

García Morente: una filosofía de la historia en clave española

García Morente, M.: *Esperanza de España*, presentación de Jaime Urcelay, Madrid, Editorial Encuentro, 2024, 150 pp.

Manuel García Morente no debería necesitar presentación. Formado en Francia y en Alemania, llegó a ser el Catedrático de Ética y –como merece recordarse– el primer y mejor Decano del nuevo edificio de la Facultad de Filosofía, estrenado en la Ciudad Universitaria de Madrid en 1933. En aquella maravillosa Facultad de nuestra Edad de Plata, como es sabido, Morente continuó su relación profesional y amistosa con el Catedrático de Metafísica –nuestro filósofo José Ortega y Gasset–. Sobre todo, en comunión intelectual con él, Morente formó parte de la llamada ‘Escuela de Madrid’, a la que pertenecieron Zubiri, Gaos, Marías, Granell y Zambrano, entre otras figuras sobresalientes. Quizá Morente no fue el filósofo más creativo dentro de esta Escuela. Sin embargo, como dijo Julián Marías, “quería tener una filosofía verdadera, y la buscó siempre, sin preocuparse de que fuese ‘suya’; sabía que, aunque no la hubiese inventado, al encontrarla y pensarla la hacía suya”.¹ En este sentido, Morente se nutrió de lo mejor de la historia de la filosofía, que conocía bien y que generosamente tradujo a nuestra lengua en sus principales hitos (Descartes, Kant, Brentano, Husserl, etc.). Con todo, si bien fue un traductor pionero, pudo leer en su propia lengua la filosofía que finalmente le entusiasmó: la de Ortega. No se limitó a repetirla imitativamente, sino que la revivió personalmente, siempre desde su propia perspectiva. Esta sinceridad de Morente consigo mismo a la hora de filosofar explicaría su extraordinario estilo pedagógico, con una claridad que puede apreciarse en todos sus escritos.

Por fortuna, parece que últimamente se ha renovado el interés tanto por la vida como por la obra de Morente. En primer lugar, en cuanto su vida, contamos con una edición más amplia de sus textos más personales. Me refiero al libro que ha publicado Juan Carlos Infante, titulado *Manuel García Morente. Escritos autobiográficos y epistolario*.² En segundo lugar, en lo que respecta a la obra de nuestro pensador, Pedro José Grande ha preparado una gruesa edición con textos que giran en torno a un tema concreto: *Manuel García Morente. Escritos sobre la Hispanidad*.³ A estas dos nuevas publicaciones se suma el libro que aquí comento, mucho más corto que los anteriores, pero que destaca particularmente porque incluye un texto hasta ahora desconocido, *Esperanza de España*, que titula también todo el libro.⁴ Además de

¹ Marías, J.: “García Morente: una vocación filosófica”, en *Cuadernos de pensamiento*, N.º 2, 1988, pp. 95-98.

² Cf. *Manuel García Morente. Escritos autobiográficos y epistolario*, Madrid, CEU Ediciones, 2023.

³ Cf. *Manuel García Morente. Escritos sobre la Hispanidad*, Madrid, SND Editores, 2023.

⁴ En el momento de revisar esta nota crítica he sabido que también han visto de nuevo la luz otras dos obritas con textos ya conocidos: *Idea de la Hispanidad*, Madrid, Sequitur, 2024 y *La Estética en Kant*, Madrid, Casimiro, 2024.

la presentación de Jaime Urcelay, este libro consta de dos partes: primero, de la conferencia inédita de 1934; después, de las ya conocidas *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, con las que Morente inauguró el curso académico madrileño de 1942. Desde luego, ha sido un acierto que Ediciones Encuentro no se haya limitado a publicar sólo la parte inédita. De esta manera, podemos comparar cómo entendió Morente la Hispanidad antes y después de su conversión –y, a la par, antes y después de la Guerra Civil–.

El punto de partida para esta comparación es la idea de ‘estilo’. España e Hispanoamérica constituyen un estilo. Este es como una marca que deja nuestro más íntimo y auténtico yo en todo cuanto hacemos al vivir. Es un sello personalísimo. Morente, por tanto, entiende que este estilo vital depende de la persona que cada cual en el fondo es. A su vez, esta personalidad consiste, para el pensador jienense, en una peculiar ordenación de las preferencias de nuestro corazón. Desde luego, podemos vivir siendo infieles a los valores que preferimos (cf. pp. 125-126). En tal caso, el sujeto que a cada momento vive desdibujaría el estilo de la persona. Y este sujeto que es capaz de serle infiel a la persona –lastrado, por tanto, por el pecado– es el hombre en su sentido real o natural; en cambio, la persona es el hombre es su sentido estimativo e ideal. Mientras que la persona es la unidad intemporal, idéntica e inmutable de nuestra vida, sus sujetos temporales son muchos y distintos –si bien cada uno de los siguientes va reabsorbiendo a los anteriores–. Según el ejemplo que solía poner Morente de sí mismo, al niño del Instituto le sucede el joven estudiante de La Sorbona, seguido del catedrático maduro y finalmente del sacerdote. Este último sujeto es el que reasume a todos los anteriores. Y esto hace que Morente, por un lado, no sea el mismo sujeto –si bien, por otro lado, es la misma persona, realizada mejor o peor en la sucesión de sus sujetos– (cf. p. 92).

Tengamos en cuenta que Morente entiende el sujeto en sentido psicológico, como un repertorio de vivencias perceptivas, teóricas, volitivas y sentimentales. En la convivencia, es el rostro ajeno el que expresa este sujeto siempre momentáneo; se trata, ante todo, de un sujeto emotivo y volitivo –aunque también sus gestos de desacuerdo o de asentimiento me notifican sus pensamientos–. La cuestión es que, como estas vivencias cambian, los sujetos son distintos, si bien su sucesión tiene un argumento, una trayectoria. Gracias a ella comprendemos cómo un sujeto viene de otro; por ejemplo, cómo ahora alguien quiere tal cosa porque antes quiso tal otra. A todos estos sujetos psicológicos los acompaña siempre la persona, que ya no se puede entender psicológicamente. Y sólo si sabemos quién es una persona podremos dar a la sucesión de los sujetos un sentido unitario.⁵

Como lo que le interesa a Morente son las sociedades hispánicas, se puntualiza que no sólo hay personas individuales, sino también eso que Morente llama ‘quasi-personas’ nacionales. El estilo de las primeras es individual, mientras que el de las segundas es colectivo (cf. p. 77). Pues bien, para definir el estilo vital de la quasi-personalidad hispánica habría que ir enumerando sus preferencias cordiales.⁶ Tenemos, pues, ante nosotros la historia de España como una trayectoria libremente recorrida por generaciones de hombres que, en cada fase de esta historia, llevaron

⁵ De modo similar, Julián Marías distinguió en su *Antropología Metafísica* la expresión psíquica del rostro de su significación personal: cf. *Antropología metafísica*, en *Obras X*, Madrid, Revista de Occidente, 1982, p. 126.

⁶ Las encontraremos expuestas mejor en otro texto, *Idea de la Hispanidad*, que complementaría bien este libro. Cf. *Obras Completas II*, vol. 1, edición de J.M. Palacios y R. Rovira, Barcelona, Anthropolos / Fundación Caja Madrid, 1996, pp. 315-362.

dentro una coincidencia de sus preferencias, recogidas todas en la unidad de un estilo nacional. Morente propuso una triple tarea a la hora de definir este perfil estimativo del estilo hispánico: 1) fijar científicamente los hechos acaecidos, 2) interpretar estos sucesos desde los sujetos, poniéndolos en relación, como las notas en una melodía, y 3) determinar filosóficamente el estilo personal de esta melodía. Si la segunda tarea consiste en recorrer los hechos, como puntos, trazando así la línea de una trayectoria, la tercera tarea es como el movimiento de la mano que orienta la línea trazada y le da su sentido unitario. Esto último es, precisamente, lo que Morente quiere descubrir: el sentido unitario de la historia de la Hispanidad.

En las dos partes del libro –acaso en la segunda de manera más completa y detenida– Morente cumple con el segundo de los cometidos. Lo hace presentándonos a grandes rasgos un recorrido histórico de cuatro etapas que él distingue. La primera etapa es una preparación de la nación germinante, que culmina en la Hispania romana. A esta sucede una segunda etapa de constitución de la nación, la cual abarca toda la reconquista medieval. Después, con la hispanización de América, llega un momento de expansión de la nación. Y finalmente, la cuarta etapa consiste en la retirada de España del escenario histórico. La esperanza a la que se alude con el título del libro apunta, precisamente, a una quinta y última etapa en la que España, fiel a sí misma y más allá de la modernidad, volvería a representar un papel importante en la historia occidental.

Quizá lo más peculiar de la meditación de Morente sea que haya querido concentrar en un solo símbolo la unidad quasi-personal de esta historia de la Hispanidad. Este símbolo serviría de modelo y de piedra de toque para la definición de su perfil estimativo. De hecho, para Morente, esta simbolización sería la única manera de dar con un estilo colectivo. A su juicio, habría que buscar una figura real que, además de ser lo que ella es, sirviera para descifrar y evocar algo diferente.⁷ Y es aquí donde encontramos la diferencia principal entre las dos partes del libro. Antes de su conversión, Morente simbolizaba la Hispanidad con la figura del hidalgo. El corazón del hidalgo prefiere por encima de todo el valor moral de la persona, cuya dignidad –la propia y la ajena– antepone a cualquier valor material. En cambio, tras su conversión, Morente escogió la figura del caballero cristiano. Sin dejar de estimar altamente el valor moral de la persona, el caballero cristiano sitúa por encima el valor religioso. Por eso, se concibe a la persona moral como criatura, a imagen y semejanza de Dios y llamada a la comunión con Él. Desde esta nueva perspectiva, la historia entera de España, si es fiel a sí misma, se entiende como la respuesta adecuada a la Providencia divina –nombrada de pasada en 1934, pero imprescindible para entender la segunda parte del libro– (cf. p. 29). Esta Providencia divina consistiría en la orientación de los sujetos de nuestra vida, individual y colectiva, por las sendas

⁷ Tengamos en cuenta, por cierto, que este método no lo estrenó Morente meditando sobre la Hispanidad. En 1931 ya había probado a simbolizar un estilo personal. Pero no se trataba del estilo de un hombre concreto; tampoco del de una nación en particular, como es el caso de la España que le interesa a Morente–y, por extensión, de las sociedades hispanoamericanas–. En esa ocasión, lo que buscaba Morente era el símbolo de lo que en general llamamos un “pensador”. Y Morente no lo encuentra ni en *El Pensador* de Rodin –que le parece el símbolo de un hombre práctico, que tensa su inteligencia para resolver problemas–, ni en *El penseroso* de Miguel Ángel –que se pierde en sus ensoñaciones cuando deja que su intelecto práctico descanse–. Para Morente, el símbolo estético del pensador es lo que tiene de hombre–y no como animal con un mayor grado de inteligencia práctica– está en el *Doncel de Sigüenza*. Sólo este lee, y al leer, hace lo que el animal no puede hacer: dialogar. Cf. “Símbolos del pensador. Filosofía y pedagogía”, en *Obras Completas I*, vol. 2, edición de J.M. Palacios y R. Rovira, Barcelona, Anthropos / Fundación Caja Madrid, 1996, pp. 273-281.

contingentes por las que Dios amorosamente nos llama, y recorriendo las cuales realizaríamos nuestra personalidad intemporal.

Esto es, en resumidas cuentas, lo que vamos a encontrar en este libro. Ahora bien, si esta nota crítica pretende ayudar al lector a entender mejor las páginas de Morente, entonces no puede limitarse a una síntesis bien trabada del libro. Es preciso señalar también las dificultades en vista de las cuales (al menos desde la perspectiva de quien aquí escribe) uno no puede acompañar a Morente hasta el final. O, mejor dicho, es preciso señalar las dificultades que hay que salvar para que el lector pueda seguir pensando con Morente hasta el final, llevando así su filosofía a la plenitud de sus posibilidades. De este modo, me referiré a continuación, primero, a los problemas filosóficos de este libro y, después, aludiré también a los problemas históricos.

En lo que respecta al planteamiento estrictamente filosófico de Morente, resulta evidente la influencia de Max Scheler, cuyo pensamiento conocía bien. Debemos tener bien presente esta influencia, pues en la presentación del libro Jaime Urcelay se limita a recordarnos que Morente “recrea el concepto spengleriano de estilo” (p. 13). Tiene razón, sin duda, pues Morente no lo toma sin más de Spengler, cuya *Decadencia de Occidente* tradujo –además de comentarla críticamente en sus lecciones bonaerenses de 1934–.⁸ Sin embargo, lo que hay que precisar es cómo Morente recrea este concepto. Para empezar, tengamos en cuenta la posible influencia de Ortega, que ya se había servido de la idea de ‘estilo’. Pero a esto se añade que, sobre todo, habría que precisar que Morente disintió de Spengler en lo que respecta a su biologicismo. En este sentido, nuestro pensador se inclinó más bien por un planteamiento espiritualista que ya no es genuinamente orteguiano y que, sin duda, aprendió de la ética axiológica de Max Scheler. De esta manera, no es difícil darse cuenta de que la ‘persona’, entendida como un repertorio de preferencias cordiales –las cuales prefiguran un estilo–, designa lo mismo que la *individuelle Bestimmung* de Max Scheler. En efecto, Morente quiso definir la Hispanidad en vista de las preferencias del corazón, al igual que Scheler creyó hallar la clave de cualquier vida en la fórmula de su sistema de preferencias. Es lo que Scheler entendía que era el $\eta\theta\omicron\varsigma$ de la persona y, sobre todo, su *ordo amoris*. Así, exactamente como Scheler sostuvo que la esencia individual de valor de la persona –cifrada en su *ordo amoris* intemporal– se realiza viviendo psicofísicamente en el tiempo, también Morente entendió que los sujetos psicofísicos que vamos siendo han de manifestar sin encubrimiento, en todo momento y lugar, a la persona inmutable y atemporal que en el fondo somos. Habría, pues, una vocación personal por encima del tiempo, a la que se supeditarían las vocaciones temporales de los sujetos –entendidas como realizaciones concretas suyas–. El problema es que esta manera de entender la verdad de la vida consiste en un regreso, en un llegar a ser lo que en el fondo ya se era. Esta idea del descubrimiento de la persona a través de sus sujetos entifica su comprensión, sometiéndola así a la vieja noción griega de $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. La vida queda reducida, por tanto, a un ente que, por libre que sea, tiene ya un ser dado. Visto así, la verdad de la vida no deja de ser, como la verdad de cualquier otro ente, el desvelamiento existencial de una esencia previa. Y así entendida la vida, se ignora cuál es nuestra peculiar relación con el tiempo, que Morente no termina de ver. Se trata de un tiempo narrativo, que es propio de la vida concebida como ‘drama’. Ahora bien, en esta concepción el futuro tiene que ser la

⁸ Cf. *De la Metafísica de la vida a una teoría general de la cultura*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 125-137.

categoría temporal decisiva.

Entra en juego aquí el problema filosófico del tiempo. El Morente católico de la segunda parte de este libro examina, precisamente, cuáles pueden ser los distintos sentidos de la temporalidad. Y aquí no hay cambios, pues su exposición es prácticamente idéntica a la que hizo antes de su conversión, en sus lecciones bonaerenses de 1934. La única variación es que, influido por Santo Tomás, el nuevo Morente pasa a concebir los distintos tipos de entes en vista de la doctrina de la analogía del ser. Con todo, los sentidos del tiempo que distingue en relación con cada uno de los entes son los mismos.

Para nuestro pensador, la Hispanidad es una realidad que tiene una relación peculiar con el tiempo. No es una cosa física que esté simplemente en un tiempo exterior. Tampoco es una realidad biológica que se vea afectada internamente por un tiempo que la hace envejecer de edad en edad, llevando sin remedio a la muerte. Al contrario, para Morente, el estilo vital hispánico es un objeto histórico, el cual añade a lo físico y a lo biológico una nueva relación con el tiempo (cf. p. 70). De este modo, lo histórico trasciende el ritmo temporal interno del organismo, conforme al cual va sonando la melodía de su vida biológica. Siguiendo esta metáfora de Morente, diremos que, ante la realidad histórica, no podemos prever la serie de notas de una melodía escrita de antemano. Esto se debe a que, en este caso, la realidad histórica no sólo ejecuta la melodía, sino que la compone (cf. p. 72). De los animales sabemos, según el ejemplo de Morente, “que a tal edad empezarán a caérseles los dientes y a salirles otros nuevos; que a tal otra edad entrarán en la pubertad; que a tal otra edad comenzarán a aparecer las canas, a caerse el pelo, etc.” (p. 71). Y esto también lo sabemos en nuestro caso, pues estas transformaciones están predeterminadas también en nosotros, en la medida en que participamos de una vida biológica. Sin embargo, lo novedoso de la persona es que ella produce libremente las transformaciones por las que va pasando. Para entender esto bien, pensemos no sólo en el desarrollo orgánico, sino en la conducta de los animales, que se repite en todos los individuos de una misma especie. Como dice Morente, “cada abeja se limita a repetir fielmente lo que todas las abejas hacen por imperativo de su esencia específica” (p. 72). Por el contrario, lo que cada uno de nosotros hacemos lo elegimos libre y responsablemente.

En este punto, Morente sostiene dos tesis que no tienen cabida en el horizonte tan scheleriano de sus meditaciones (cf. p. 72). En primer lugar, considera que nuestra vida –en su sentido biográfico– resulta “imprevisible”. Ello se debe, ciertamente, a lo que Morente llama la ‘indeterminación’ de nuestra vida (cf. p. 73). A medida que vivimos vamos determinándola, pero sin que los momentos anteriores predeterminen los posteriores. Por eso, a diferencia de lo que pasa con las cosas, el futuro de las personas no está ya contenido programáticamente en su pasado. No llegamos a ser lo que en fondo ya éramos desde siempre, en un pasado que se remonta inmemorialmente a nuestra naturaleza esencial. Muy al contrario, dada nuestra condición futuriza, gozamos de una libertad creadora, que nos permite ser a la vez autores y actores, o como también dice Morente, tanto compositores como ejecutores de nuestras propias vidas. Ahora bien, si –como hace Morente– reducimos la libertad a la posibilidad de realizar fielmente una personalidad intemporal prefijada, entonces recortamos también la imprevisibilidad de nuestra vida. Por eso, la primera tesis de Morente, sobre la imprevisibilidad, deja de tener cabida (si la entendemos plenamente). En efecto, si sólo tengo que llegar a ser ese que en el fondo ya soy, la libertad no aporta una novedad absoluta. Quizá alguien objetará que sí que hay una

novedad: la de la infidelidad a nuestra persona. En este sentido, justamente porque soy libre puedo realizar los valores negativos que contrarían a los que me corresponden. Pero a esto contestaríamos que, con esta objeción, seguiría sin comprenderse la radical imprevisibilidad de la vida. Así planteada, esta infidelidad no deja de ser una posibilidad prefijada. En este caso, la persona seguiría atemporalmente adscrita a unos valores. La realización de los valores negativos correspondientes seguiría siendo una posibilidad de lo más natural, una desviación previsible en la sucesión de los sujetos que van realizando temporalmente a la persona.

Contra esta concepción de la persona como una unidad inmutable y atemporal, la cual nos adscribe irremediamente a una jerarquía determinada de valores, es preciso reconocer un principio de personalización diferente, uno que sea verdaderamente compatible con la primacía que tiene el futuro en nuestra vida. Sólo desde el reconocimiento pleno de la apertura imprevisible al futuro podemos hablar, como quiere Morente, de una libertad original y creadora. En cambio, si todo está prefijado de antemano, la circunstancia sólo es una mera ocasión, más o menos propicia, para que yo desenvuelva fielmente mi personalidad atemporal. En este caso, habría que decir, platónicamente, que conocerse a sí mismo consistiría en hacer memoria de sí. Ahora bien, si en vez de ser ya –desde siempre y en el fondo– cierta persona, resulta más bien que me voy personalizando, entonces la circunstancia no es una mera ocasión para patentizar mi persona, sino también la condición de mi continua personalización.⁹ Por eso, sería más razonable admitir, siguiendo a Julián Marías, que las experiencias radicales por las que voy pasando al vivir son el auténtico principio de personalización del cual surge la vocación –y a la cual tengo que responder–.¹⁰ Visto así, como estas experiencias son contingentes, no hay una vocación inmutable y prefijada, sino que esta vocación surge de forma novedosa y puede transformarse. De lo contrario, si entendemos que la transformación de la que habla Morente no toca a la vocación misma, entonces perdemos de vista la imprevisibilidad de la vida.

En segundo lugar, Morente también afirma que cada hombre, además de ser imprevisible, tiene que ir haciéndose su vida en “relación con otros hombres”. En este sentido, no sólo vivimos, sino que convivimos. Y esto sólo puede entenderse cabalmente si la persona, en su carácter futurizo, no se limita a escuchar una vocación que tenga su origen en las cosas de la circunstancia. La propia etimología de la palabra ‘vocación’ nos remite a una llamada que, como tal, no puede proceder de las cosas. Sólo las personas nos llaman. Por eso también el Dios cristiano es un Dios vivo y personal, un Dios que llama –y no uno de esos ídolos, producto de nuestras manos, que tienen boca, pero que no hablan– (cf. Sal 115, 5). De esta manera, las experiencias radicales que nos personalizan no pueden ser experiencias de cosas, sino relaciones interpersonales. Por tanto, la segunda tesis de Morente sobre la relación entre los hombres complementa la primera tesis acerca de la imprevisibilidad de sus vidas. Es la otra persona con la que convivo, en su apertura al inseguro porvenir, la que va llamándome a mi propio futuro; a que yo vaya siendo, frente al otro, quien tengo que ser. Como decía Ortega, no tenemos un ser autosuficiente, sino uno indigente. El ser menesteroso del otro es una llamada para mí, que me personaliza

⁹ Recorro aquí a la contraposición del Kierkegaard de las *Migajas* entre ‘ocasión’ y ‘condición’.

¹⁰ Prefiero hablar de ‘personalización’, en vez de ‘individuación’. Cf. Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 115-119; *Razón de la filosofía*, Madrid, Alianza, pp. 155-169.

cuando respondo –y no simplemente con palabras, sino ejecutivamente–. Esta respuesta comporta, claro, el libre ejercicio de la responsabilidad, fiel a una vocación que nace en la convivencia. De hecho, así es como podríamos entender mejor a ese caballero cristiano del que habla Morente, símbolo de la Hispanidad, que está más interesado en las personas que en las cosas. Y no sólo esto, pues sobre estas bases podría intentarse también una comprensión de las relaciones humanas como reflejo de las divinas, abriendo así la razón vital a la teología trinitaria.

Hechas estas consideraciones, quizá se piense que este comentario excede lo que uno encuentra en Morente. Tal vez parezca que el autor de esta nota crítica escribe influido por una filosofía de la alteridad, como puede ser la de Levinas, o bien por una teología como la de Zizioulas. Sin embargo, nada de esto puede ser ajeno al pensamiento de la Escuela de Madrid, ni en particular al del propio Morente. A los lectores descuidados convendría recordarles que, para Ortega, “la forma soberana del vivir es convivir”. Por ello, si “el arte supremo será el que haga de la vida misma un arte”, entonces “una convivencia cuidada, como se cuida una obra de arte, sería la cima del universo”.¹¹ No es cierto, por tanto, que la filosofía de Ortega únicamente tenga en cuenta el enfrente de la persona con su circunstancia. A esto lo llamaba Ortega, ciertamente, ‘vida’. Pero Ortega también afirmaba que, “desde el fondo de radical soledad que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia no menos radical de compañía”.¹² Por su parte, Morente tampoco ignoraba que vivir es, ante todo, convivir, lo que puede confirmarse leyendo su *Ensayo sobre la vida privada*. Ahora bien, esta confirmación queda a manos del lector. Las páginas de esta nota crítica no son las más adecuadas para seguirle la pista a todas las indicaciones que se han hecho aquí. Tan sólo son eso: indicaciones de direcciones fértiles, ofrecidas desde la propia perspectiva al lector generoso que quiera seguir pensando por los caminos de la razón vital.

Por último, para terminar estas anotaciones críticas, quedan por comentar algunos problemas que conciernen a la ciencia histórica. Es estupendo, desde luego, que Morente no haya caído en la Leyenda Negra, tal como subraya Jaime Urceley en su presentación (cf. p. 14). En este sentido, Morente reivindicaba, por ejemplo, el trato personal del español con el moro (cf. p. 33), o bien la empresa americana y los vínculos que nos unen con las sociedades del otro lado de Atlántico (p. 35). Pero tendremos que cuidarnos también del riesgo contrario de una Leyenda Rosa –sobre todo, partiendo de dudosas interpretaciones de los datos históricos–. Por ello, compete a los historiadores que lean este libro advertirnos de las insuficiencias en la exposición de Morente. Es el caso, por ejemplo, de la arriesgada afirmación, motivada por los descubrimientos del momento, que llevaron a Morente a sostener exageradamente que en la cultura almeriense está el origen histórico de las civilizaciones antiguas (cf. pp. 30-31). Para empezar, habríamos agradecido que Jaime Urceley hubiera señalado en una nota a pie de página cuáles son esos descubrimientos que Morente menciona de pasada y en los que se basa.¹³ También habría sido oportuno que en la presentación se hubiera mostrado si lo que dice Morente acerca de esta cultura almeriense tiene alguna justificación. En definitiva, un lector serio de este libro debería preguntarse

¹¹ “Para un Museo Romántico”, en *O.C.* II, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 626.

¹² *En torno a Galileo*, en *O.C.* VI, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006, p. 415.

¹³ Quizá habría que tener en cuenta una obra como la *Etnología de la Península Ibérica* de Pedro Bosch, publicada en 1932. Cf. Bosch, P: *Etnología de la Península Ibérica*, Pamplona, Urgoiti Editores, 2003.

si el pensador jienense fue aquí fiel a los dos primeros cometidos del estudio de la historia que él mismo propuso, a saber: el registro de lo que efectivamente pasó y la interpretación adecuada de ese registro en su conjunto.

Por otra parte, resulta evidente que la lucidez de Morente se ve “condicionada” por lo que en la presentación se llama suavemente “las circunstancias del momento” (p. 27). Respecto a esto, Julián Marías comentó sin ambages que, en aquella época, el catolicismo español comportaba una serie de opiniones y de valoraciones que no iban de suyo, y de las que sólo una personalidad enérgica podía librarse.¹⁴ Por desgracia, la muerte impidió que Morente recobrase toda su independencia personal. Por eso, el lector de este libro no puede sino lamentar ciertas aseveraciones; por ejemplo, la de que “por ventura –y gracias sean dadas a Dios– la vieja raigambre del catolicismo español está en los momentos actuales dando al aire, en sus robustas ramas, flores y frutos nuevos de espléndido porvenir” (p. 147). Esta esperanza de España a la que Morente alude al final del libro es, evidentemente, la de una España franquista estrechamente relacionada con la Iglesia. El Morente que se desmayó al enterarse del asesinato de su yerno a manos de los anarquistas; ese mismo Morente que soportó los registros anarquistas en su casa, que vio su nombre en las listas de depuración de profesores y que tuvo que marcharse finalmente del país; ese mismo quedó integrado en el Morente posterior a la conversión. Pero este nuevo Morente, que se había convertido con gran humildad tras una grave crisis, al aceptar el catolicismo español tuvo que aceptar, cual penitente, el influjo contaminante de las adherencias de la Iglesia de entonces.

Con todo, después de un periodo de aclimatación al bando vencedor, Julián Marías observó que su maestro empezaba a recobrar su espontánea libertad. Lamentablemente, Morente murió repentinamente, lo que impidió que llegase a ser el que auténticamente estaba llamado a ser por Dios.¹⁵ Por cierto, extraña que en la presentación del libro no se diga nada al respecto. Tan sólo se incluyen un par de citas aisladas de Marías que, unilateralmente, subrayan la continuidad de la trayectoria de Morente (cf. pp. 20-21). Sin embargo, se omiten otros pasajes de Marías que bien podrían haberse reproducido, en los cuales se hace ver que las posibilidades filosóficas de Morente quedaron interrumpidas bruscamente.¹⁶ Lo cierto es que, dada su nueva experiencia radical de encuentro con Dios, Morente estaba llamado a renovar su vida filosófica, de cuño orteguiano, integrándola en su nueva vida sacerdotal. No bastaba, por tanto, con reencontrarse con el realismo metafísico de santo Tomás, de estudio obligatorio en el ambiente neoescolástico. Lo que hizo falta fue que Morente hubiera podido seguir pensando, más allá del realismo y del idealismo, en ese “Dios a la vista” del que habló Ortega –y que el propio Morente mencionó, al final de sus *Lecciones preliminares de filosofía*–.¹⁷

En definitiva, la publicación de este libro nos invita, primero, a estudiar a fondo

¹⁴ Cf. Marías, J.: “Dios y el César. Unas palabras sobre Morente”, en *Obras*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 143-150; “El sacrificio de Morente”, en *Sobre el cristianismo*, Barcelona, Editorial Planeta, 1997, pp. 158-161.

¹⁵ Cf. *ib.*, pp. 158-161.

¹⁶ Cf. *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe, pp. 130-131. También puede consultarse, en relación con este tema, el punto de vista del profesor Rogelio Rovira, largamente familiarizado con la vida y obra de Morente: cf. “García Morente en la visión de Julián Marías”, en García Norro, J.J.: *Julián Marías: maestros y amigos*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 32-35.

¹⁷ Cf. *Obras Completas II*, vol. 1, edición de J.M. Palacios y R. Rovira, Barcelona, Anthropos / Fundación Caja Madrid, 1996, pp. 313-314.

el pensamiento de Morente; pero nos incita, además, a seguir pensando, incluso teológicamente. Una parte de la tradición intelectual de la Escuela de Madrid está en este libro de García Morente, titulado *Esperanza de España* y cuya única esperanza son sus posibles lectores. A ellos les compete seguir pensando sobre España e Hispanoamérica. Suya es la responsabilidad de seguir filosofando con fidelidad creadora a una tradición que permanece abierta al futuro.

David Antonio Yáñez Baptista