. Madrid: Espasa-Calpe.

Goetz, W., Jover Zamora, J. M., Freyer, H., García Morente, M., & Stern, A. (1968; 1972). *Historia universal: desarrollo de la humanidad en la sociedad y el estado, en la economía y la vida espiritual* (8ª ed.). Madrid: Espasa Calpe.

González, Á. (1987). Morente y su ontología de la vida. *Cuadernos de Pensamiento - Homenaje a García Morente*, 11.

- González, E. (2013). In González E., Ribagorda Á. (Eds.), *La universidad central durante la segunda República. Las ciencias humanas y sociales y la vida universitaria (1931-1939)*. Madrid: Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja; Universidad Carlos III de Madrid.
- Gracia Alonso, F., & Fullola Pericot, J. M. (2006). *El sueño de una generación. El crucero universitario por el Mediterráneo de 1933*. Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona.
- Grondona, M. (2005, 08/10/2005). La renovada influencia de José Ortega y Gasset. Un pensador que penetró a fondo en el alma argentina. *La Nación*
- Gutiérrez Zuloaga, I. (1987). García Morente en la Universidad de Madrid. *Cuadernos De Pensamiento 2 - Homenaje a García Morente*, , 43.
- Heimsoeth, H., & García Morente, M. (1931; 1931). *Fichte*. Madrid: Revista de Occidente.
- Husserl, E. (1967). *Investigaciones lógicas* (M. García Morente, J. Gaos Trans.). (2ª ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Instituto de Estudios Giennenses. (1987). *Centenario de Manuel García Morente*. Jaen: Instituto de Estudios Giennenses.
- Iribarren, J. (1943a). Manuel García Morente. *Los intelectuales tornan a Cristo*, , 310.
- Iribarren, J. (1943b). Manuel García Morente. El converso. *Los intelectuales tornan a Cristo*, 56, 360.
- Isas, M. (2017). Julio Prebisch, de adalid de la reforma universitaria a médico homeópata. Retrieved from http://www.archivo.unt.edu.ar/attachments/054_isas.pdf

Jobit, P., García Morente, M., & Ricard, R. (1954). *Hommage à Manuel García Morente*.
Paris: Centre d'Études et de Recherches Ibéro-Américaines.

Kant, I. (1937). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres: Filosofía moral* (M. García Morente Trans.). Madrid: S.N.

Kant, I. (1958). *Crítica del juicio* (M. García Morente Trans.). Madrid: Librería General Victoriano Suárez.

Kany, I. (2003). *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal

Kant, I., García Morente, M., Echegoyen Olleta, J., & García-Baró López, M. (2000). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Mare Nostrum.

Kant, I., Miñana y Villagrasa, E., & García Morente, M. (1913). *Crítica de la razón práctica*.
Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

Klappenbach, H. (2006). Periodización de la psicología en argentina. *Revista de historia de la Psicología*, 27(1), 109-164.

La guía Filosofía. (2012). Ontología de la vida. Retrieved from Ontología de la Vida | La guía de Filosofía <http://filosofia.laguia2000.com/el-existencialismo/ontologia-de-la-vida#ixzz3ZG7MPHfL>

Laso, J. M. (1978). El escándalo de la filosofía española. *El Basilisco*, 3, 85.

Leininger, H. (1939). *La herencia biológica* (M. García Morente Trans.). Buenos Aires, México: Espasa-Calpe.

- Lértora - Domínguez. (2010). Filosofía situada: Una hermenéutica para la historia de la filosofía argentina y latinoamericana. *Agora Philosophica. Revista Marplatense De Filosofía*, XI, 89.
- López Baroni, M. J. (2010 a). *La nación en la filosofía de la historia del último García Morente (1936-1942). Tesis doctoral (UNED)*.
- López Baroni, M. J. (2010 b). El caso morente. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 5, 309.
- López Quintás, A. (1999). El estilo de pensar de Manuel García Morente. *Anales del Seminario De Historia de la Filosofía, Extra 1*, 377.
- López Ríos, S., & González Cárcelos, J. A. (2008). Agustín Aguirre y Manuel García Morente. La arquitectura de un ideal universitario. *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República* (pp. 3). Madrid:
- Malina, A. (1975). El proceso conversional del profesor García Morente. *Bolentín De Estudios Gienenses*,
- Mañero Mañero, S. (1953). Introducción al pensamiento de don Manuel García Morente. *Archivum. Revista De La Facultad De Filología*, 3, 214.
- Marías, J. (1948). *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri* (2ª ed.). Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1949). *La razón en la filosofía actual*. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 2
- Marías, J. (1986, 2 II 1986). Morente a los cien años . *Abc*, pp. 3.

- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía* Alianza Editorial.
- Marías, J. (2011). *Notas de un viaje a oriente. diario y correspondencia del crucero universitario por el mediterráneo de 1933*. (1ª ed.). Madrid: Páginas de espuma.
- Martínez García, A. (1996). Cultura y traducción. *Contrastes. Revista Interdisciplinar De Filosofía.*, I, 173.
- Mindán, M. (1993). Diversas claves del pensamiento español contemporáneo. *Los Cursos De D. Manuel García Morente en la Universidad de Madrid (1933-1936)*, Madrid. 193.
- Molero Pintado, A. *La institución libre de enseñanza y sus relaciones con la política educativa de la II república*
- Molina, E. (1953). *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX* (2ª aumentada ed.). Santiago de Chile: Nascimento.
- Montiu de Nuix, J. (2003). Itinerario filosófico en la conversión del Profesor Manuel García Morente. *Congresso Tomista Internazionale*,
- Mora García, J. L. (2010). La recepción del pensamiento filosófico del exilio en España. Una aproximación. *Revista Internacional De Filosofía*, 50, 77.
- Morente, M. G., Palacios, J. M., & Rovira, R. (1995). *De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura (curso en Buenos Aires de 1934)* Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.
- Muro Romero, P. (1976). El concepto de filosofía en García Morente. *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, , 60 (203).

- Muro Romero, P. (1977). *Filosofía, pedagogía e historia en Manuel García Morente*. Jaén: Instº de "Estudios Giennenses", C.S.I.C.
- Nuño, A. (2015). *El profesor García Morente, filósofo*. Unpublished manuscript.
- Nuño, A. (2017). *La "etapa" argentina de García Morente. un acercamiento*. (1ª ed.). Madrid: Ápeiron Ediciones.
- Nuño, A. (2017). Ensayo sobre la interioridad. Filosofía y mindfulness. *Acta del II Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*. Zaragoza. , IV 41.
- Orden, R. (2008). La formación de una escuela de filosofía. In Ediciones de Arquitectura (Ed.), *La Facultad de Filosofía y Letras en la Segunda República* (pp. 213). Madrid:
- Ors, E. d., Rucabado, R., Farrán y Mayoral, J., & García Morente, M. (1921). *La filosofía del hombre que trabaja y que juega: Antología filosófica*. México: Cultura.
- Ortega y Gasset, J. (1924). Carta a un joven argentino que estudia filosofía. *El espectador IV. 1925. incitaciones*. ()
- Ortega y Gasset, J. (1929). La pampa...promesas. *El espectador, VII - intimidades* (pp. 1)
- Ortega y Gasset, J. (1966a). In Revista de Occidente (Ed.), *Obras completas. tomo VI* (7ª ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966b). In Revista de Occidente (Ed.), *Obras completas, tomo VIII* (7ª ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1989). In Revista de Occidente (Ed.) *¿Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente

Ortega y Gasset, J. (2008). In Fundación Ortega y Gasset. Centro de Estudios Orteguianos. (Ed.), *Obras completas* (1st ed.). Madrid: Taurus.

Ortega y Gasset, J., Marañón, G., García Morente, M., García Gómez, E., & Camón Aznar, J. (1944). *Cuadernos de Adán*. Madrid: Adan.

Otero, L. (2006). *La destrucción de la ciencia en España. la depuración de la Universidad de Madrid en la dictadura franquista. exposición homenaje a los profesores y personal de la universidad de Madrid depurados*. Madrid: Complutense.

Pascual, F. (2017). Allí estaba él. La conversión de Manuel García Morente. Retrieved from catholic.net

Peláez López, E. (2002). El hombre ante la historia en Manuel García Morente. *Anuario Historia de la Iglesia*, XI, 449-452.

Pérez, F., Millán Puelles, A., González, Á., Cruz, M., Pemán, J. M., Sopena, F., . . . Marañón, G. (1953). *Ateneo. Las ideas, el arte y las letras. número extraordinario dedicado a García Morente*. Madrid: Revista de los ateneos de España.

Pfänder, A. (1931; 1931). *Fenomenología de la voluntad* (M. García Morente Trans.). Madrid: Revista de Occidente.

Piñera, H. (1951) Sobre la filosofía y la primera mitad del siglo veinte. *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana. Vol. II, n 7, 4-18

Pró, D. *Homenajes: Coriolano alberini*

Pró, D. (1986). La biblioteca Alberini. *Anuario "Cuyo"*, , 162.

- Pró, D. (1986). La filosofía que enseñaba y hacía Coriolano Alberini. *Anuario "Cuyo"*, , 9.
- Pucciarelli, E. Félix Krueger y su aportación a psicología actual. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, 1, 600
- Ramírez Jerez, P. (2009). Académicos giennenses de la real academia de ciencias morales y políticas. *Elucidario*, 7, 63.
- Ramírez Voss, J. (2016). In Rivera de Rosales V., Rivera de Rosales J. (Eds.), *La generación decisiva. La idea de filosofía en la Escuela de Madrid*. (1ª ed.). Madrid: Xorki.
- Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País. (1988). *Filosofía para un tiempo nuevo*. Madrid:
- Red Española de Filosofía. (2017). Iniciativa para crear una red de filosofía iberoamericana. Retrieved from <http://redfilosofia.es/blog/2017/03/17/iniciativa-para-crear-una-red-iberoamericana-de-filosofia/>
- Redacción. (2015). San Manuel García Morente. Retrieved from www.analisisdigital.org/2015/04/22/san-manuel-garcia-morente
- Ribagorda, Á. (2007). Una ventana hacia europa: la residencia de estudiantes y sus actividades culturales (1910-1936). *Circunstancia, Año V - nº14*
- Rickert, H. (1952). *Ciencia cultural y ciencia natural* (M. García Morente Trans.). (3ª ed.). Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Robles, L. (1988). *Cartas de Unamuno a M. García Morente*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

- Rodó, J. E. (1900). *Ariel* (1967th ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodó, J. E. (2009). In Emir Rodríguez Monegal (Ed.), *Obras completas* (Edición digital a partir de Selma Calasans Rodrigues, Madrid, Aguilar, 1967 ed.). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Romero, F. (1931). In Sur (Ed.), *Al margen de la rebelión de las masas*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal.
- Romero, F. (1935), Palabras a García Morente. Buenos Aires: Losada.
- Romero, F. (1960), *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires: Losada
- Romero, F. (1967). La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos, (pp. 357). Buenos Aires: Losada.
- Rovira, R. (2012). Presentación del pensamiento de García Morente. Guiones y apuntes de lecciones. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid.
- Salvá, V., García Morente, M., & Larrieu, R. (1951). *Diccionario moderno español - francés y francés - español* (Nueva enteramente refuida y aumentada ed.). Paris: Garnier Hermanos.
- Saña, H. (2007). In Almuzara (Ed.), *Historia de la filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*. Almuzara.
- Sánchez, C. (2015). *Francisco Romero como normalizador de la filosofía en Latinoamérica*. Tesis doctoral. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Perú.

- Sánchez Cámara, I. (1997). El saber de Manuel García Morente. *Nueva Revista*, 49, 90.
- Sánchez Cuervo, A. (2007). El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio: Salvación y superación. *Solar*, 3 año 3, 41-54.
- Santiago, D. (2014). *Panorama del pensamiento argentino y latinoamericano*. Unpublished manuscript.
- Santos, J. (2010) *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Sanz Arribas, Á. (2009). Manuel García Morente (1886-1942). Retrieved from <http://www.ciudadredonda.org/articulo/manuel-garcia-morente-1886-1942>
- Schiller, J. C. F. (1920). *La educación estética del hombre en una serie de cartas* (M. García Morente Trans.). Madrid: Calpe.
- Schiller, J. C. F. (1968). *La educación estética del hombre* (M. García Morente Trans.). (4^a ed.). Madrid: Espasa Calpe.
- Schiller, J. C. F., & García Morente, M. (1952). *La educación estética del hombre* (3^a ed.). Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Schulten, A., García Morente, M., & Blench, M. (2006). *Tartessos: Contribución a la historia más antigua de occidente*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces , Editorial Renacimiento.
- Siguán, M. (1951). La conversión de Don Manuel García Morente. *Consejo Superior De Investigaciones Científicas*, 435.

- Sobrevilla, D. (2007). Una historia de la filosofía latinoamericana. Estudio crítico sobre el libro de Carlos Beorlegui. *Revista De Filosofía*, 63, 87.
- Soto Carrasco, D. (2010). García Morente: Filosofía de la historia e historia de España. In A. Segura, A. Mayayo & T. Abelló (Eds.), *La dictadura franquista. La institucionalització d'un règim* (). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Spengler, O. (1947). In García Morente M. (Ed.), *El hombre y la técnica y otros ensayos* (2ª ed.). Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Spengler, O. (2016). *La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal* (M. García Morente Trans.). Buenos Aires: Disenso.
- Stendhal, García Morente, M., & López, F. (1989). *La cartuja de Parma* (1ª ed.). Madrid: Ediciones Jucar.
- Suances-Marcos, M. (2006). *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid: Síntesis
- Titos Lomas, F. (1986). *La ontología de García Morente*. Madrid: Revista Estudios.
- Todoli, J. (1987). Proceso espiritual de García Morente. *Cuadernos de Pensamiento 2 - Homenaje a García Morente*,
- Torchia Estrada, J. C. (1992). Correspondencia José Gaos-Francisco Romero. *Memoria Académica*, 28-29, 159.
- Torchia Estrada, J. C. (2011). Tres lecciones inéditas de Alejandro Korn sobre historia de la filosofía. *Cuyo. Anuario De Filosofía Argentina y Americana*, 28, 81.

Tosto, A. (1997). In Tosto - Fernández - Romanelli (Ed.), *¿Conoce a Herrera Figueroa?*.
Buenos Aires: Praxis Universitaria.

Unamuno, M. d. (1913). *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: ESPASA.

Universidad Complutense de Madrid. (2016). García Morente, Manuel (1886-1942).
Retrieved from www.biblioteca.ucm.es/historica/garcia-morente

Universidad Nacional de Córdoba. Instituto de Filosofía y Humanidades. (1943). Homenaje a
Manuel García Morente. Córdoba. 3.

Valado, O. (2012). Manuel García Morente, el gran desconocido. La música como vía para la
percepción del misterio. *Vida Nueva*, 2827

Vanella, L. M. (2013). La migración intelectual de la Universidad de Tucumán en Argentina
durante el periodo entreguerras. Complejo generacional, filiaciones e identidades
académicas. *Integración y Conocimiento*, 2, 165.

Villacañas Berlanga, J. L. (2007). Hispanidad: Maeztu y Morente. *The Colorado Review of
Hispanic Studies*, 5, 121-143.

Vitier, M (1953). Cincuenta años de estudio en la República. *Bohemia*. La Habana- año 45 n°
19, páginas 32-36 y 220

von Uexküll, J. (1945). *Cartas biológicas a una dama* (M. García Morente Trans.). (2ª ed.).
Madrid: Revista de Occidente.

VV, A. (1933). *Doce monografías sobre el libro español: Exposición del libro español en
Buenos Aires*. Buenos Aires:

Worringer, G. (1942). *La esencia del estilo gótico* (M. García Morente Trans.). (1ª de Argentina ed.). Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina.

Zaragüeta, J. (1943). Manuel García Morente: (1886-1942). *Revista de Filosofía*, 148.

Zaragüeta, J. (Ed.). (1943). *Necrología del académico de número Excmo. Sr. D. Manuel García Morente: (1886-1942): Leída en la sesión del 9 de febrero de 1943* (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; ed.). Madrid: Gráfica Universal.

APÉNDICE I – Correspondencia inédita del “hecho extraordinario” de Morente.

Debemos estos textos a la cortesía de Mabel Temboury y de la religiosa de la Asunción, Magdalena Morales.

Cartas inéditas del “hecho extraordinario” de García Morente.

1. Poyo

Poyo, 5 de enero de 1938

Querido Pepe:

Quiero ante todo desearte a ti y a los tuyos, todos, muchísimas venturas, toda suerte de felicidades en el año que entra que el Señor os colme de gracias. Enseguida tomo nota de tu propósito, aunque vago, de pasar algunos días en Galicia. Este lugar de Poyo, en donde estoy, es realmente incomparable y aun los días tristes de lluvia fina y cielo brumoso, tiene encantos penetrantes que no se cansa uno de admirar. Pero para ser franco, mi deseo es sobre todo que termine pronto la guerra y que el Señor Obispo pueda cuanto antes instalar en Madrid o en Alcalá su seminario, a donde yo pueda ir arreglar mejor mis estudios y aproximarme más al día tan deseado de mi ordenación. Realmente preferiría verte en Madrid ya este verano próximo que aquí en Galicia. Mas sobre todas las cosas, la voluntad de Dios. — Mis planes por ahora se limitan exclusivamente a eso, a conseguir lo más pronto posible el estado eclesiástico. Mi hija Carmencita y Trini ganan entre las dos no lo suficiente para mantener a la familia, pero si lo bastante para que los ahorrillos que traje de América puedan durar algo más de lo presupuestado. Estoy pues por ese lado tranquilo, sin que me acucien urgencias económicas. Me acucia en cambio la urgencia de servir a Dios en algo más que mi propia salvación y mi mayor deseo es poder ayudar a otros a hacer también lo necesario para lograr la suya. Esa conversación, que prevés para un futuro quizá próximo, y, para la cual reservas respuestas a preguntas y preguntas también por tu parte, la deseo yo más de lo que puedas tú figurarte; que lo único importante, lo único serio que hay que hacer en esta vida es prepararse a la verdadera vida, que comienza cuando hemos hecho nuestra elección aquí, Dios nos ha dado libertad de elegir entre ser o no ser, entre afirmarnos o negarnos. Y nos ha dado de plazo nuestra vida terrenal. — Pero no quiero entrar por terrenos que me llevarían muy lejos. — A

Cecilia, a Casimiro y a los suyos, a todos los de tu familia y a ti, querido Pepe, mi mejor afecto y todo mi corazón.

Manuel

2. **Vigo, 16 agosto 1938**

Vigo, 16 de agosto de 1938

Paseo de Alfonso XII – 29 – 1º

Querido Pepe.

Recibo tu carta ahora mismo; y como veo que mi contestación no te alcanzaría a Cestona, te la remito a Málaga. Y no te creas que ha sido por falta de ganas o por olvido, por lo que no te he escrito antes. Llevo muchos días queriendo escribirte diciéndolo a mis hijas y a Trinita. Pero aguardaba a poder comunicarte de un modo fijo definitivo lo que vayan a hacer mis hijas, a las que estoy pensando enviar a Málaga. Todavía no tengo resuelto este punto, en espera de ciertos datos que han de llegarme de un día para otro. Pero en vista de tu cariñosa carta, no quiero ya demorar por más tiempo el escribirte.

¿Con que mi resolución trascendental te ha dejado turulato?

La expresión me ha hecho reír. Sin embargo, me extraña a mi vez, el que te haya sorprendido tanto. Porque tú me conoces bien; sabes como soy; y conociéndome no es difícil comprender la resolución que he tomado. Siempre he sido muy sensible a los llamamientos de la conciencia, ¿Cómo podía desoír la voz imperiosa de Dios, que desde hace más de un año me llama sin cesar y me señala el camino por donde debo ir? Lo difícil, lo casi diríamos milagroso, era que el Señor me devolviera su gracia a mí, pecador empedernido, y me inundara de pronto con la luz de su caridad infinita. Pero una vez que ha querido sacarme de la obscuridad en que vivía, ¿qué menos podía yo hacer para agradecer y retribuir tan gran beneficio, tan inmensa merced, que dedicar todo el resto de mi vida a su servicio directo e inmediato? Esto cae de su peso. Lo otro, el que Dios se haya dignado favorecerme con la caricia de su mano y de su voz, es ya otra cosa. De la cual yo no puedo darte explicación. Dios lo ha querido y lo ha hecho. Y la gracia de Dios ha caído sobre mí de un modo, por decirlo

así, inesperado, sin yo pedirla. Y mi único mérito —si es lícito emplear esta palabra— estriba en no haberle resistido. Cuando hace más de un año —en abril de 1937— me hallaba a dos dedos de la desesperación y de la locura, solo, sumergido en la más profunda tristeza, habiendo perdido toda esperanza de recobrar a mis hijas, que andaban Dios sabe en dónde, por Valencia y Barcelona, no veía en la negrura espesa de la vida un solo refugio a qué acogerme, un solo consuelo con que reconfortarme. Y de pronto en mi corazón oí una voz que me hablaba suavemente y vi claramente al Señor que me ofrecía en sus brazos el consuelo y el refugio que en ninguna otra parte podía encontrar. Las teorías, doctrinas más o menos brillantes de la filosofía y de la historia; son eso, doctrinas y teorías; y nada más. Y cuando en la vida del hombre sobrevienen momentos profundamente trágicos; cuando todo lo humano se hunde y todas las doctrinas se confunden y estallan en pedazos, ¿de qué ve todo eso? ¿Quién puede consolar al que de veras llora con el corazón hecho polvo? Pues una de dos: o no hay en absoluto consuelo y solo sobreviene la muerte eterna y una acomodación animal a la vida vegetativa; o el consuelo solo puede venir de quien está por encima del mundo y de la realidad humana, de Dios infinito y caritativo, que es el único que puede y quiere consolar y salvar al hombre. Cuando en mi negra desesperación yo sentí la mano cariñosa del Señor posarse sobre mi hombro, y su palabra y su sonrisa ofrecerme el seguro refugio de su amor, me sentí tan profundamente consolado y rehecho, que me pareció mentira todo lo que experimentaba. No hay teoría ni ciencia ni inteligencia humana que pueda hacer eso. A nadie que sea profundamente desgraciado, se le consuela con demostraciones y razonamientos. Al dolor no se acude con amor y dolor también. Para los que sufren, la imagen de Nuestro Señor sufriendo también y amando en pleno sufrimiento, constituye el único refugio y consuelo. Cuando yo me moría de pena y de desesperación, Jesucristo me visitó y me trajo la alegría divina de su gracia. Hizo de mí otro hombre en mi alma. Me rescató. ¿Cómo voy a negarle yo el insignificante servicio de los pocos años que me resten de vida? —Quise entonces poner un poco de orden y de calma en las emociones de mi alma y pensé recluirme al menos durante unos meses en un convento Benedictino. Tenía ya todo arreglado; había recibido autorización del abad; cuando de pronto, inesperadamente, el panorama cambió por completo y en menos de diez días salieron mis hijas del infierno rojo y se me presentaron en París. Entonces tuve que aplazarlo todo. Había que vivir y comer y dar de comer a ocho personas. Ahora las cosas han cambiado. Durante el año de Tucumán no he cesado de oír la voz de Dios llamándome a su servicio inmediato. Por eso me he venido, con dinero bastante para que durante unos meses o un año vivan los míos y pueda yo hacerme, al menos en iniciación, una nueva vida. Dentro de quince o veinte días

ingreso en el Seminario. Espero en poco tiempo — quizá no más de dos años — me consideren mis superiores digno de recibir las sagradas órdenes. Esto es, querido Pepe, en poquísimas palabras, la historia de lo que me ha sucedido y los fundamentos principales de todo ello. Me pedías que te adelantara algo de lo mucho que podíamos hablar. Pues ahí va lo principal, aunque muy escuetamente dicho. No temas ni vaciles en pedirme cuantas aclaraciones y confirmaciones quieras o necesites. Nada podrá serme más grato que dedicarte cada diez o doce días unos minutos de correspondencia; que a mí mismo me servirán mucho para aclararme algunos puntos y algunas ideas y sentimientos. — Dame noticias detalladas de los tuyos, Carmen, Casimiro, etc. y de la familia de Cecilia — A Cecilia mis saludos más cariñosos — Si mis hijas van por fin a Málaga ya te escribiré pidiéndote unas cuantas cosas para ellas. Recibe un gran abrazo de tu invariable amigo.

Manuel.

Cuando me escribas, ponme tus señas que no recuerdo. Además, no se si seguirás viviendo en la Caleta. Esta carta la envió por tía Carmen Alarcón.

3. Poyo, 21 octubre 1938

Poyo 21 de octubre de 1938 - III

Mi querido Pepe:

Dispensa que no haya contestado a tu cariñosa carta del 27 de septiembre. Pero cuando me llegó, aplacé la contestación por solo unos días.

Vinieron luego unos ejercicios que duraron una semana luego también otras preocupaciones. Cada día pensaba en ti, en escribirte; y sin poderlo hacer. Hoy al fin te llega la vez, — Te diré ante todo que no he resuelto de un modo definitivo si optaré por el clero secular o el regular. Justamente le pido a Dios ahora con la mayor devoción que me ilumine y señale la ruta que me mande seguir. Estoy en este convento de los buenísimos padres Mercedarios, porque el Seminario que el Sr. Obispo de Madrid pensaba establecer en Rozas de Puerto Real (cerca de San Martín, provincia de Madrid) no ha podido abrirse ni por ahora puede inaugurarse. Y no sabiendo yo donde ir — pues no me convenía ni

gustaba nada andar zascandileando por Vigo o San Sebastián o Valladolid - consulté con el Sr. Obispo quien me aconsejó que provisionalmente pidiera hospitalidad a estos padres, mientras se resolvía lo del Seminario de Madrid. Y así hice; y no me arrepiento de haberlo hecho. Aquí estoy estupendamente y soy muy feliz. El convento está a cuatro kilómetros de Pontevedra, sobre la margen norte de la ría, entre fértiles campos y prados y grandes bosques. Se disfruta de un silencio solemne; parece que la grandeza de la creación se le mete a uno por todos los poros. El edificio es grande; tiene dos grandes patios, una huerta inmensa y una iglesia grande y hermosa del siglo XVII; en cuyo coro alto nos reunimos muchas veces al día para rezar las horas canónicas y hacer examen y meditación. Mi celda es amplia espaciosa y cómoda; con una ventana al mediodía que da sobre la ría y los campos. Estoy en ella como en un palacio interior pasando horas deliciosas de estudio, de retiro dentro de mí mismo. Los padres son excelentes personas, almas benditas de una bondad imponderable algunos de una candidez e ingenuidad paradisíaca, varios de gran cultura y alguno de verdadero talento. Aquí me estoy formando en la devoción sincera, recta y minuciosa; estoy aprendiendo muchísimo (hay también una biblioteca grande y muy útil) y mientras Dios decide del camino que haya de seguir y el Sr. Obispo establece su seminario, no cabe para mi sitio más apropiado para la preparación que me es necesaria. — Más adelante veré lo que Dios quiera hacer conmigo. Pero, aunque abrazare vida del religioso, por ejemplo, esta del Mercedario, ello no significa reclusión", como tú crees, sino que esa misma vida que describes como "más en contacto con lo que se llama el Mundo", podría perfectamente ser mía, en alguna de las residencias de Madrid, de Sevilla u otra; e incluso creo que no serían incompatibles los votos religiosos con el ejercicio de la Cátedra y desde luego no lo serían con la prensa, la predicación y la propaganda. Ten pues por seguro que nos hemos de ver y pronto ya en Málaga misma o en Madrid; y aunque para entonces fuese yo como dices el P. Manuel, siempre sería para ti el viejo amigo de siempre, el manolito de siempre, ahora más joven que nunca y lleno de fe, con una orientación segura y clara y la más completa tranquilidad del alma, la paz interior de quien no espera ni pide nada más que seguir en la gracia de Dios para servirle en todo y en todo momento.

¿Cono andas tú de conciencia? No considerarás indiscreto que te haga esta pregunta, me la dicta el cariño fraternal que te tengo; y solo una palabra, una sola, me harías feliz, la palabra que me diese a entender que has recibido recientemente a N.S. Espero esa palabra, Pepe y pronto. Si no fuese así, cuéntame lo que sientes y lo que piensas y vuelca en mi corazón los temores y vacilaciones que te acongojen, que yo procuraré consolarte y fortalecerte.

A Cecilia mis más cariñosos y respetuosos saludos. Muchos recuerdos a Casimiro. Un abrazo muy fuerte de tu amigo de siempre.

Manuel

Convento de 103 R.P. Mercedarios de Poyo — Apartado 5 — Pontevedra

Larramendi – 6 – 1º - D

S. Sebastián

4. Poyo, 17 marzo 1939

Poyo 17 de marzo de 1939

Querido Pepe:

Recibo tu carta del 12 y me apresuro a contestarte para felicitarte en el día de tu santo, que será pasado mañana. Claro está que esta carta te llegará después. Pero yo he pensado en ti y he pedido a Dios por ti en debido tiempo y forma. Lo demás es contingencia de lo humano — Me preguntas por mis proyectos. Estos no han variado. Permaneceré aquí hasta que pueda ir a Madrid a proseguir estudios de teología, hasta ser considerado apto y digno para recibir las órdenes sagradas. Si mis cálculos se cumplen y obtengo de la Santa Sede las dispensas necesarias, creo que podré decir en otoño de 1940 — Yo no soy tan pesimista en cuanto a la fecha de poder ir a Madrid; y creo que una buena parte del verano la pasaré yo en la capital de España recuperada. Pero Dios dispondrá lo mejor. No te puedes imaginar los deseos que yo también tengo de que nos abracemos y charlemos de todo cuanto tu quieras. Pero como no sea que tú te desplaces, me parece que no será fácil que nos encontremos; pues ni en mis planes ni en mis posibilidades está el ir por ahora y en buen tiempo a Málaga. — Te envío por este mismo correo un librito que Espasa-Calpe ha publicado en Buenos Aires con dos conferencias que di allí. Espero que te guste — Mis hijas, tía Carmen y Trini siguen en San Sebastián y tengo muy buenas noticias de ellas. — Espero que Cecilia y todos los tuyos estarán bien. Muchos saludos muy cariñosos de mi parte te suplico les des. Y para ti un fortísimo abrazo de tu fiel amigo.

Morente.

5. Madrid, 19 enero 1940

Manuel García Morente

Madrid 19 de enero de 1940

Querido Pepe.

Me comunican de casa la noticia del fallecimiento de tu hermano Casimiro. ¡Cómo! Yo me lo imaginaba gordo lleno de vida; y la sorpresa y la pena y la estupefacción han sido tan grandes que no salgo aún de mi asombro. ¿Qué ha sucedido? Me dice mi hija María Pepa unas gástricas le dejaron debilitado, que luego una pulmonía le aconteció y pudo vencerle en el estado de debilidad en que se encontraba. Cuéntame. Me figuro, pobre Pope, la pena que tendrás. Tu hermano era muy bueno, noble, leal, honrado. Deja un vacío que no será nada fácil llenar. ¿Deja también hijos y mujer? ¿En situación de valerse? Me imagino la cantidad de problemas que te habrán caído. Pero tú tienes ánimo y valor para afrontarlos. Ten también mucha paciencia, resignación y caridad. Si me atreviera, te diría que pienses en la vida futura, que no está como esta, sujeta a las trabas de las leyes de la física, sino a otras leyes, de las que las de la física no son sino obliteración imperfecta y contingente. A las condiciones que constriñen y limitan aquí en la tierra nuestro vuelo espiritual, podemos vencerlas desde ahora con la fe, con la íntegra libertad interior, que la fe y la entrega a Dios nos proporciona. Nada puede acontecerle, nada, a quien firmemente confía y espera con certidumbre tranquila. Yo pido a Dios muy fervorosamente que acoja en su seno a Casimiro y no menos fervorosamente que te inspire a esa paz perfecta de que yo gozo y que solo sienten los que creen y tienen en Dios su tranquila y perfecta esperanza — Escíbeme todo lo que quieras, que quizá te sirva de desahogo y consuelo. Muchos recuerdos cariñosos a Cecilia.

Un abrazo de tu paternal amigo,

Manuel

APENDICE II – Lecciones de Ética

El filósofo Manuel Mindán Manero, fue alumno de García Morente en la Universidad Central de Madrid. La fundación que lleva su nombre conserva sus notas de clase de las lecciones de Morente en ese tiempo. En concreto son tres documentos: *Sistema de ética (curso 1933-1934)*, *Teoría de la libertad (curso 1934-1935)* y *Teoría de los valores (curso 1935-1936)*.

Por su extensión (son más de 200 cuartillas) y por la no autoría directa de Morente, reproducimos unos fragmentos de las primeras lecciones de Morente del curso 1935-1936, a la espera de poder realizar una publicación crítica adecuada de los mismos. Aún así consideramos que es un gran descubrimiento fruto de esta investigación al cubrir una laguna documental importante que existe en relación a la ocupación principal del profesor Morente como docente: la enseñanza desde la cátedra de Ética.

Teoría de los valores 1935 - 1936

Lección 1

Al tratar de los valores hemos de evitar ciertas confusiones frecuentes: una es la confusión entre el valor y la cosa que lo tiene. La ha cometido, por ejemplo, Nietzsche. Es un caso particular de la confusión frecuente en la ciencia entre la cualidad y la sustancia a que pertenece como entre el espacio y la extensión.

Otra confusión es entre el valor y su jerarquía. Entre los valores hay una jerarquía. El valor es a su vez objeto de valor, es valorado, existe el valor del valor. Veremos que una cosa es la vigencia de los valores y otra que en un periodo histórico conozca bien o mal esa licencia y cometa aberraciones al estimar. Esta confusión se comete con frecuencia por los historiadores de la cultura que suelen llevar al estudio de una cultura ajena y remota su propia y actual estimación de valores y no perciben bien la estructura jerárquica de las producciones de esa cultura. Deben siempre preguntarse por el sistema de valoración de la cultura que estudian.

Una tercera confusión, más difícil de descubrir y evitar: entre el valor y la valoración. Del mismo modo que no puedo imaginar un color sin un espacio coloreado aunque pueda pensar en el color aislado, tampoco puedo percibir, intuir el valor sin cosa valiosa y aunque pueda pensar en un valor y discurrir sobre él sin cosa valiosa el acto intuitivo vivencial, por el que percibo que una cosa tiene determinado valor (acto que llamaremos valoración o estimación) es un acto subjetivo al dividirse del valor y de la cosa que lo tiene. Como tal acto subjetivo, depende de muchísimas condiciones de las personas, condiciones que pueden darse o no sin que esto añada nitidez al valor de la cosa ni me lo haga relativo.

El axioma “de agustibus non disputandum” solo es admisible si se toma justo en sentido de valoración y no de valor. Es como la verdad de una proposición científica, que no disminuye porque muy pocos o nadie la reconozca. Muchos sujetos tienen los presupuestos necesarios para valorar conductas delicadas, obras de arte, teorías científicas, etcétera

Aparte las citadas confusiones, se nos presentan dos grandes dificultades de otro orden. La primera es común a toda ciencia, la cual, como ya dijo Aristóteles, se refiere a lo general. Pero, proponiéndose conocer un objeto general, no puedo intuir más que casos particulares. No podemos contemplar el valor en general sino en particular y en concreto, es decir un valor y no el valor. Hay una pugna continua a lo largo de la historia de la filosofía: la realidad o la idealidad de los conceptos generales. Unos les niegan la realidad ontológica, reduciéndolos a meras denominaciones. Otros se la conceden, pero entonces se plantea el problema sobre qué género de realidad. Hay que acudir a una ontología complicada, que distinga modos del ser. Para los empiristas, sólo tiene realidad lo que percibimos por los sentidos. Para los contrarios hay otros modos del ser además del ser visible y tangible, y los conceptos tienen una realidad ontológica, la de ser objetos del pensamiento que los piensa.

El debate entre esas dos concepciones adquiere un giro nuevo con la fenomenología, que hace una distinción exacta entre el pensamiento y las imágenes con qué se piensa. Imaginar será un requisito o condición psicológica del pensar pero en sí el pensar y el imaginar son cosas distintas. Pensar es tomar un objeto como término de nuestros actos mentales. Lo que representamos en nuestra imaginación no es aquello en que pensamos, es un simple auxilio o trampolín. Pensar es resbalar por encima, de ese triángulo particular que pinto o imagino para dirigirme al triángulo en general. Así pues, tenemos que pensar en objetos generales teniendo a la vista los individuales. Para estudiar el valor en general tendremos que enderezar nuestra imaginación hacia un valor particular.

La segunda dificultad ya es peculiar de la teoría de los valores. Un valor determinado tampoco es imaginable ni creíble como tal valor exclusivamente sino que necesita realizarse en una cosa concreta. No me encuentro nunca ante un valor, sino ante cosas que tienen valor: una frase, un cuadro, una resolución, etcétera. Tampoco se ha podido hacer esta distinción hasta que se ha distinguido la referencia intencional del pensamiento y las imágenes que lo acompañan. Se ha visto que la referencia intencional va al valor y no a la cosa, aunque no se pueda imaginar o intuir aquel sin este.

Hechas estas advertencias, entramos en nuestro estudio, que comprenderá primero ontología y gnoseología de los valores que son y como son conocidos, después ontología y gnoseología de los valores morales y tercero, la descripción de los principales valores morales uno por uno.

Lección 2 - Ontología de los valores

¿Qué son los valores?

A esta pregunta no puede contestarse con una definición, hay que fijar su modo de ser y dentro de él sus características esenciales. Ser es un término muy equívoco. Se dice de muchas maneras. La ontología estudia esas modalidades del ser. Entre otros varios, ser tiene estos dos sentidos: el

sustancial y el atributivo. Ejemplo: el mundo es, el hombre es animal. En un caso se predica su existencia sustancial y en otro su esencia. La sustancia es el ser de quien se predica y la esencia es lo que se predica de la sustancia.

Aristóteles entiende la esencia como una simple estructura lógica: es la serie de determinaciones conceptuales de una sustancia. Equipara el concepto con la esencia. Esto ha impreso a la filosofía una corriente logicista, que no se ha interrumpido con el Renacimiento y ha llegado a su culminación en la filosofía moderna, absorbida toda ella por la teoría del conocimiento. En cambio, para Platón la esencia es la sustancia, es la realidad y no un mero concepto. y, por eso, las cosas son el no ser y las ideas o conceptos el verdadero ser, en tanto que Aristóteles rebaja el Ser esencial a la clase del no ser, quedando como una sustancia segunda, para construcción mental.

Esa posición llega al colmo en el nominalismo de fines de la Edad Media y el empirismo moderno, para quienes las generalizaciones no tienen consistencia ontológica. Examinemos esta tesis. Decimos por ejemplo, esa cosa es cubo, este cuadro es bello. Cubo es la esencia o ser atributivo, es un concepto. Lo real, la sustancia, lo que existe, es esta cosa. En vista de muchas sustancias he formado en mi mente el concepto de bello, de cubo, y para caracterizar la sustancia. Los saco de ese arsenal de mi mente y los aplico. Pero, ¿por qué esta cosa es cubo? Porque tiene tres dimensiones, 6 planos que son 6 cuadrados iguales, y esto es la esencia del cubo. Puedo por tanto pensar: cubo es un volumen con 6 planos cuadrados iguales; pero entonces cubo pasa a ser sustancia cuya esencia es por ser seis planos cuadrados iguales. Esa cosa es cubo porque participa de la esencia de lo que el cubo es. El cubo resulta algo que tiene un ser atributivo y un ser existencia. La diferencia entre esta cosa y el cubo es que esta cosa la veo y la toco, y el cubo no. Esto de que las sustancias sean intuibles por los sentidos y las esencias no es lo que ha inducido a negar el ser a las esencias. Pero vemos que las esencias también son sustancias de las que se puede predicar algo. ¿Dónde está escrito que no puede haber más sustancia que lo concreto, individual, sensible y tangible? Platón no era tonto y para él la

sustancia era lo contrario a eso. Reconozcamos, pues, que, junto a la sustancialidad de las cosas concretas, como este timbre, está la del cubo, la de raíz cuadrada de 3, etcétera.

A todo ello puede dirigirse intencionalmente mi intelecto. Tendrán una realidad o modo de ser distinto, que llamaremos ideal. El ser ideal no es el término de los sentidos, sino solo del pensamiento. Pero notemos que el ser ideal es siempre el fundamento del Ser esencial. Esta cosa es cubo porque a su esencia pertenece participar del ser ideal del cubo. El ser ideal es el fundamento por el cual algo es lo que es, o sea, por el cual una sustancia tiene una determinada esencia. No hay esencia o ser atributivo sin que tenga su fundamento en un ser ideal. La modalidad del ser que tiene los valores es el ser ideal, tienen el mismo ser que las esencias.

Por de pronto entenderemos por ser idea lo que hace que algo sea lo que es. El valor belleza poseído por el cuadro es lo que hace que yo diga que es bello.

Lección 3 - Vamos a ver algunas características del ser ideal de los valores.

En primer lugar, el apriorismo. El a priori puede tener sentido lógico, ontológico o psicológico. En Aristóteles es una relación lógica, la relación de fundamento a consecuencia, de premisa y conclusión y, le dio este nombre porque es preciso conocer primero el fundamento para llegar luego a la consecuencia. Para Platón en cambio, es relación ontológica el fundamento, es la causa real de la consecuencia y no lo que nos lleva a conocerla.

En la filosofía moderna la cuestión se presenta entre el sentido lógico y el psicológico. Al preguntar por el origen de una noción, caben dos respuestas: fundamento lógico o el origen psicológico. Por ejemplo, podemos decir que el origen de la noción de esfera es una circunferencia girando sobre su diámetro o las impresiones que hemos tenido de cosas esféricas, frutas, piedras, etcétera. A priori

podrá ser lo que en nuestra conciencia esté hecho antes que otra cosa o lo que en la concatenación mental de las ideas es antes que otra cosa. Y así, el espacio, que es a priori en la geometría, es muy posterior en la realidad vital psíquica, como se ha investigado en los niños. A partir del planteamiento de la cuestión de las ideas innatas a las que se refiere a una vez Descartes, tomó gran incremento la consideración psicológica del problema de a priori. Kant ve con claridad la diferencia entre una y otra manera de plantear el problema, pero no se expresa con tal rigor que evite las interpretaciones psicologistas. Nosotros nos referimos al apriorismo lógico y ontológico el antes o después en la conciencia del hombre no tiene nada que ver con el antes o después en el orden jerárquico o engarce lógico de las proposiciones. Muchas veces la conclusión se ha visto, como por intuición, antes que la demostración, vamos a demostrar el apriorismo de los valores.

Advertencia sobre terminología llamaremos bienes a las cosas que tienen valor y males a las que tienen valor negativo y simplemente cosas, a las que no tienen valor positivo ni negativo o teniéndolo prescindimos de ello en este momento.

De la textura de los valores se deriva que no pueden ser incluidos en sí y por sí mismos, sino en las cosas, envíen esos males. Esto lleva a concluir que los valores son abstraídos de la experiencia de los bienes y males siendo por tanto a posteriori. Pero si esos bienes y males que veo en el mundo no son que efectivamente es que son cosas con valor, y no es posible que yo las conozca como tales sino tengo antes la noción del valor. Para saber que una cosa es esfera necesito antes saber lo que es esfera para saber, poniéndonos en posición estimativa, que una cosa tiene valor, hemos de tener de antemano la noción de valor.

Una posible dificultad hay una porción de cosas que tienen valor, pero es valor para otra cosa, por ejemplo, para vivir. Entonces hay que hacer un regreso y trasladar la cuestión aquello para lo cual un bien es bien. Si eso no fuera también un bien, no podría ser finalidad del otro. Puede ocurrir entonces

que tengamos un bien en sí mismo y tendrá lugar el apriorismo de valor, o que sea bien para una tercera finalidad, y entonces se traslada la cuestión a esta o es bien en sí, y tendremos el apriorismo del valor, o tiene por fin una cuarta y nuevo traslado etcétera.

Una página maravillosamente clara sobre este regreso hasta llegar a bien infinito está en el diálogo de Platón Lisias. Habla de lo digno de ser amado que puede ser amado por sí mismo y como medio para otro y en ese regreso infinito como diría Aristóteles, es preciso parar. En las cosas sensibles no hay nada absolutamente, y sólo puede ser tal una idea, la cual tendrá un a priori ontológico, o sea, que su ser es anterior al de las cosas que en ella participa. todavía pueden decir los empiristas que si esa idea de valor no ha venido de mi experiencia personal, ha podido venir de la experiencia de otros mis padres, maestros, la sociedad etc. pero el ejemplo ajeno puede ser el origen de la noción de tal o cual valor, pero no de la noción del valor en general, pues el ejemplo ajeno es ya un valor, un bien, y no tendría esa eficacia si yo no lo consideras ella como valioso y digno de ser imitado. es, pues, el valor una emoción primaria.

Le pasa lo que dice Pascal hablando de la conversión religiosa “no os buscaría, Señor, si no os hubiese ya encontrado”. Los bienes son bienes, son valiosos, porque participan del valor, y esta relación es irreversible y, no puede decirse que el valor sea valor porque lo hayamos sacado de los bienes. La humanidad ha creído mucho tiempo que las cosas son primero y que de ellas derivan las formas geométricas de las cosas, y ahora vemos que es al revés, lo mismo pasa con los valores. Este apriorismo de los valores lo podemos traducir en términos kantianos diciendo que los valores son la condición de la posibilidad de los bienes como tales bienes.

Lección 4 - Absolutividad

Un segundo carácter muy importante es la absolutividad. No habría incompatibilidad en admitir que los valores fueran a priori y subjetivos, es decir, que no tuviesen realidad ni sustancialidad, ni física ni ideal, sino que fuese puras figuraciones o construcciones mentales nuestras. La imposibilidad de percibir el infrarrojo y el ultravioleta es un a priori, pero puramente subjetivo. Los valores podrían, pues, ser algo formado por el hombre, prejuicios, presentimientos. Lo mismo pasa en teoría del conocimiento. No basta demostrar el apriorismo de una noción, sino que hay que hacer lo que llama Kant deducción trascendental. Después de demostrar que las categorías son a priori, es decir, condición de posibilidad de pensar las cosas, vas a demostrar que son objetivas, es decir, condición de la posibilidad de las cosas mismas, y que la realidad coincide estructuralmente con las categorías. Pero en la teoría de los valores no podemos hacer esta operación, porque, aun cuando la realidad no coincida con el valor, esto no daña en nada al ser objetivo de los valores. Es más, los valores no se realizan del todo, no coinciden nunca con las cosas; pero de que las estatuas no sean tan bellas como el ideal de belleza, o de que el mundo se mienta o haya injusticia, no se deduce como han deducido muchos, que los valores sean cosas relativas y subjetivas.

Los valores tienen un ser especialísimo, que no es un ser, sino un deber ser. Tenemos, pues, que seguir otro procedimiento, a fin de demostrar que los valores no son subjetivos, caprichos o creaciones del pueblo. Llamamos subjetivismo a una de las especies de la relatividad en que uno de los términos de la relación es el sujeto. Los valores son válidos para el sujeto. Una cosa puede ser bien para mí y mal para otro. El alimento que es bueno para un atleta, dice Sócrates, no es bueno para mí. Parece pues, que el carácter del valor es relativo a un sujeto, y por tanto subjetivo. También diríamos que el carácter valioso de un bien sólo existe en la conciencia humana, pues no es un carácter poseído por la cosa, que entre en un juicio de existencia. Si sólo existe en la conciencia, sólo existe para la conciencia, siendo por tanto, subjetivo, relativo al objeto estimador. En este razonamiento existe una grave confusión que no es fácil ver la expresión de que los valores son válidos para el sujeto estimador puede entenderse. primero que son relativos a la persona como sujeto estimador y segundo

que son relativos al sujeto estimador como persona. en el primer caso, queremos decir que el bien solo es bien porque el sujeto lo estima, y que no sería válido eso si no lo estimase. en la posición del subjetivismo puro, y esto es lo que negamos. El sujeto estimador no crea a capricho la valiosidad del objeto. Ser valioso es muy distinto de que me guste o me disguste, o lo apetezca, desee o no. Se toma a disgusto una medicina repugnante, porque se estima un bien. Otras veces como dijo el latino “video meliora proboque deteriora sequor”. Es, pues un tipo de relación a sujeto muy especial, porque no toma todo el sujeto, sino sólo en cuanto que es estimable.

Pasemos a la segunda significación, al hablar de que el sujeto estimador como persona, queremos decir que en tal sujeto condensamos todo el sentido de la voz persona. Entonces el valor será relativo, pero esa relatividad será todo menos subjetivismo, pues la relatividad a la persona constituye un carácter objetivamente esencial del valor. Le es esencial el ser relativo a una persona, pero no a mi. No es relativo a la persona individual como sujeto estimante, sino al sujeto estimante en general como persona.

Pondremos dos comparaciones para aclarar. $3 + 4 = 7$ es verdad que para alguien que no piensen, pero no hay que entender, como Stuart Mill, que si hay habitantes en Siria con una constitución psíquica diferente será para ellos de otro modo; esto es una tontería porque si esas palabras tienen para ellos el mismo significado, en el contenido de los conceptos está que $3 + 4 = 7$. Si se suprimieran todos los seres pensantes, no existiría en parte alguna esta fórmula, porque nadie la pensaría, pero eso no implica que no sea verdad. El siglo XIX se estancó en el psicologismo. El contenido de una verdad necesita el vehículo del pensamiento, de un acto psíquico, pero solo este es objetivo y no la verdad transportada. Hay que distinguir noesis y noema. del mismo modo, es de esencia en los valores el ser para alguien, pero el acto subjetivo por el que un sujeto individual estima el valor, no lo crea.

La otra comparación es esta: el “para” que aquí empleamos al decir que los valores son “para” mí, “para” un sujeto, es el mismo que empleamos al decir las leyes geométricas son válidas para cuerpos geométricos, las mecánicas para cuerpos reales, las biológicas para organismos, las históricas para el hombre. Nadie sostendrá que aquí el hombre esté tomando este tomado en sentido subjetivista, sino en general, lo mismo que los cuerpos geométricos o los organismos.

Lección 5

Los dos caracteres que hemos visto al ser a priori y el ser absoluto nos llevan a afirmar que los valores tienen un ser en sí, puesto que son lo que son independientemente de las variaciones subjetivas. Vamos a ver las características singulares del ser de los valores. Pero antes unas consideraciones previas: hay que distinguir entre la materia de los valores y el carácter valioso de la valiosidad que tiene todo valor. El descubrimiento de que los valores tienen una materia se debe a ser en el formalismo en la moral y la moral material de los valores.

La distinción puede hacerse por análisis fenomenológico a priori: una cosa es ser color y otra ser color rojo o verde. Del mismo modo, todos los valores convienen en ser valores, pero la justicia tiene distinto contenido o material que la belleza etcétera. En la esencia del valor es tan esencial un elemento como el otro. La materia contiene una referencia al sujeto, pero esto deja intacto el carácter del valor que constituye un ser en sí. El sujeto, cuando intuye valores, se comporta de un modo totalmente receptivo, y el ser valor para un sujeto no quiere decir que lo sea subjetivamente. De todos modos, este es el problema gnoseológico, y ahora nos interesa el ontológico.

Hay que refrescar ciertas nociones de ontología. Lo que llamamos el ser en sí se puede dividir en dos grandes esferas dos puntos el ser real y el ser ideal. Ser real son las cosas, los acontecimientos y

hechos que vemos, oímos, tocamos, tienen en el mundo y son individuales. La esfera del ser ideal está compuesta por entidades que tienen estos caracteres.

Uno, que no caen bajo los sentidos; dos, que no tienen carácter individual; tres, que no existe, o sea, que no están en un lugar del espacio o en un momento del tiempo. Tales son las entidades matemáticas como el número 17, las figuras geométricas, igualdades, ecuaciones, etcétera y las entidades de la lógica dos puntos: fundamento, consecuencia, principio, inclusión, exclusión también pertenecen a este grupo todos los conceptos genéricos, que no son pensados como realidades, sino como entidades ideales los puntos así, al hablar al hablar de el hombre, no nos referimos a un hombre particular, sino al género hombre, exista o no exista. Estas dos esferas mantienen entre sí sí en ciertas relaciones. así en la esfera del ser ideal del ser real, reaparecen estructuras pertenecientes al ser ideal, como son las formas que estudiamos en geometría. Ambas esferas se tocan, intercomunican en ciertos puntos, pero aún en esos puntos la reaparición del ser ideal en el real no es nunca exhaustiva. un cubo de piedra no reproduce nunca íntegra y exhaustivamente la pura y realidad geométrica y, es un cuasi cubo.

La esfera del ser real se subdivide, comprendiendo el grupo de los seres reales que llamamos cuerpos, entre los que llamamos vidas y el de los que llamamos al más. La esfera del ser se subdivide también en el grupo de las intensidades ideales matemáticas, el de las lógicas y el de las estimativas o valores. al ser ideal suele negarse le el carácter de ser.

Se considera que la palabra ser, aplicada a él, se emplea en forma abusiva, en esto y los prejuicios. Uno, es identificar indebidamente en ser como el ser real, con la individualidad concreta. otro es confundir idealidad con subjetividad, a lo que induce la significación y etimología del término idea, que significa también representación subjetiva, alto subjetivo por medio del cual es pensada. Esta confusión entre idea como representación y como objeto de la representación es la que ha enturbiado

el problema y él y ha hecho que el idealismo, en uno de sus sectores más importantes, se haya convertido en psicologismo o subjetivismo. La confusión llega al colmo en Hume. Para él, idea significativa lo que para nosotros fenómenos psíquicos ve sólo uno de los dos aspectos. Otros filósofos idealistas distinguen la representación y el ente representado, pero no está clara su posición.

Así, los idealistas alemanes vacilan en la relación entre los dos extremos. Por fin, con Brentano y Husserl, se ha ganado sobre esto una claridad meridiana. Brentano ha puesto de relieve que el fenómeno psíquico se caracteriza por la intencionalidad, por referirse a algo que no es el mismo, y Husserl desenvuelve la argumentación más clara y contundente que se ha dado contra el psicologismo. Deben caer, pues, esos prejuicios. Las entidades de la ciencia matemática son tan ser como las de las ciencias físicas. El ser de los valores es ese ser ideal, inconfundible con el real.

Desde otro punto de vista, el de su relación con el tiempo, pueden distinguirse tres clases de ser: el ser que es en ningún tiempo, el que es en todo tiempo y el que es en algún tiempo. Es en ningún tiempo el ser interpolar, que es lo que es independientemente de la duración. Es que en este grupo estará el ser ideal no es que dure la verdad $2+2=4$, sino que no tiene sentido hablar de duración para ella.

Es en todo tiempo en ser que está en la duración, en el tiempo, acompañando al tiempo, pero sin que el tiempo influye en el punto por ejemplo, un pedazo de materia inerte, un cuerpo simple químico. El tiempo no muerde en su ser, sino que este es idéntico a sí mismo en todo tiempo. No hay, pues, en él ninguna discriminación entre momentos del tiempo. Un átomo de sal común es siempre lo que es, es antes lo mismo que después. Por eso es principio general de la física el de la permanencia de la materia en el universo: nada se pierde y nada se crea.

Finalmente tenemos el ser que es lo que es en algún tiempo, para quien no son iguales todos los momentos del tiempo, sino unos privilegiados sobre otros. Es un ser que empieza a ser, luego está

siendo y por fin deja de ser. los momentos del tiempo anteriores a su empezar a ser no tienen para el relevancia, y cuando empieza a ser cada momento tiene una relevancia cualitativamente distinta, hasta que pierde el ser. Aquí nos hallamos ante un tipo especialísimo de ser en que el tiempo no es el lecho común como para la materia inerte, sino que influye en el ser mismo, que pende del tiempo. Aquí hemos de colocar a los seres vivos. el ser de los valores es intemporal, está fuera del tiempo.

Lección 6

Tenemos que ver la diferencia entre el ser ideal o intemporal de los valores y el ser también ideal en temporal de las entidades matemáticas, lógica, conceptos, etcétera. Comparando la esfera del ser real con la del ser ideal matemático encontramos que las estructuras ideales coinciden o no con las reales de las cosas. Las estructuras que coinciden mantienen una relación que es la coincidencia. Si no coinciden, no mantiene ninguna relación. Lo mismo pasa con las entidades lógicas y los conceptos genéricos. Pero si hacemos la misma comparación entre la esfera de los valores y la realidad, hallaremos que, cuando no coinciden, sigue habiendo una relación con la realidad, que se expresa torpemente diciendo, que si un valor no se realiza, deberá realizarse la no coincidencia es un valor también, solo que negativo. siempre existe relación entre la esfera de la realidad y la de los valores, mientras que con los otros seres ideales sólo existe relación entre en caso de coincidencia.

La realidad no es indiferente a los valores, sino que siempre está en relación con ellos porque las cosas son o bienes o males. Secretaría que hay cosas que no son bienes ni males, pero lo que pasa es que sus valores no son históricamente conocidos por mí. la comparemos la cantidad de cosas que son indiferentes para el hombre primitivo y lo difícil que es hoy encontrar esas cosas indiferentes al valor. en esto hay un proceso de descubrimiento, como en la ciencia. así los pintores venecianos descubren las nubes como objeto de arte.

No podemos definir dogmáticamente que haya cosas indiferentes al valor, mientras que sí podemos decir apodícticamente que determinadas estructuras reales, por esencia no coinciden con las

estructuras matemáticas. y es que en las estructuras de los valores hay un elemento nuevo que los caracteriza y diferencia. buscando términos para expresarnos, encontramos primero el de pretensión. La realidad se ajusta o no al valor, pero este se superpone a ella con la pretensión de que, si no se ajusta, se ajuste. hay en los valores una pretensión a realizarse. podríamos llamarlo también opción. el valor obra, pide la realización. es de esencia que ser realizado valga más que no se ha realizado.

Recordemos también la relación de esencia entre la materia del valor y un sujeto punto el valor no sería conocido en la plenitud de su ser por un sujeto si este no lo incluyera como pretensión, como algo que debe ser realizado, como principio de la acción del sujeto. diremos que el sujeto intuye los valores como exigencia. y quizás hay otra palabra más propia, que tomamos de Ortega el sujeto intuye los valores como quehaceres, exigencias planteadas a la acción. Estas exigencias se le plantean a sujeto dos maneras: para que realice los valores en las cosas de la realidad o para que lo realice en su propio ser personal.

Utilizando el símil de Ortega una piedra que cae si tuviera conciencia, dirían tengo que caer, porque esa conducta se ajusta a las estructuras ideales de la física, pero cuando el hombre tiene que hacer una cosa, lo siente como una invitación, pudiendo hacer lo contrario. Se trata, pues de pretensiones, de invitaciones para que la realidad se modifique conforme al valor.

Esa pretensión de los valores a realizar se ha sido expresada de una u otra manera a lo largo de la historia de la filosofía Platón coloca en el centro de su sistema filosófico la idea del bien. Y cuando va a un análisis me ha desteñido más detenido de esta idea encuentra que el bien es un ser, una entidad, pero tiene esa idea un carácter que la distingue y diferencia de las demás ideas, y la expresa diciendo que esta idea se encuentra más allá del ser, es modelo para las demás ideas, norma y pauta para todo ser, por lo que tiene un ser distinto del de las entidades matemáticas, por ejemplo, que se limitan a hacer, mientras que está tira de la realidad hacia la perfección. Esta diferencia entre la perfección del ser ideal y la imperfección del ser real, lleva a negar a este la verdadera realidad, pues lo que puse

tiene de imperfecto es lo que tiene de no ser. La idea del bien tienen una batuta en el mundo de las ideas.

Aristóteles también incluye ese carácter de los balones, aunque de modo distinto. En su metafísica los múltiples seres están colocados en un orden jerárquico, que se determina en cada uno de sus rasgos por la diferente proporción entre la materia y la forma. En la escala más baja coloca a la materia prima, que es la esfera del ser que hipotéticamente carece de forma y, a partir de aquí, se va escalonando la jerarquía de los seres según aumenta la participación de la forma y disminuye la de la materia, hasta llegar al otro extremo de la escala, en el que coloca la pura forma, el ser supremo que no es más que forma.

Para representarse como pueda ser este, tiene que echar mano del pensamiento puro el puro pensar es la forma pura. Pero el ejemplo intuitivo que tenemos del pensamiento es siempre con un objeto, es pensamiento de algo, y ese algo es materia. No es forma pura ese pensamiento, sino forma de una materia. Ahora bien: si ponemos un pensamiento en el grado supremo de la escala, ha de ser despojado de toda materia, y, por otro lado, ha de ser pensamiento de algo. No cabe, pues, más que un pensamiento que sea pensamiento de sí mismo, reflexión, pensamiento de pensamiento, y así es como define al ser supremo.

Pero esta escala jerárquica de los seres está animada de un movimiento, pasando pasándose de un grado a otro con solo que un ser de grado inferior se convierta en materia del grado superior al recibir la forma. La forma pues, tira hacia sí, es el principio que eleva un ser de grado inferior al convertirlo en su materia. La forma pura es la fuerza que produce en el sistema de los seres ese movimiento. Esa forma pura hace que el mármol sea materia de la estatua y la estatua materia de la idea de belleza. Por eso la forma pura mueve todo el sistema de la batería y lo encamina hacia la forma, o sea, que Dios, con sólo pensarse, crea el mundo y es el elemento activo que infunde vida en el mundo. Aristóteles

remata todo el sistema de la actividad humana en el puro ejercicio de la contemplación, en la teoría. Todo esto equivale a lo que nosotros decimos de que el valor tira hacia sí de los demás seres. Esta concepción metafísica llega en la filosofía antigua a su forma más perfecta en Plotino. En la escolástica medieval identifican el ser realístico y en perfectísimo. En la perfección no solo hay una noción ontológica, sino también dinámica. El núcleo más profundo del argumento ontológico está aquí.

En Kant encontramos igualmente esta idea de pretensión en el conocido primado de la razón práctica, el cual hace que para él la ciencia, técnica, teoría, etcétera esté subordinada al imperativo categórico, al dictamen del amor al punto dónde se expresa con más fuerza ese carácter de pretensión es la referencia de los valores al sujeto, al incluir este los valores. Pero qué sentido tendría esa pretensión de realización incluida por el sujeto si este no es libre para realizarla. lo que habría más que el pesimismo absoluto, si llegara a convencerse de que las leyes físicas de las cosas reales son absolutamente ciegas, o el optimismo absoluto, si pensase que las leyes que rigen la creación de cosas reales son favorables a la realización de los valores. la pretensión no tendría sentido si el sujeto no se sintiera solicitado a ser el instrumento de realización de los valores. El mundo de los valores aparece al hombre como un programa para su acción. El hombre se coloca en un lugar intermedio entre el ser real y el ser ideal de los valores, y esa posición intermedia es lo que nos hace interesantes y lo que hace que el mundo no sea interesante, y además constituye nuestra vida de un modo y con una calidad tan específica, diferenciando la de otras vidas que no son la humana y no tienen más que hacer que vivirla, en tanto que el hombre no puede vivir su vida más que haciéndose a sí mismo y cumpliendo una misión. Los valores hacen que un llamamiento al hombre para que lo realice, y en darse el hombre por aludido por los llamamientos a seguir cierto tipo de vida es lo que llamamos vocación.

De los valores deriva, pues, para el hombre, lo que llamamos el deber. El deber no es un imperativo subjetivo de nuestra psique humana en cuanto racional, sino una propiedad objetiva esencial de los

valores. Desde el punto de vista del valor mismo, hablamos de pretensión, de qué hacer. Pero eso mismo, desde el punto de vista de la referencia al sujeto, que es esencial al valor, es el deber.

El hombre de que el objeto puede mejorar, que puede admitir a un nuevo ser, sufrir una modificación tal que el segundo estado sea más valioso que en primero. Aquí surge el deber.

Lección 7 - Los valores poseen polaridad.

Polaridad alude primero a ciertos caracteres de cuerpos geométricos que poseen una figura que puede, en todos sus puntos, referirse a dos puntos privilegiados. Así, la elipse tiene dos focos, y todos los puntos del elipse pueden definirse por parejas en relación cada uno con uno de los polos, si un punto se une a un foco por una línea recta, habrá otro, que se una al otro foco por una recta superponible. Una figura es polar cuando puede dividirse en dos pedazos absolutamente simétricos metafóricamente puede aplicarse el término a estructuras ideales. en lógica pura encontramos un cierto número de estructuras ideales que poseen polaridad, por la contraposición de términos sistemáticamente opuestos. Así, no tiene sentido pronunciar la palabra arriba si implícitamente no pensamos que el arriba está contrapuesto al abajo. Del mismo modo, derecha implica contraposición con izquierda. Aún saliéndose del terreno topográfico, encontramos otras polaridades. Mucho encierra, como elemento de su propio sentido, la contraposición a poco. También hay en matemáticas cantidades positivas y negativas determinadas por un punto tomado a capricho en la serie lineal de los números y que llamamos cero. esta estructura polar constituye una de las características más frecuentes en el reino de los seres ideales. Cuando, en vez de vivir los colores, los tomamos como objeto de reflexión, tendemos a polarizar dos puntos así negro y blanco; y lo mismo los colores complementarios. Eso

mismo tiene lugar en el reino de los valores pero aquí es una estructura esencial que es imposible pensar un valor sin implicar el negativo correspondiente.

Los valores se ofrecen siempre en forma de pareja. el idioma tiene términos correlativos, generalmente con prefijo negativo: justicia - injusticia, lealtad y deslealtad, etcétera. En otros casos son palabras distintas bello - feo, bueno - malo, etcétera.

Pero la similitud va más allá. En los números se privilegiaba un punto cualquiera de la serie, llamándole cero. Ejemplo, el termómetro dónde se ha elegido para hacerlos la temperatura de solidificación del agua. del mismo modo podemos poner en el punto cero de un valor donde queramos, y la calificación de un bien será positiva o negativa según el punto elegido. si ponemos el punto cero de la justicia muy cerca de la justicia absoluta, muchas cosas que tienen justicia pero poca, aparecerán con valor negativo. tiene dos consecuencias importantes.

La primera es que hay una relatividad de los valores que no menoscaba su carácter ontológicamente absoluto, pues no es relatividad de los polos, sino del punto cero de la escala.

La segunda consecuencia es que las tablas de valores de la distintas épocas históricas no difieren por los valores absolutos, sino por la determinación del punto cero. La polaridad es la expresión objetiva del deber. Podría darse esta regla universal de la ética: el deber es siempre el esforzarse por convertir en positivo un valor que esté negativamente realizado, por modificar la realidad en dirección al valor positivo.

La contraposición entre la esfera ideal de los valores y la real de las cosas hace que aquellos que aparezcan como lo que deben ser, y estás como lo que es. el hombre es el que relaciona ambos mundos, el único ser real que conoce y realiza los valores. solo el hombre puede decir verdaderamente

que vive, pues vivir es no ser solo actor sino también autor de la propia vida, y el quehacer vital del hombre no es el cumplimiento de una ley de la naturaleza, sino del deber. el deber hace de los valores una cosa única entre los objetos ideales, pues estos son intemporales, pero los valores siendo ítem por intemporales, tienen la pretensión de realizarse en el tiempo a través del sujeto.

Por todo esto, después de estudiar el valor objetivamente, tenemos que pasar a su relación con el sujeto, a la gnoseología de los valores.

Lección 8 . Gnoseología de los valores.

Decimos gnoseología y no epistemología, porque se trata del conocimiento, pero no del conocimiento científico.

Los valores no son conocidos en el sentido que tiene esta palabra cuando se poseen verdades científicas. El modo de tenerlo se parece más al modo de tener un dolor o un placer. Lo primero que encuentro en mí cuando tengo un valor es un acto subjetivo de preferencia no estoy indiferente ante las cosas, sino que prefiero unas a otras, tomo posición, tomo partido en pro o en contra. En rigor, también la actitud teórica científica es una toma de posición en pro de que A sea o no sea B.

Pero hay una diferencia entre la toma de posición especulativa y la estimativa, y es que la primera se basa en una evidencia teórica y la otra en una evidencia emocional o sentimental. Es, pues, común a una y otra actitud la toma de posición, el acto de intuición de la evidencia. Por esta distinción entre la evidencia y la toma de posición ante ella, decía Descartes que el juicio es acto de la voluntad y no del entendimiento, pues este ni afirma ni niega. Al entendimiento corresponde presentar una cosa como

evidente y a la voluntad tomar posición ante ella. En nuestro lenguaje actual, diríamos que la toma de posición es solo el revolverse o inclinarse ante la evidencia.

Vamos a distinguir el distinto carácter de esa evidencia según se trate de lo teórico o lo estimativo. El carácter propio de esa evidencia teórica lo formula Descartes hablando de tener la idea clara y distinta. Es tener presente ante nosotros lo que él llama natura simplex que es el residuo de un proceso de descomposición, de esquematización y análisis de nuestras ideas. La mejor manera de entender a Descartes es con ejemplos geométricos. Así, de la representación compleja de una esfera de piedra paso a la figura geométrica de la esfera, y de esta a la circunferencia que girando sobre su diámetro, la ha engendrado. Y la circunferencia aún la divido en elementos: la línea curva, centro, radio, etcétera. Así voy llegando a la natura simplex y la relación entre esos elementos se me presenta como clara y distinta. Entonces poseo evidencia intelectual y puedo afirmar o negar sin temor a equivocarme, por eso el error procede de la voluntad, porque no afirmando ni negando hasta que se ve con evidencia no se puede errar.

La evidencia teórica nos permite una toma de posición basada en el ser, en que algo es algo. Cuando estamos viviendo una evidencia teórica, encontramos en nuestra vivencia: primero el objeto, segundo la materia o sea lo que en el objeto de la vivencia encontramos como perteneciéndole, tercero la total y plena absolutividad de la pertenencia de la materia al objeto.

El contenido de la vivencia es pues semejante a este: este objeto tiene esta materia, esta esencia, A es B, muy distinta es la evidencia estimativa, que no es intelectual, sino sentimental o emocional. Cuando veo una cosa, puedo distinguir lo que es y la atracción o repulsión que ejercen sobre mí. A lo segundo se refiere esta evidencia, que no es de tipo A es B si no yo siento A, B, .C ... “esta evidencia no es más que la conciencia de un fenómeno psíquico, de una vivencia mía”. Ahora bien, todo fenómeno psíquico además de ser lo que es, una modificación de mi conciencia, contiene una

referencia intencional a algo fuera de mí, como una flecha que señala allende. el contenido primario de la evidencia sentimental es un fenómeno psíquico con su referencia, su flecha indicadora. la preferencia es una emoción que se refiere a un objeto. el contenido de mi vivencia es una emoción, es una actitud sentimental que me lleva a preferir coma más cuando siento esa emoción, hago entrar también en el contenido de mi vivencia los preferidos, y en vez de decir yo prefiero la cosa digo la cosa es preferible.

En la vivencia teórica me he trasladado desde el primer momento al objeto, pero en la evidencia sentimental lo primero que encuentro es el contenido de mi vivencia, que luego traslado al objeto. Esta evidencia plantea una serie de problemas que vamos a estudiar aquí. Pascal decía que el corazón tiene sus razones que la razón no comprende, no las comprendes porque no son razonables porque no son razones. Existe una lógica del sentimiento y del corazón distinta de la otra. Como lógica ordinaria estudia el error en que podemos caer al apreciar la verdad, en la gnoseología de los valores habremos de estudiar el error estimativo.

El primer problema que encontramos es el del conocimiento a priori de los valores.

Estudiábamos en ontología este apriorismo desde el punto de vista del ser, ahora hemos de considerarlo desde punto de vista del sujeto. Como entonces decíamos que todo bien es bien por su participación del valor ideal, ahora diremos que todo acto estimativo están por referir la evidencia sentimental que estamos viviendo a los valores a priori. Todo juicio estimativo puede formar parte de un razonamiento en que la premisa mayor sea el reconocimiento del valor ideal. hemos del primero que es posible este apriorismo, y después como es posible su posibilidad se ha de demostrar con hechos. Basta recordar cualquier acto estimativo ver que se descompone en el juicio estimativo de la cosa y el juicio del valor. estamos comparando el valor concreto de la cosa con el valor absoluto ideal, y la comparación no podría hacerse si no tuviéramos a priori este absoluto ideal.

Lección 9

Una objeción que suele ponerse es la de la obediencia pasiva. Obediencia pasiva es la preferencia que fundamos, no en percibir un valor superior, sino en un compromiso moral contraído que consiste en eliminar nuestro propio juicio estimativo para sujetarlo al de otra persona. Tendríamos, pues, actos humanos no dictados por la evidencia estimativa del sujeto, y en esos casos podríamos aprenderse los valores por experiencia, a fuerza de repetir actos mandados, y no por intuición a priori

Desde luego estamos conformes en que no todo acto humano está dictado por una evidencia estimativa. Empezando porque existen errores de estimación; en esos casos, al comparar dos preferencias, no advierto sentimentalmente con plena evidencia la superioridad de una de ellas. Pero hay más. La acción humana puede ser no sólo errónea, sino culpable, pecaminosa. En el pecado no hay error de estimación, sino que veo bien no preferible, pero se sobrepone un tirón, un tipo de atracción sentimental de orden completamente distinto, que no tiene nada que ver con la actitud estimativa. Ahora bien, el acto contrario al valor no es un argumento contra el apriorismo de los valores, sino en su favor, pues no se calificaría de pecado si no fuera porque preexiste la idea de valor y de su vigencia. El delito no puede existir sin ley porque es infracción de la ley. La Rochefoucauld decía que la hipocresía es el homenaje que el vicio presta a la virtud.

Pero es la obediencia pasiva, aunque pueda faltar la percepción de valiosidad del acto que realiza, no está ausente toda percepción de valiosidad. El obediente intuye que el hecho de obedecer es estimable, y ha pensado que el que le va a mandar intuirá por su cuenta el valor, y confía en que, aunque él no perciba la variedad del acto, el que se lo ha mandado la percibe. En el frailecillo franciscano hay un acto de profunda estimación moral, pues conoce su propia limitación y comprende que lo mejor es

obedecer al guardian, esto es de un valor moral superior a muchísimos otros y nos impone un gran respeto.

Otra objeción se apoya en la imitación de un modelo vivo.

Existe una situación en que tomamos por regla, no la propia percepción de valores, sino el propósito general de imitar con nuestra vida personal alguna otra vida personal que se nos aparece como modelo viviente. Esta sumisión al modelo vivo no tiene nada que ver con la obediencia pasiva, pero se le parece en que la evidencia estimativa personal es sustituida por otro criterio, aquí se consulta en cada caso lo que el maestro ha hecho o haría.

Podría de aquí derivarse la objeción de que el secuaz discierne bienes y valores sin evidencia estimativa, por la disposición previa ajustar su ser y su conducta a la del maestro. Este estímulo de acción es frecuentísimo en la vida social y personal y el más ilustre de los ejemplos es el del librito la imitación de cristo. Otro ejemplo claro es el de las prácticas pedagógicas en las que se dice que el maestro ejerce sobre el discípulo una atracción de ejemplaridad por eso se ha atribuido este a este fenómeno la importancia de la creación de valores, tomando los de la experiencia y no conociendo los a priori. No lejos de esta posición se encuentra Nietzsche, para quien la vigencia de los valores depende de la reverencia de la masa hacia aquellos que consideran superiores.

La relación que mantenemos con nuestros semejantes se distingue de la que mantenemos con las cosas. esta es unilateral: la cosa existe para mí, pero no existo para la cosa. Pero en mi relación con otro ser humano sí que existe para él, como él existe para mí. Es una relación bilateral y además, lo sé. relación con la cosa, me puede resultar más o menos patente lo que la cosa es, y, si conozco suficientemente las leyes porque se rige, puedo hacer con la cosa lo que quiera, interviniendo en las circunstancias que la rodea. en cambio, el ser humano que entra en relación conmigo no puede nunca

ser suficientemente conocido, porque no tiene un ser estático, definitivo, igual siempre, sino que su ser está por ser no es, sino que debe ser, va a ser. El hombre se hace su vida así mismo, porque en cada momento tiene que tomar una resolución que no depende de la naturaleza humana como depende de la naturaleza pétrea del comportamiento de una piedra, sino de lo que quiere y aspira a ser. por eso es un ente eminentemente histórico. esto hace que mi relación con el hombre tenga un carácter especial. al hombre tengo que convencerle. No me basta conocer ciertas leyes para poder actuar sobre él, como ocurre en mi relación con las cosas físicas, sino que tengo que incluir en el punto del ser humano en que se origina la acción, y ese punto es la convicción. los hombres cobran según sus convicciones, y éstas se refieren a los que las cosas son y a los que las cosas valen. Son pues, dos maneras de influir sobre sus convicciones teóricas.

Sobre sus convicciones estimativas. puedo también influir físicamente, pero esto ya no es relación con otro hombre, sino con una cosa que tiene forma humana. la relación del hombre con el esclavo es una relación humana, pues no es como con otro hombre, sino como con una cosa. También hay desviaciones en la vida familiar, pedagógica, etc.

Hay otro tipo de relación entre hombres que es humana en que no hay cosificación, pero es de tipo especial y su punto es la relación pública, que se distingue de la privada en que los dos individuos humanos que entran en ella sustituye en su personalidad viva idea por una personalidad postiza, previamente definida en las leyes y reglamentos, por un sistema de acciones y reacciones previamente determinado, que permiten prevenir y calcular lo que va a pasar entre los dos. La persona viviente es incalculable, porque el hombre no es un ser sino un programa, pero los que entran en la relación pública son conceptos fijos, cosas y cosas, y no se puede saber cómo reaccionar. cuando se destruyen las relaciones públicas, todo se hace imprevisible y es la anarquía.

La sociología, el derecho, la economía cómo pueden tener el carácter de ciencias porque se refieren a ese aspecto en que los hombres son cosas y cosas. como te llamaba a la sociología física social. Para el crecimiento de esta relación especial hemos de fijarnos en la pura relación entre dos seres humanos en cuanto tal. en ella, para lograr cierta conducta de otros habrá que convencerlo, introduciendo conocimientos o estimaciones en su alma en esta relación es donde tiene lugar la imitación del modelo, considero al otro sujeto como un sujeto igual que yo, y puedo proponerme imitar su conducta, esto no lo puedo hacer con una cosa que no tiene conducto intuyo en la otra persona la libertad y como en mí también intuyo la libertad puedo adoptar su conducta como modelo por ser un ser libre. esto como decíamos, parece un argumento contra el apriorismo de los valores, porque el secuaz no resuelve por su propia estimación, sino a ciegas siguiendo a otra, y podría adquirir la noción de los valores por la experiencia de la reserva en este otro.

Pero no es así, sino que, por el contrario, es un argumento en pro del apriorismo.

Primero, todo está montado sobre la primera resolución de imitar la conducta del modelo. Pues bien, esta resolución se basa en que el secuaz intuye con evidencia estimativa que el modelo es válido. Supone, por tanto, la previa intuición de una valiosidad en general, aunque no la intuición de todos los valores uno por uno.

Segundo, la evidencia estimativa requiere, en grado aún mayor que la teórica, que el objeto sea antes me presenté de un modo real y concreto. No se puede estudiar geometría sin dibujar figuras, o al menos sin imaginar las. mucho más necesario es que la evidencia estimativa esté sostenida por un acto propósito real de un hombre real ante mí. Si comparo la belleza y la justicia, no llegaré a una evidencia estimativa mientras no me plantee un caso real en que ambos valores se muestren en contraposición. Requiere coma pues que la evidencia estimativa este es usted sus requiere, pues, la evidencia estimativa sustentáculo o portador, que sea un objeto o un acto, o una persona concreta.

pero no hay depositario o portador más completo que una persona. La intuición confusa de los valores en general, se tornan clara y evidente cuando están encarnados en una persona. la resolución de seguir al modelo vivo se basa, pues, en una intuición de valores en esa persona. Para convencernos podemos invertir los términos y suponer al otro provisto de valores negativos. entonces se produce repugnancia y adoptó la resolución contraria, la de no seguirle. Lo mismo que hay modelos positivos, hay modelos negativos, que no queríamos y mitad. para la educación se emplean ambas ambas clases de modelo.

Tercero, todo modelo vivo está siempre más o menos idealizado. Esta idealización consiste en que a la intuición directa de valores en el modelo vivo añadimos otros valores que en él no están, pero que a nosotros nos parece que los tiene. a tomar al otro como centro de condensación de los valores, al exaltarlo como símbolo o paradigma de la valiosidad en general, cualesquiera otros valores que veo en otras personas los supongo en el punto a este primer momento del proceso de idealizacion, sigue un segundo. Elimino todo aquello en que el modelo vivo tenga valor negativo. segun scheler, no es exacto decir que el amor sea ciego, sino que es clarividente y hace descubrir nuevos valores que ahí estaba, pero correlativamente el amante se ciega estimativamente para las imperfecciones del amado.

Así, siendo el modelo vivo real, es al mismo tiempo ideal. y para poner en el modelo vivo todos los valores, es preciso tener antes noción de esos valores. es, pues, el caso del modelo vivo, el argumento más fuerte en pro del apriorismo de los valores.