

**ENTRE LA INTOLERANCIA PROPIA... Y EL PREJUICIO
AJENO:**

EL PENSAMIENTO EN ESPAÑA

Víctor Gómez Pin

Preliminar

El objetivo central de este trabajo es recordar la persistencia de un pensamiento con raíces en España cuyos protagonistas se vieron marcados, desde finales del siglo XV, por la necesidad de atender a diversas y contradictorias exigencias. Se trataba de no desvincularse de las brillantísimas corrientes que se abrían paso en Europa, aunque mostrando una peculiaridad que hiciera el propio pensamiento compatible con la ortodoxia contrarreformista. Pero asimismo los pensadores españoles, y más generalmente ibéricos, tuvieron que estar atentos a la intolerancia reformista, calvinista en primer lugar (caso Miguel Servet), o a la ortodoxia hebraica, tan influyente por ejemplo en los Países Bajos, de la cual fueron víctimas Juan de Prado y Spinoza.

Estoy evocando un marco indisociablemente político y religioso, no sólo en sí mismo enormemente complejo, sino además sobrecargado por un debate que enturbia la vista, a saber: el concerniente a si la intolerancia española, emblemáticamente representada por el Tribunal del Santo Oficio, fue más o menos feroz que algunas de las modalidades de control de cuerpos y almas de las instituciones que le hacían competencia, bien reflejada en el fanatismo antihugonote en Francia, o en los desmanes calvinistas en tantos lugares del mundo. Sin embargo obviaré el debate en esos términos, de entrada porque es muy difícil tomar partido en el asunto si no se es historiador, y aún en este caso, hay peligro de que algún sesgo ideológico haga parcial el análisis.

En el seno de un poder político y religioso regulado por leyes inquisitoriales, no dejó de haber en España instituciones en las que se conservaba el rescoldo de un pensamiento fértil, alimentado por pensadores a menudo revestidos en atuendos académicos y doctrinales que parecían estar quedando atrás en relación a la modernidad en ciernes, pero que de hecho (forzando las costuras de esos mismos formatos) iban a veces más allá de lo que el pensamiento innovador proponía, y en ocasiones hasta abrían puertas ocultas al mismo.

Sin embargo la derrota de España en la confluencia de ambiciones por el dominio (militar, económico, ideológico, religioso...) del mundo, supuso para el pensamiento y otros ámbitos de la cultura ese desplazamiento a los arcones que suele ser destino de los vencidos; desplazamiento contra el que ha sido baldío el esfuerzo lúcido de tantos historiadores, muchos de ellos extranjeros, por introducir los necesarios matices.

Filosofía: "necesidad de todas las lenguas... a excepción del español"

El erudito francés Victor Delbos, profesor en la Sorbona a principios del pasado siglo, empezaba una de sus reflexiones (no sé si en un curso o en una conferencia) con esta *boutade* de dudoso gusto: "para hacer filosofía hay que conocer todas las lenguas, excepto no obstante el español"¹. Años más tarde, pensadores de la talla de Ortega y Gasset escribían filosofía... en español y lo hacía cuando, para disgusto de los Delbos de turno, ni siquiera era suficientemente legítimo hacerlo en lengua francesa. Tiempos, en efecto, en los que Heidegger parecía sugerir que las lenguas griega

¹«Pour faire de la philosophie il faut connaître toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol.»

y alemana se distinguían por su particular capacidad para la expresión cabal de determinaciones conceptuales.

Por suerte para ellos, para defenderse de esta modalidad mayor de supremacismo que es la jerarquización de lenguas, y tratándose en este caso del terreno filosófico, franceses e italianos tenían ases en la manga: les bastaba en efecto evocar los nombres "sagrados" de Descartes y Galileo.

Los españoles no teníamos posibilidad de recurrir a este expediente. Una primera razón era que nuestros grandes de la tradición teológica y filosófica (un Francisco Suárez, un Francisco de Vitoria, un Luis Vives o un Miguel Servet) habían escrito sobre todo en latín, mientras que Descartes y Galileo habían fertilizado su propia lengua materna, respectivamente en esas obras emblemáticas que son el *Discurso del Método* y el *Diálogo sobre los dos sistemas del mundo*. Pero esta razón no es más que un elemento parcial de explicación.

Refiriéndose a la filosofía de Francisco Suárez, Arthur Schopenhauer indica que sobrepasa a la de muchos filósofos alemanes, que llega a calificar de charlatanería². Exagerado sin lugar a dudas, y quizás expresión de un mero resentimiento. Pero me viene este juicio a la cabeza cuando comparo la obra de algún pensador español a la de más de un santón de la filosofía cuyo genio, desde luego indiscutible, fue engrandecido por el hecho de que su lengua de escritura contara entre las consideradas filosóficamente "finas".

Los pensadores que sí han escrito en español se han visto (y se siguen viendo) confrontados a la dificultad de que nuestra lengua haya sido (incluso a veces por los que profesan simpatía a España) considerada como una lengua con gran potencialidad literaria, pero

²Arthur Schopenhauer, *Fragmentos sobre historia de la filosofía*, Madrid, SARPE, 1984, p. 56.

marcada por una suerte de exotismo, y teñida de connotaciones costumbristas³.

Hace veinte años, pensadores latinoamericanos y españoles intentaron neutralizar estos prejuicios, proyectando un programa bajo el título de "Filosofía en español". Temo mucho que sus esfuerzos han sido en parte baldíos, ateniéndome simplemente a lo que se observa en cualquier librería europea en la rúbrica "filosofía". Hay contadísimas excepciones, pero la desproporción entre el peso de los libros originariamente escritos en francés, alemán, inglés o italiano con los escritos en español es chocante, si tenemos en cuenta no sólo que nuestra lengua es una de las más habladas del mundo, sino que cuenta con decenas de departamentos de filosofía, distribuidos por los múltiples países en los que es lengua oficial.

Obviamente hay razones explicativas de esta suerte de desplazamiento a los márgenes, algunas de ellas con base en momentos de nuestra historia. Evoco uno de los episodios más deplorables, pues efectivamente nunca lloraremos lo bastante la pérdida que supuso de potencial riqueza, económica en primer lugar, pero también cultural. Me refiero al hecho conocido de que nuestro país sea prácticamente el único de Europa carente de comunidad judía, variable siempre citada cuando se analiza la dificultad que parece tener España para encarar las situaciones de emergencia social, económica o militar, a la manera en la que lo hacen los países que hoy encarnan emblemáticamente la idea de Europa.

³No es desde luego un caso exclusivo: Gogol, Dostoievski, Pushkin, traducidos en todas las lenguas, llenan las librerías de Europa, pero se tendería a pensar que el pensamiento filosófico o filosófico-científico es ajeno a la gran lengua rusa, dada la escasa presencia de traducciones de ensayos o investigaciones en estas materias escritas en la misma. No sólo el ancho de la vía separaba Rusia y España de Europa, y más profundo es desde luego el peso de ciertos clichés con los que Europa misma ha señalado los arcones a la hora de ubicar nuestras dos grandes culturas, geográficamente periféricas en el continente.

Inclinadas por necesidad a no satisfacerse con la ortodoxia que emanaba del poder, las comunidades judías en la transición del siglo XV al XVI parecían predestinadas a la disposición intelectual que condujo a la ilustración, disposición favorecida por el conocimiento de lenguas y la familiaridad con culturas diversas que posibilitaban la comparación. Ello a su vez contribuía a la aparición de herejías y disidencias dentro del judaísmo, a veces de consecuencias lamentables (así el anatema lanzado por la comunidad judía de Ámsterdam contra pensadores de origen sefardita, Spinoza entre otros) pero que en general acentuaban la dialéctica interna y desacreditaban la certeza apriorística.

De Uriel Da Costa a Juan de Prado: marranos díscolos de Holanda.

Como resultado de las persecuciones agudizadas en 1492 (pues había precedentes muy anteriores) y prolongadas por sospecha paranoide institucionalizada, la diáspora fue de tal magnitud que entre los siglos XVI y XVII la comunidad judía de Holanda, se hallará esencialmente constituida por personas de ascendencia "marrana".

Si se tiene en cuenta que en España y Portugal se habían dado muchos casos de conversión más o menos sincera, cabe imaginar que la fe hebraica de esta comunidad ibérica de Holanda se caracterizara por cierto eclecticismo, con aspectos heredados del cristianismo e influencia (en los medios culturales) de las grandes polémicas filosófico-teológicas, con arranque (al menos parcial) en las tentativas de conciliar la ortodoxia con la exigencia crítica que, a través de Suárez y otros grandes escolásticos, desembocaría en esa subversión que supuso el Cartesiano.

Varios son los judíos en quienes se encarna este espíritu abierto y esencialmente contrario a los dogmas establecidos. Un caso particularmente emblemático es el de Uriel Da Costa, nacido

en Oporto hacia 1580 en una familia de conversos, que acabó emigrando a Holanda y retornado al judaísmo. Da Costa se decepciona muy rápidamente con la interpretación del judaísmo hecha por los rabinos monopolizadores de los textos sagrados, contra la cual escribe 11 tesis en 1623-24. Pero sus problemas graves vendrían más tarde, cuando en 1626 niega en un escrito la inmortalidad del alma. Expulsado de la sinagoga y proscrito de la comunidad, se exila a Hamburgo, donde chocará de nuevo frontalmente con el judaísmo oficial local.

Tras una tentativa de reconciliación al precio de una penitencia que supuso pena de azote, Da Costa, sintiéndose fracasado y humillado, se suicida con su propia arma, no sin antes escribir *Exemplar Humanae Vitae*, de la cual hay edición crítica en castellano realizada por Gabriel Albiac⁴. Albiac señala que, pese a la ausencia de referencias a Da Costa en la obra de Spinoza, la influencia es más que verosímil, pues desde luego (si exceptuamos el episodio del suicidio) varios son los paralelismos entre ambos autores.

Los estudiosos de la obra de Spinoza ponen el acento en el peso directo que tuvo sobre él un tercer hebreo de origen ibérico, el médico de familia *conversa* Juan de Prado, nacido en Lopera (actual provincia de Jaén) en 1614, condenado por el catolicismo y exiliado en Ámsterdam hacia 1650, donde se reintegraría a la comunidad hebraica. Si la inquisición española barruntaba en Juan de Prado relentes judaizantes, los rabinos de Ámsterdam ven en él a un descreído naturalista, además de un liberal en costumbres.

En su condición no sólo de ilustrado sino de médico, Juan de Prado podía pensar que la Biblia nada aporta desde el punto de vista filosófico y, *a fortiori*, desde el punto de vista de la ciencia, de tal manera que a su lectura debería incentivar exclusivamente la fe

⁴Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana*, Madrid, Libros Hiperión, 1984.

religiosa, la cual nada tendría que ver ni con la exigencia de hacer inteligible el orden natural (ciencia) ni con la exigencia de hurgar en los fundamentos mismos de la inteligibilidad (filosofía). Como Uriel da Costa, Juan de Prado tuvo que bregar con los rabinos, aunque su final no fue tan trágico como el del primero, pues sobrevivió a las humillaciones, y hasta tuvo ocasión de intercambiar opiniones con Spinoza.

En cualquier caso todas estas diatribas (que supusieron en ocasiones un destino personal doloroso, pero que fueron una de las matrices del espíritu filosófico europeo) tuvieron marco en tierras de Holanda, simplemente porque una manera ciega de concebir el hecho cultural y religioso había impedido que el marco fuera la península ibérica. La expulsión de los judíos fue por así decirlo el ensayo general en un proyecto de modelar las almas que en parte no ha dejado nunca de estar presente en nuestra patria.

Entre humanismo y dogma: el pensamiento resiste.

Hay en la España del siglo XVI como una contradicción entre la represión que desde los años treinta se lanza contra intelectuales de prestigio y la permanencia no sólo de un pensamiento vivo, sino de una disposición liberadora que se inscribe formalmente en lo que la situación posibilita, tanto en el plano doctrinal como en el de las costumbres; disposición que se traduce en inteligencia para aprovechar a fondo los resquicios que se abren en la muralla ideológica imperante, y hasta en ocasiones utilizarla al servicio de una causa liberadora.

Ver en las pinturas de Zurbarán la representación de santos es no traspasar la superficie de la obra. Algo análogo cabe decir, por ejemplo, del combate sobre la trinidad que opone a Bruno a la ortodoxia católica y a Servet a la ortodoxia reformista: el debate teológico es a la vez el marco histórico y la trama argumental bajo la cual se pueden representar las propias ideas. Las religiones son un escenario donde la discrepancia es reflejo de muchas

confrontaciones de peso, de hecho inevitables en la dialéctica entre los humanos.

Los spinozistas podían sostener que Dios se confundía con el Todo, y Descartes afirmar (por un momento, isólo por un momento!) que, en lugar de ser bondad infinita, Dios había aplicado toda su industria a engañar a Descartes, pero lo que no podían ni unos ni otros era pura y simplemente prescindir de Dios. Las revoluciones se hacían en el seno de la religión, y sólo respetando en su tiempo esa interna dialéctica podría llegar el día en que el pensamiento se alzara contra la idea misma de que la religión tuviera peso en la organización social.

Por ello las grandes polémicas de los escolásticos forman parte de la gran historia de la filosofía, aunque sea cierto que a menudo sea forzoso leer entre líneas para delimitar claramente lo que se halla en juego. De ahí precisamente que la llamada "Segunda Escolástica española" debiera merecer una atención más allá del círculo de los especialistas en la misma. Y la cosa no cambia en exceso cuando la religión se entremezcla con aventuras políticas, o expansiones imperiales, en el caso de España muchas veces protagonizadas por representantes de órdenes religiosas, como la de los jesuitas.

Se ha señalado en múltiples ocasiones que, cuando en la cultura europea se da ese brote que es el renacimiento, hay en España un auténtico florecer de la filosofía en lo que se conoce como "Segunda escolástica": Francisco de Vitoria, Luis de Molina, el gran Francisco Suárez. Pero no se señala suficientemente que, en su manera de renovar la *Filosofía de la Escuela*, estos pensadores están contribuyendo a la gran eclosión filosófica que se abre camino en el mundo. Ello de la misma manera que un compositor de genio obligado a respetar los códigos consigue no sólo subvertirlos, sino abrir perspectivas que se le escaparían quizás al que abiertamente arranca sobre nuevas bases.

De la "Segunda Escolástica española" a la "Historia natural y moral de las Indias".

Es un hecho reconocido que el dominico Francisco de Vitoria, principal figura de la escuela de filiación tomista radicada en Salamanca, estableció las bases teóricas de lo que un día llegaría a ser la plena separación entre poder temporal y poder espiritual, es decir, entre iglesia e institución civil. Y cabe decir que Vitoria apunta a que se abra la idea del principio de autonomía de los pueblos y culturas, señalando a la vez que el hombre ha de reconocerse en la comunidad universal. Es significativo al respecto que en Ginebra la sala de Consejo de la ONU lleve su nombre.

Vitoria es nombrado catedrático de teología en Salamanca en 1526 y su docencia se prolonga hasta su muerte en 1546 (es decir, ya en plena reacción contra lo que habían significado tanto la universidad de Alcalá como la de Salamanca). Aunque no llegó a publicar nada, sus numerosos discípulos tomaban notas de sus reflexiones, en la intersección de la teología y la filosofía política, sustentadas a menudo en el tema del estatuto jurídico de las poblaciones del nuevo mundo, considerando, entre otras cosas, que la diferencia de religión no era motivo suficiente para justificar la subordinación de los indígenas.

Vitoria no se opone a la expansión de España en América, pero sí sostiene que esta debería someterse a imperativos que suponían una concepción de la equivalencia en lo esencial de los seres humanos. "La naturaleza hizo parientes a todos los hombres", llega a decir en sus *Relecciones Teológicas*, la razón de ello estribando en que "todos los hombres, independientemente de sus creencias, poseen una naturaleza social". De ahí que "la comunidad estatal no tiene como base la fe sino al derecho natural"⁵. En el

⁵Una excelente síntesis del pensamiento social de Francisco de Vitoria se encuentra en "La segunda escolástica española", Biblioteca jurídica virtual del Instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM.

plano estrictamente teológico, Vitoria se alza contra el pesimismo luterano que ve al hombre sometido a un destino trazado, del que es incapaz de liberarse, sobre todo por el peso del pecado original. Conviene recordar que este es uno de los extremos que separa a Lutero de Erasmo, quien en 1525 defiende la autonomía en su *De libero arbitrio*.

En este problema profundiza el jesuita Luis de Molina (Cuenca 1535-Madrid 1600), intentando resolver el conflicto entre el postulado de la predestinación y la confianza en la gracia. Molina publica en 1589 su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia), que además de importunar a calvinistas y luteranos fue inmediatamente objeto de crítica por parte de dominicos y representantes de otras órdenes, hasta el punto que el papa Clemente VIII tuvo que mediar dos veces en la disputa.

¿Qué había pues de singular en las tesis de este filósofo, enviado por la orden como estudiante de filosofía a Coímbra, de cuya universidad llegó a ser profesor, tras haber seguido quizás las clases del entonces célebre Fonseca? Pues simplemente que Molina abordaba con gran originalidad un problema que recubre una interrogación esencial de la condición humana, a la cual se da en general respuesta negativa. El andamiaje escolástico del asunto era la doctrina de la *predestinación*, que a muchos parecía incompatible con la no menos canónica doctrina del *libre albedrío*. Pues si estamos *pre-destinados* para el mal o para el bien, ¿cómo es posible que se nos atribuya responsabilidad alguna?

La cuestión teológica permitió a Molina intentar conciliar la idea de determinismo exhaustivo (por el cual lo que acontece con posterioridad es meramente el futuro de lo precedente) y capacidad de intervenir de alguna manera en esa secuencia, incluso remontándose al origen. El asunto tiene más de una relación con reflexiones comunes a filósofos y científicos sobre determinismo y libertad y su posible *conciliación*, hasta el extremo que la física

cuántica ha podido evocar la tesis de Molina en el momento de intentar dar salida a problemas de la llamada “no localidad”.

Hay interrogaciones que no pueden estar ausentes en un ser de lenguaje, siendo una de ellas sin duda la interrogación sobre el destino, sobre si lo que acontece (en primer lugar, lo que a uno le acontece) ha sido o no resultado de una voluntad previsora. Estas interrogaciones inevitables pueden ser extirpadas de la preocupación consciente, pero (como esa naturaleza de Horacio que expulsada con una furca... “retorna en la furca misma”) resurgen cuando menos se las espera, encubiertas bajo una u otra modalidad, eventualmente otro asunto o problema. Retorno que se da asimismo cuando nos ceñimos a la tradición propiamente filosófica, o filosófico-científica.

Pero volviendo a los aspectos sociales, el peso de Francisco de Vitoria, Luis de Molina o el también jesuita Francisco Suárez se mide por algo directamente vinculado a su siglo: eso que los juristas han llegado a caracterizar como “el hecho americano”, y que tuvo enorme repercusión en estos filósofos, marcados a la vez por el espíritu humanístico y por las peripecias de la aventura ultramarina, cargada de violencia y a la vez de potencial unificador de civilizaciones, al generar intersección entre ellas; aspecto este último reiterado por grandes historiadores pero a menudo soslayado en los estereotipos que acompañan a la imagen de España en la cultura general europea.

Cuando el naturalista José de Acosta, ex estudiante de la universidad de Alcalá, publica en 1590 su *Historia Natural y Moral de las Indias*⁶ está contribuyendo a forjar un conocimiento del continente que serviría más tarde tanto a colonos como a nativos; y desde luego serviría también a otros investigadores, sean

⁶Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

naturalistas o antropólogos, baste recordar que en 1604 la obra estaba traducida al inglés.

El larguísimo subtítulo del estudio (*En que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales, dellas; y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los indios*) es indicio suficiente de la ambición cognoscitiva de este hombre de iglesia (jesuita) que era a la vez un hombre de guerra, y que nunca hubiera realizado su extraordinaria investigación antropológica de no haber seguido al virrey Álvarez de Toledo en su exploración, primero del Virreinato del Perú y después en el territorio mexicano de Charcas.

En cualquier caso en una España cuya obsesión por la imposible pureza de religión y de sangre (ni los cristianos viejos eran en muchos casos tales, ni los conversos habían realmente abrazado el nuevo credo), el dogmatismo, que se había manifestado de manera tan crucial con la expulsión de judíos y moriscos, tuvo el coste de la pérdida de algunos de sus mayores espíritus. Y así, efectivamente, muchos de nuestros mayores filósofos, científicos y artistas han tenido que desarrollar (al menos por un tiempo) su tarea en el extranjero (donde en muchas ocasiones fallecieron): Servet, García Morente, Francisco Ayala, María Zambrano, Pilar de Madariaga, Blas Cabrera, Severo Ochoa, Dorotea Barnés o –un tiempo– Ortega y Gasset... Es una constancia desde finales del siglo XV a la que ha contribuido en gran parte esa derrota a la que me he venido refiriendo. Exiliados de España y en muchas ocasiones repudiados (como el morisco Ricote) en el lugar en que creían podían encontrar favorable acogida. Otras veces sin embargo allí asentados, y contribuyendo a enriquecer espiritualmente su nuevo país. Viejo asunto como hemos visto.

Se sabe que Cisneros murió en 1517 sin ver publicada su *Biblia Políglota* a la que tantos esfuerzos había consagrado y en la que hizo trabajar a excelsos humanistas, entre ellos conversos que dominaban las lenguas de las que se trataba, hebreo, griego, latín

y arameo. Pero lo que se indica menos es por orden de Felipe II esta *Biblia Políglota* es enriquecida con otros textos arameos y siríacos, bajo el cuidado del humanista filólogo biólogo y poeta Benito Arias Montano.

En su condición de biólogo Montano favoreció la medicina y ayudó a la publicación de un tratado de cirugía, contribuyendo así a que la ciudad de Amberes, cuya catedral sería más tarde saqueada y destruida por los calvinistas, fuera centro del humanismo bajo jurisdicción imperial de España. Y un apunte:

Desde el siglo XIII ciertas universidades españolas, la de Salamanca en primer lugar, no tenían estatuto alguno que impidiera a una mujer cursar estudios. La humanista del siglo XV Beatriz Galindo, formada precisamente en la universidad de Salamanca, era tan experta en lenguas clásicas que ha pasado a la historia cultural con el sobrenombre de La Latina. Los que tenemos a Aristóteles como una referencia que ha marcado nuestras vidas no podemos dejar de ser sensibles a que esta dama era particular devota del maestro de filósofos. Abocada al convento tuvo la suerte de que la reina Isabel, enterada de sus dotes la llamara a la corte y la convirtiera en su profesora de latín y humanidades.

Tras recordar la brillantez de las universidades españolas en el siglo XVI y que hacia 1590 Diego De Zúñiga exponía en Salamanca sin excesivos problemas el sistema de Copérnico, y que en cambio en 1804 el profesor de Astronomía de la misma tomaba mil precauciones al tratar la materia, Henry Kamen se pregunta: "¿Qué había pasado con Copérnico? ¿Dónde había desaparecido su nombre en aquellos dos siglos perdidos? Ningún índice de la Inquisición española prohibió jamás una obra de Copérnico, y las obras de Galileo, Kepler y Tycho Brahe jamás estuvieron prohibidas"⁷.

⁷Kamen, Henry, *La inquisición española*, traducción de Enrique de Obregón,

Su respuesta es que la causa reside en el interés de corporaciones decadentes, en primer lugar de los propios profesores universitarios, que según iba transcurriendo el tiempo se notaba el peso en la medicina de la expulsión de los judíos, que eran quienes conocían y practicaban la disciplina, y en general de una astenia general del cuerpo social, de la cual la propia evolución de la Inquisición es sólo un aspecto más:

“A partir de mediados del siglo XVII el número de matrículas en las universidades de Salamanca y Alcalá alcanzó su punto más bajo, y las hojas de solicitud para medicina y matemáticas no contienen ni una sola entrada. Esta decadencia es mucho más notable, puesto que ningún libro científico importante figuraba en el Índice, y la Inquisición sólo se mostró hostil con los intelectuales que mezclaban las divagaciones teológicas en sus investigaciones. El hecho es que la “decadencia” es un concepto demasiado complejo como para echarle la culpa sólo a la Inquisición. Ya hemos tratado de retratar al tribunal como una función orgánica de un conjunto corporativo, inseparable de las fuerzas sociales y económicas que afectaban a todo el cuerpo social. Siendo parte de un conjunto, la Inquisición compartió el auge y la decadencia de España”⁸.

Por mi parte quiero enfatizar que la matriz de los males de España no reside tanto en la resistencia a la Reforma, Trento, la aparición de los jesuitas, la vinculación de los gestores del país a eclesiásticos inquisidores como Cisneros o Manrique, la primacía de una nueva escolástica cuando Europa se abría a nuevas filosofías. Tras todo esto había dogmatismo y ferocidad pero había también ideas y en alguna ocasión de primerísima magnitud.

Barcelona-Mexico, Grijalbo, 1967, p. 316.

⁸Kamen, o.c., pp. 317-318.

Nada que ver con la Inquisición que se prolongó en los siglos ulteriores, en la que, como los autos de fe, tenía más de concesión a las pulsiones frustradas del populacho que de simulación de expiación por parte de los heréticos. El mal de España procede fundamentalmente de que perdurando esta tramoya había desaparecido la trama, el contenido espiritual: simulacros de Cisneros sin universidad de Alcalá y sin Carlos V, clericalismo sin proyecto civilizatorio alguno.

Algunas de nuestras calamidades vienen de este contraste. La iglesia de Cisneros se había convertido en la iglesia de los perseguidores de bienes de conversos ricos; los sacerdotes, radicales en la fe, pero marcados por el erasmismo o por la profundidad de los grandes escolásticos a la hora de interpretar los evangelios, se habían convertido en personajes turbios mendaces, controladores de las almas y a poder ser de los cuerpos, sin hacer ascos a las fortunas. El vigor que se enfrentaba a los nobles españoles para vencer su resistencia a la llegada al trono español de un príncipe ilustrado se había convertido en fanfarronería que alardeaba de valor en combates perdidos, mientras concentraba la potencia en el abuso de las poblaciones locales.

La lengua de Ortega y Gasset.

En varias ocasiones he tenido ocasión de narrar una anécdota que aquí retomo de nuevo. En los años en los que yo era estudiante en París, en las postrimerías del régimen de Franco y en razón de uno de los desmanes del mismo, visité a un grupo de filósofos (Althusser, Foucault...) para que junto a otros intelectuales firmaran una carta de protesta. Aún vivía por entonces Jean Wahl, pensador francés arrestado durante la ocupación nazi por su condición de judío, fugado del campo de internamiento de Drancy, resistente y ulteriormente exiliado a los Estados Unidos. La extremada delgadez de Jean Wahl (poco más de 40 kilos según me dijo su mujer) testimoniaba de su delicadísimo estado de salud (de hecho falleció poco después), pero su lucidez era absoluta, y no sólo recordaba

interesantísimas situaciones vividas muchos años atrás, sino que reordenaba sus impresiones en función de informaciones y vivencias muy recientes.

Cuando le presenté la carta sobre España y le dije que yo mismo era español, me preguntó, aun antes de firmarla, si yo había leído a Ortega y Gasset. La verdad es que entonces no lo había hecho y así se lo dije, añadiendo, ante su gesto de sorpresa, que yo no había estudiado en España y que mis profesores en París no me habían invitado a tal lectura. Jean Wahl me respondió que él mismo había obviado la obra de Ortega hasta muy poco antes, aunque había conocido al pensador personalmente, sin que se hubiera dado simpatía entre ellos.

Jean Wahl alimentaba de hecho prejuicios respecto a su obra, los cuales sin embargo se habían desvanecido por entero cuando, por circunstancias azarosas, se había encontrado en sus manos con la traducción francesa de *La idea de principio en Leibniz...* Al empezar a ojear el libro su entusiasmo fue creciendo, y en estos últimos años de su vida el frágil y valiente Jean Wahl tenía a Ortega (el extraordinario *Ideas y Creencias* entre otras obras) como uno de sus pensadores.

¿Y qué se propone Ortega en tal libro? Algo simplemente extraordinario: Ortega se enfrenta a la cuestión de los principios, preguntándose por la universalidad de algunos de entre ellos, pero también, y quizás sobre todo, preguntándose qué supone el hecho mismo de formular principios. Y en la medida en que Leibniz encarna paradigmáticamente esta inclinación, Ortega da en el título protagonismo a este autor al que, como antes decía, le faltó tiempo (o quizás fuerzas) para interpelar a fondo.

Ortega ve en Leibniz el paradigma de una singular disposición del espíritu consistente en hacer explícito lo que implícitamente está operando. Sin embargo, este libro de Ortega habla más de Aristóteles que del propio Leibniz. De hecho no llega a tratar cabalmente de lo avanzado en el título, no llega a centrarse en

Leibniz, aunque va prometiéndolo en notas al pie de página que lo hará.

Cabe decir que no alcanza Ortega a desentrañar nada, y ni siquiera a sondear el abismo que la interrogación a la que invita supone, pero tuvo el gran valor de plantearla con la honradez intelectual y la claridad de exposición que le caracterizaban. Incluso en las notas al pie de página se percibe una especie de tensión, como una certeza triste de que no logrará ir más allá de los preliminares ("cuando llegemos a Leibniz..." viene a decir). Y efectivamente el proyecto no es que quede eternamente diferido sino que, de alguna manera, es abandonado. Mas pese a ello siempre he pensado que el hecho mismo de que se hubiera embarcado en el asunto (presente implícitamente en otros momentos de su obra) hace de Ortega uno de los metafísicos de raza del siglo XX.

Veo en el Leibniz de Ortega una suerte de paradigma de lo que parece una constante de nuestro país: proyectos espirituales de primera magnitud que por una u otra razón han quedado frustrados. La historia de los grandes proyectos sociales, científicos, artísticos y literarios de la República es (por reciente) la más dolorosa. Una de las consecuencias de ello es precisamente que el enorme pensador que es Ortega haya sido en ocasiones presentado casi como un mero ensayista, bañado por una suerte de costumbrismo. Y ello no sólo entre los extranjeros, sino entre los propios españoles. Ha contribuido a tal imagen el hecho de que reflexionara sobre asuntos que la "severidad" académica considera de poca elevación, entre ellos alguna de las singularidades de nuestro país en el que ya en el tiempo de Ortega, pero sobre todo en el nuestro, difícilmente encuentra encaje en el ustorio europeo en el que nos miramos hasta el riesgo de quemarnos.

Bibliografía sucinta:

- Albiac, Gabriel, *Uriel da Costa. Espejo de una vida humana*, Madrid, Libros Hiperión, 1984.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Blázquez Martín, Diego, *Herejía y traición. La doctrina de la persecución religiosa en el siglo XVI*, Cuadernos Bartolomé de las Casas 18, Editorial Dykinson, 2001.
- Calvin, Jean, *Institución de la doctrina cristiana*. Obra traducida al español en 1597 por Cipriano de Valera, Rijswijk, Fundación de Editorial de Literatura Reformada, 1968.
- De Acosta, José, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México 1940.
- De Las Casas, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición y notas de José Martínez Torrejón. Editorial Universidad de Antioquia, 2011. Disponible online en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Kamen, Henry, *La inquisición española*, traducción de Enrique de Obregón, Barcelona-Mexico, Grijalbo, 1967.
- Macé-Scaron, Joseph, *L' Horreur religieuse*, Paris, Plon, 2016.
- Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Edición ampliada a cargo de Javier Echeverría. Ensayos introductorios de Concha Roldán y Jaime de Salas, Madrid, CSIC-Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2021.
- Ortega y Gasset, Jose, *Ideas y Creencias*, Buenos Aires, Austral, 1945.

- Picatoste, Felipe, *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI*. Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1891. Reproducción en Editorial Nabu Press, 2011.
- Schopenhauer, Arthur, *Fragmentos sobre historia de la filosofía*, Madrid, SARPE, 1984.
- VV.AA. "La segunda escolástica española", Biblioteca jurídica virtual del Instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM.