

## MANUEL GARCÍA MORENTE, UN METAFÍSICO CRISTIANO EN LA UNT DE LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA A LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DE LA VIDA

*Ramón Eduardo Ruíz Pesce*

**Introducción. Metafísica cristiana en la UNT; personas, épocas, acontecimientos:** nombres propios, lugares —o instituciones “locales”— y fechas —o épocas— pueden ofrecer líneas que perfilen acontecimientos y personas que den sentido a la existencia de una comunidad y al *ethos* cultural de un pueblo o de una región determinada. Creo que Manuel García Morente, es una de esas personas y su paso por Tucumán marcó época. Irradia, aun en un claroscuro que intentaremos elucidar, una de las luces de la mejor metafísica cristiana que albergó la UNT. Como hito de dicha metafísica cristiana en la UNT, basta apuntar al acontecimiento una obra señera del año 1937/1938 en que el gran maestro español de filosofía dictó sus *Lecciones preliminares de Filosofía* (UNT, 1938, 1ª edición). En el nombre de esa obra está contenida, *in nuce*, la obra metafísica cristiana que desplegaba magistralmente el filósofo español.

En García Morente, la encrucijada trágica en la que se encuentra su existencia, le brindará la salvación *providencial* —tal como él mismo lo confesará luego— por la invitación a venir a dictar esas lecciones que colocarán a Tucumán —y a la UNT—, para siempre, en la historia de la filosofía universal; pero es el propio dramatismo existencial de esas circunstancias vitales del filósofo español las que impregnarán a esa obra impar, prohijada en Tucumán, de un carácter enigmático y una trascendencia que se suele pasar por alto, o no ponderar con justicia.

Intentaremos, pues, trazar el perfil biográfico-filosófico, aquí reseñado condensadamente, de este nombre propio que marcó una época y un acontecimiento filosófico que jalona, con el esplendor de la verdad, cuyo fulgor es la belleza y el compromiso por el bien común, una de las mejores metafísicas cristianas, en el punto de inflexión tucumano, que se comprende retrospectivamente —dicho kierkegaardianamente— desde la prosapia de la que procede, y se vive prospectivamente, en vistas al futuro absoluto del Dios Amor al que está destinado.

Fue realmente una gracia para la metafísica en Tucumán, haber sido alumbrada por este magnífico partero, don Manuel García Morente; un egregio traductor de obras filosóficas fundamentales y quizá el mejor profesor de filosofía en toda la historia, que profesaba en un español claro, simple, persuasivo y veraz las filosofías y los filósofos a los que consagraba su empeño. Para sumergirnos, no obstante, en el meollo de la metafísica de García Morente, tenemos que aventurarnos en la lectura de lo que el filósofo español dijo, no dijo o se desdijo en ese magisterio filosófico. La buena fortuna de esta relectura de la filosofía morentiana, se cifra en la posibilidad de elucidar qué sentido metafísico anidaba en el decir, el callar o el desdecir de este egregio profesor de filosofía que vino de España, en la encrucijada existencial que vivía en esas horas.

**Las conversiones filosóficas de García Morente:** quienes hayan leído diligentemente los textos que se fueron publicando póstumamente de don Manuel García Morente, se habrán topado con esa revolución copernicana de la existencia del filósofo español, consignada en un documento crucial: *El hecho extraordinario*.

Sea que se interprete el texto, ya como una apostasía de la razón filosófica ya como la asunción acrítica o fideísta del Cristianismo, la conversión a Cristo es un parteaguas que ni da razones a la fe filosófica de los unos, ni quita fe a las razones teológicas de los otros. Ambas lecturas se equivocan. Es que don Manuel, convertido a la fe de Cristo y consagrado sacerdote católico después de su paso por Tucumán, no abandonó su entrañable e ineludible vocación filosófica. En el sentido de echar luces sobre la vocación filosófica de Morente, hay una atinada y sentida conferencia (y un artículo que la condensa y expone<sup>1</sup>), en que Julián Marías se lamenta que al conmemorarse el centenario del natalicio de García Morente, este se halla tornado casi un desconocido. Entre 1931 y 1936, en cambio, Morente parecía en España un intelectual importantísimo; y lo era. Empezó tempranamente su carrera académica en la Universidad de Madrid, y trabajaba intensamente con la editorial Espasa Calpe como prolífico traductor. En ese período, aparte de los cursos de *Ética*, *Introducción a la Filosofía* y *Literatura francesa*, fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras —un decano absolutamente extraordinario, probablemente el mejor de todos los tiempos; remarca Marías—. Morente traducía, incansable y admiradamente, obras trascendentes y obras voluminosas de filosofía y de historia: *Las Críticas de Kant*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, del mismo autor; *La decadencia de Occidente* de Spengler (en cuatro gruesos volúmenes); y en extensión y enjundia análoga las *Investigaciones lógicas de Husserl* (en colaboración con José Gaos). Mas, por detrás y por lo hondo de esa ingente labor, la vocación filosófica morentiana se abría paso en una serie de trascendentales<sup>2</sup> y no menos trascendentes conversiones filosóficas.

<sup>1</sup> Una síntesis dada por Julián Marías en un ciclo dedicado al Centenario del nacimiento de García Morente. *Cuadernos de Pensamiento* 2; Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, pp.95-98.

<sup>2</sup> Cf. García Morente, M.; *Lecciones preliminares de filosofía*, UNT, Tucumán, 1938, pp. 287 s. Desde esas magistrales lecciones García Morente dejó en claro la confusión y equivocidad en el empleo del término “trascendental” y “trascendente”. En relación con la explicación que estaba dando de la “estética trascendental” kantiana, alude al término de la *Crítica de la razón pura*, “exposición trascendental” del filósofo alemán. Y allí abre un paréntesis para enseñarnos que aquí “nos tropezamos con una palabra abstrusa, con una palabra rara, la palabra *trascendental*. Es una de las palabras más curiosas que hay, nos dice y, por lo menos en la lengua española que en España se habla (1937), ha tenido esa palabra, semánticamente, en su significación una suerte bien curiosa, bien extraña, bien rara. Se usa bastante esa palabra en el idioma español actual; se usa bastante, pero se usa en el sentido más absurdo que se pueda nadie imaginar, en el más extravagante que se pueda nadie imaginar; se usa en el sentido de *muy importante*. Se dice que algo es trascendental y eso significa que es muy importante. Pero la palabra trascendental no ha significado nunca nada que tenga que ver con la importancia o con la no importancia. Ahora bien, he aquí lo que ha pasado en España con esa palabra... Los primeros que usaron en España esa palabra, que la usaron ante el gran público, fueron los grandes oradores republicanos de los años 1870-75-80, en la primera República. Por ejemplo, don Nicolás Salmerón, profesor de metafísica en la Universidad de Madrid; don Emilio Castelar, profesor de historia en la misma universidad; Pi y Margall, gran filósofo también español. Estos hombres usaron mucho esa palabra; la usaban casi siempre en su recto sentido, porque conocían la filosofía kantiana y sobre todo las filosofías alemanas derivadas de Kant, donde esta palabra está empleada en su sentido recto. Pero el pueblo que las oía no sabía lo que ella significaba. Le parecía que sonaba muy bien. Trascendental es una palabra que llenaba el oído... Y como no entendían bien lo que eso significaba, les parecía que significaba algo muy importante y, poco a poco, rodando esa palabra por bocas indoctas, de mitín en mitín, ya de los grandes labios de los primeros que las pronunciaron: Salmerón, Pi y Margall, pasaron a labios menos doctos, a labios de oradores de mitines de segunda, tercera o quinta categoría... (así) la palabra había perdido por completo su significado primitivo y había pasado a significar pura y simplemente “muy importante”. Pero no significa nada de eso. ¿Cuál es el sentido de la palabra trascendental?... Nos vamos a fijar en el sentido que tiene (trascendental) a partir de Kant, y ese sentido nos vendrá fácilmente indicado si ponemos en relación la palabra trascendental con la palabra trascendente, de la cual es derivada... Y ¿qué significa trascendente?... Trascendente significa lo que existe en sí y por sí, independientemente de mí. Así, por ejemplo, si consideramos las vivencias, sabemos que en una vivencia, como les he dicho a ustedes muchas veces, hay la vivencia misma y luego el objeto al cual la vivencia se refiere, o como ya hemos dicho, el objeto intencional de la vivencia... La vivencia es pues inmanente a mí, está dentro de mí; es una modificación de mí mismo, de mi conciencia; pero esa vivencia señala a lo que existe independientemente de mí en el mundo real (externo)... De modo que en toda vivencia hay la vivencia misma que es inmanente al yo, y hay el objeto de la vivencia que es trascendente al yo”.

No era un “especialista”, dice Marías; y nunca hacía alarde de erudición. Hablaba y escribía con espontaneidad, naturalidad; pero tenía una cultura formidable, basada en sus estudios en Francia y Alemania, antes de la primera guerra mundial, y en lecturas amplísimas, asimiladas, apropiadas, fundidas en su personalidad. Pero, lo decisivo de Morente, subraya Marías, fue su vivísima *vocación filosófica*; que no se extinguió, en absoluto, luego del mentado “hecho extraordinario”, en que se convirtió y consagró a Cristo.

La filosofía “le gustaba”, “la gozaba” leyendo, enseñando, planteándose problemas. No le importaba demasiado escribir, hacer una “obra”. Sentía la fruición del pensamiento, sobre todo dialogante, en compañía; por eso fue un maestro incomparable. Y, antes que nada y por sobre todo, sostiene Marías, quería tener una filosofía *verdadera*. En tal sentido, había encontrado en la escuela neokantiana de Marburgo, guiado por la mano de sus maestros alemanes Cohen, Natorp, Cassirer, el punto donde supo que debía comenzar, pues se dio cuenta de que una filosofía “prekantiana” no era sino un arcaísmo en el siglo XX; pero mantuvo su libertad frente a Kant, a quien tradujo con fidelidad y amor, y a quien dedicó un libro excelente, puntualiza Marías.

“Su” kantismo, entrañable, riguroso, claro y lúcido no impidió que descubriera después a Henri Bergson, coetáneo de Edmund Husserl, iniciadores ambos de la filosofía creadora de nuestro siglo —por el siglo XX—; quienes en cuestiones clave se distanciaban de Kant. La singladura de sus conversiones filosóficas le llevó más tarde a encontrarse, y muy cerca, con la filosofía de Ortega y Gasset, su compañero de Universidad, su amigo, solo tres años más viejo Morente asistió a la génesis y maduración de esta filosofía; entusiasmado la hizo suya, una filosofía transparente, pensada en su lengua.

De la misma generación que Ortega, Morente fue maestro de Zubiri y de Gaos; los cuatro fueron mis maestros, dice Marías. Y Morente sintió la voluptuosidad de sentirse integrando una escuela que estaba en el “seguro camino de la innovación verdadera”. Su altruismo intelectual, su honradez y humildad hacían resaltar que lo único que contaba para él era poder ejercer la actividad filosófica sin más; sin importarle el papel que le cupiera en esa empresa. No le quitaba el sueño, apunta Marías, el pensar que su “obra” no tendría resonancia. Sus libros no son muchos, y el más importante —*Lecciones preliminares de filosofía*— es versión escrita de sus cursos en la Universidad de Tucumán, en la Argentina, donde la memoria de Morente permanece viva, se ilusiona Marías. Y, las lecciones filosóficas tucumanas culminan en la lección XXV, consagrada a la “*Ontología de la vida*”, que luego de transitar por las dos singladuras de la historia filosófica —la primera: la del realismo clásico (de Aristóteles a Santo Tomás), y la segunda: la del idealismo moderno (de Descartes a Hegel)—; acontece la tercera, mencionada por Morente en tono de vislumbre. Allí y entonces el magistral filósofo español ve despuntar dos ontólogos de la vida: Ortega y Heidegger. Pero los oyentes y lectores de entonces, como buena parte de los lectores de hoy, no atinan a asomarse a los dolores de parto de unas lecciones forjadas a contrapelo de una convicción profunda que animaba una nueva conversión religiosa, que impactaba de lleno en la filosofía que acrisolaba el nuevo o renovado García Morente.

Después del “hecho extraordinario”, y el cimbronazo existencial de la conversión a Cristo que este connotaba, Morente sabía que esas filosofías que él había abrazado con toda cabalidad y honradez, de Kant a Ortega, no eran la verdadera filosofía que él siempre buscó. De allí que ese profesor de claridades en el concebir y en el decir, claro y riguroso, está procesando la maduración, como de capullo y crisálida a mariposa, que le lleve de la “ontología de la vida” a “la concepción *cristiana* de la vida”.

**El Kant de Manuel García Morente:** como se indicó precedentemente el “bautismo” filosófico de don Manuel García Morente se dio como su iniciación al kantismo de la mano de los egregios maestros neokantianos de Marburgo —Cohen, Natorp y Cassirer—. Para incursionar en la materia ardua del Kant de Manuel García Morente, es preciso intentar ponderar en qué consiste su interpretación de Kant; para lo cual apelamos a un artículo de Miguel Cruz Hernández en ocasión del centenario de “aquel gran maestro universitario que fue don Manuel García Morente”, cuya persona merece “el justo encomio de su extraordinaria, humana y benevolente personalidad”<sup>3</sup>.

Lo mejor del neokantismo, dice Cruz Hernández, fue hacer imprescindible a Kant; “*zurück bis Kant*” (de vuelta a Kant), era la consigna. Y las andaderas para el kantismo en la España de los años treinta eran dos: Ortega, que enseñaba que era imprescindible leer a Kant precisamente para superarlo con su *crítica de la razón vital*; la otra era Morente, que había traducido y enseñaba con magisterio impecable al filósofo de Königsberg. Y en los que entonces no teníamos aun veinte años, dice el autor, predominaba la lectura morentiana.

Pese a su kantismo, Morente arrancaba del concepto aristotélico de la filosofía como saber universal. Ese aristotelismo de base había prevalecido hasta el Renacimiento, y en ese momento irá mutando hasta convertirse en la sucesiva parcelación o fragmentación del filosofar bajo el imperio de la *mathesis universalis*. Los siglos XVII y la primera mitad del XVIII muestran una lucha de gigantes, como Descartes, Newton o Leibniz, que aun reconociendo la independencia objetiva de los saberes que se desgajaban del tronco filosófico —como la astronomía, la física o la matemática—, combaten por convertirse en *primos inter pares* en el dominio matemático. En tal sentido son filósofos tan clásicos —categoría fundamental para García Morente, marcando el estilo de filosofar contrapuesto al “filosofar” romántico—, como lo eran Aristóteles, Averroes, Maimónides o San Alberto. Kant, por el contrario, no desea ser clásico, sino actual; sabe física y matemática, pero no las hace, cree en ellas como un *factum*. Y eso, dice Cruz Hernández, hace de él el primer filósofo moderno, y por ende el definitivo y modelo. ¿En qué consiste esa modalidad nueva y modélica?

Para el clásico Morente no cabe duda alguna: Kant ha acabado con la *res*, con la cosa en sí. De Descartes a Leibniz los filósofos han ido estableciéndose en el fundamento idealista, poniendo el acento y énfasis sobre la intuición del yo, base de todo posible filosofar. Se vive desde la convicción de que los pensamientos nos son más inmediatamente conocidos que sus objetos. Pero ese edificio construido sobre ese cimiento del yo o del *cogito*, continúa Cruz Hernández, aún estaba coronado con algún tipo de *res*, de cosa en sí: Dios, la *res cogitans*, la *res extensa*, las mónadas o la percepción de la sensación como acto. Borrar los restos de la cosa en sí de la metafísica fue la misión que la filosofía moderna reservó para Kant. Para Morente en esto reside el gran mérito y la grandeza del filósofo de Königsberg, aunque reconozca que por ventura, y no solo por genio se encontró en la encrucijada de los tres grandes caminos: el racionalismo (Leibniz), el empirismo (Hume) y la ciencia físico-matemática (Newton). Pero el núcleo de la genial revolución copernicana de Kant puede ser leído de divergentes maneras. No hay dudas, como lo afirma él mismo en *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*, que el presupuesto de la magnífica construcción filosófica kantiana, está cimentado en el presupuesto absoluto de la necesidad de una teoría del conocimiento *previo*.

<sup>3</sup> Cruz Hernández, Miguel, “García Morente y la interpretación de Kant”; *Cuadernos de Pensamiento* 2; Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, pp. 139-146.

Y sólo desde esa crítica preliminar que elucidara las condiciones de posibilidad del conocer, se podía legitimar cualquier metafísica u ontología que quisiera “seguir el camino seguro de la ciencia”, o que “quisiera ser considerada como ciencia”. Eso, efectivamente, dice Kant; ¿pero es realmente así? Este es el punto donde nacen el conflicto de las interpretaciones o la divergencia de las lecturas de la obra kantiana.

Hay lecturas de Kant radicalmente divergentes, como las de Joseph Marechal<sup>4</sup>, por un lado, y las de Martin Heidegger<sup>5</sup>, por otro, tal como lo puntualiza atinadamente Cruz Hernández. Ambos, básicamente, comparten el poner en duda que esa fuese realmente la intención fundamental de Kant, sosteniendo que el propósito primordial kantiano era metafísico, no gnoseológico. Morente, en cambio, piensa que hacer esto es leer a Kant al revés, porque nuestro profesor español parte de creer que solo hay en Kant lo que el filósofo alemán dice, y esto es bien claro: entender por conocimiento exclusivamente el típico del saber científico-físico-matemático. Las leyes fundamentales de la naturaleza han sido establecidas exactamente; la naturaleza se lee matemáticamente, y esta lectura debe extenderse a todo cuanto quiera merecer el nombre de ciencia. Dicho en términos sencillos, la imputación cruzada de estas lecturas radica en que unos y otros se acusan recíprocamente de poner el carro delante del caballo al poner la teoría del conocimiento como *previa* o como *posterior* a la metafísica.

El saber del modo de conocer expuesto por la crítica kantiana reside en su modo peculiar de juzgar, añade Cruz Hernández. Se trata de juicios, claro está, pero no de enjuiciamientos subjetivos, sino de enunciados objetivos que afirman la verdad y niegan el error. Los juicios kantianos, a diferencia de los aristotélicos que son tomados de la realidad viviente y de una base biológica, están tomados de la física matematizada —el *factum* científico establecido por el saber newtoniano—. La gran división de los juicios es entre *analíticos* (formales, evidentes y ciertos) como “*dos más dos es cuatro*”, y  *sintéticos*, como “*el calor dilata los cuerpos*” (que se componen de evidencia sensible o intuiciones y conceptualizaciones o categorías). Según Morente estos últimos son los que Kant debe explicar. En esto consiste la legitimación filosófica o crítica del “hecho” de la ciencia (físico-matemática). Estos *juicios sintéticos a priori*, como los llama el autor de las críticas, deben ser necesarios, universales y verdaderos.

Con esa lectura fiel a Kant, Morente  *cree* en la matemática y en la física, pese a que no las dominara, y *duda* de la metafísica, a pesar de que tanto Kant como Morente son duchos en ella. Por lo tanto, según el filósofo español, la lectura kantiana correcta es la que permanece fiel al texto. Ahora bien, en esta interpretación morentiana del kantismo, lo que ahora nos sale al cruce es ponderar en qué consiste esta “revolución copernicana” que se opera en la crítica kantiana. No se trata sino de una legitimación más acabada de la fundamentación del idealismo filosófico echado a rodar por Descartes. Pero, recordemos, que el aporte de Kant significó extirpar la *res* o *cosa en sí*; desterrarla del plano del conocimiento legítimo, que quiera ser considerado como ciencia; que es el conocimiento trascendental; no el del realismo “trascendente”, de Aristóteles a Kant.

<sup>4</sup> Jesuita belga que en los años veinte escribió una monumental y voluminosa obra, *El punto de partida de la metafísica (Le point de départ de la métaphysique)*, en que se fue conformando una corriente de pensadores, a la que se llamó “*Tomismo trascendental*”; uno de los máximos representantes era el teólogo católico Karl Rahner, quien ya en su tesis doctoral sobre *Espíritu en el mundo (Geist in Welt)*, hacía una lectura “trascendental” de Tomás de Aquino (Ver: E. L. Mascall, *The openness of being —Natural Theology today—*; Longman, Suffolk, 1972).

<sup>5</sup> Filósofo alemán que entre los años 1927 y 1929 publica, respectivamente, *Ser y Tiempo (Sein und Zeit)* y *Kant y el problema de la metafísica (Kant und das Problem der Metaphysik)*; en quien también se da una lectura *metafísica*, no gnoseológica de la *Crítica de la razón pura*.

La inversión *gnoseológica* que construye o estatuye la crítica de Kant, hemos visto, ha impugnado la posibilidad de conocer la *cosa en sí* y, concomitantemente, niega que la verdad pueda concebirse, como lo hace el realismo escolástico, como una adecuación entre el intelecto y la *cosa*. Ahora bien, dicho esto no queda zanjada de una vez y para siempre la cuestión capital que está aquí en juego, cuál sería la ponderación fundamental del valor de la metafísica para Kant y para Morente. Como supo decir el filósofo Max Müller<sup>6</sup>, Kant, tácitamente, respecto de la metafísica estaba afirmando algo paradójico: esta es, a la vez, imprescindible e imposible; “irrenunciable” e “irrealizable” (“*unverzichtbar*” und “*undurchführbar*”)<sup>7</sup>. Imprescindible, porque “es necesaria”, dice el autor de las críticas, e imposible porque queda impugnada por el carácter *ilusorio* de los enunciados que no cumplen con los requisitos de los juicios sintéticos *a priori*: los referidos a esas ideas como las de Dios, el mundo o el yo.

El primer Morente ha asistido diligentemente a la fecunda y sapiente escuela neokantiana de Marburgo; bajo su influjo este egregio traductor y presentador de Kant es claro y categórico. Así lo saben, dice Cruz Hernández, los que lo escucharon durante los años veinte y principio de los treinta; y esta lectura fiel y rigurosa de Kant quedaría —subrayo el potencial— confirmada por las *Lecciones preliminares de filosofía* dictadas en Tucumán, durante el curso de 1937-1938. Pero esto, bien se dice, debe ser matizado porque ya entonces don Manuel prestaba más atención a la *Dialéctica trascendental* kantiana, que se preguntaba si para ella (con su aspiración a la cientificidad) son posibles dichos juicios sintéticos *a priori*.

Lo que a mi entender no se termina de comprender en estas revisiones contemporáneas de las lecciones filosóficas tucumanas de Morente es el impacto y la conmoción existencial del “hecho extraordinario” y su conversión a Cristo, ejercido sobre una nueva comprensión y valoración de una metafísica, ahora *cristiana*; algo impensable bajo el magisterio del autor de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Más allá de esto, que lo analizaremos en el último Morente, de 1937/1938 a 1942, sí es atinado, como hace Cruz Hernández, preguntarse aquí qué es lo que ha cambiado Morente en su lectura de Kant desde los años veinte a 1937.

Es el propio Kant quien, a la vez que responde negativamente a la posibilidad de una metafísica como ciencia, está afirmando que, como problema existe, y hay que afrontarlo. Es por eso que el filósofo alemán, y para Morente, en lo que dice<sup>8</sup> en 1937/1938, el alma, el universo y Dios son síntesis totalizantes, Kant las llama *ideas*, un término que aún significa un salto sobre los límites de las condiciones del conocimiento.

<sup>6</sup> Max Müller (1906-1994), filósofo católico alemán cuya docencia y obra plasmaron una “metafísica como metahistoria”. Y, en tal sentido, en relación a Kant en particular, estableció una crítica y reformulación del “imperativo categórico” moral estatuido por el filósofo protestante de Königsberg, proponiendo un “imperativo histórico” existencial. De acuerdo al imperativo categórico kantiano uno debe obrar “(siendo) sé de tal manera, como todos los otros pueden ser”; de acuerdo al filósofo católico friburgués la existencia propia debe obrar conforme al imperativo que dice: “Sé de tal manera, como solo tú puedes ser; y permite que los otros sean, como solo ellos pueden ser”. En otra formulación de este imperativo ético-histórico, Max Müller dice: “Haz el bien, que solo tú puedes hacer. Y, en tal sentido, ‘haz solo lo que tú puedes hacer’”. Cf. Ramón E. Ruiz Pesce; *Metaphysik als Metahistorik oder Hermeneutik des unreinen Denkens —Die Philosophie Max Müllers— (La Metafísica como Metahistoria o la hermenéutica del pensar impuro —La filosofía de Max Müller—; Symposium, Alber, Friburgo/Munich, 1987.*

<sup>7</sup> Müller, Max; *Der Kompromiß oder vom Unsinn nd Sinn menschlichen Lebens* (El compromiso o del sinsentido y el sentido de la vida humana); Alber, Freiburg i.Br., p.54.

<sup>8</sup> No lo que calla o aquello que (en lo que aún no) se desdice.

Pero el asunto metafísico estriba en que, al dividir tajantemente lo que puedo conocer, circunscribiéndolo a lo fenoménico, Kant se autoproscribió —como vimos— el acceso a la cosa en sí; de allí lo paradójico de una metafísica “irrenunciable e irrealizable”, o —a la vez— “imprescindible e imposible”. Pero eso no suprimía en el filósofo alemán esa, ella también irrenunciable, pulsión por lo incondicionado. Y eso lo encontró por el camino de la moral; a ella sí se le franquea aquí el acceso a lo “nouménico”. Como señala atinadamente Cruz Hernández, lo que Kant quiere o necesita, probada la imposibilidad de la metafísica, entendida esta no como una filosofía primera al decir de Aristóteles, sino como un allende la naturaleza, como leyeron los medievales, era preciso buscar una vía para acceder a esas ultimidades totalizantes.

Esto está aludiendo a lo que se llama el “teísmo moral” en Kant, o, en sus propios términos, la *razón práctica* que va a garantizar la ley moral en el corazón gracias a la buena voluntad que es lo mejor repartido que hay; a diferencia de lo que postulaba Descartes, al afirmar que “el buen sentido” es lo mejor repartido que hay. Y en ello se completan las dos primeras preguntas de las dos primeras críticas (la de la razón pura y la de la razón práctica). Habíamos señalado que la tarea filosófica para Kant, en esencia, consiste en legitimar filosófica o críticamente, un hecho de la razón, el primero, de la *razón pura*, es la ciencia físico-matemática de Newton, el segundo, de la *razón práctica*, es la ley moral que habita en el corazón del hombre. Eso queda resumido en el *dictum* kantiano de que las dos cosas que le admiran: “el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”.

El fundamento autónomo de la ética, se nos viene enseñando kantianamente, sólo puede residir en una pura voluntad autónoma. Esta tiene que fundarse, a su vez, en la universalidad de un principio ético. Se abre así, por la vía moral, el mundo nouménico. Para ello la voluntad no puede ser autónoma si está físicamente causada, luego tiene que ser libre. Somos así sujetos pensantes (conciencia teórica: *Bewusstsein*, en alemán) para el mundo natural, y sujeto libre (conciencia moral: *Gewissen*, en alemán) para el mundo moral. La libertad es, pues, el primer postulado de la moral kantiana; es como decir que es el primer artículo de su fe filosófica.

El segundo postulado que posibilita el ejercicio de la razón práctica, es la *inmortalidad* que significa la primacía del autodomínio de la voluntad libre sobre los movimientos psicológicos, hasta alcanzar el ideal de la *santidad*. Pero, completa Cruz Hernández, como entre ese ideal de lo que yo quiero ser y lo que realmente soy, existe un abismo, deberá, de algún modo, darse esa adecuación, luego necesita un tercer postulado: *Dios*. La divinidad es, pues, el ente plenamente real e ideal, absolutamente existente y bueno, en el cual desaparece la alteridad de lo fenoménico y lo nouménico.

Luego de este itinerario que realiza Cruz Hernández sobre la interpretación de Kant de Manuel García Morente, queda claramente establecido el impecable magisterio kantiano de don Manuel para la España de los años veinte y treinta. Aquí el conferencista y autor de este artículo vuelve a introducir esas lecciones filosóficas tucumanas del 37/38; y lo hace a cuento de mencionar, como dijimos ocurre en la última lección —la XXV—, en la que recurre a Ortega y su razón vital, y a Heidegger, con su ontología fundamental y la angustia existencial, para nombrar a ambos como los ontólogos de la vida que se hacen a la mar de una tercera singladura que ha dejado atrás el realismo de la primera y el idealismo de la segunda. Y en ambos alude, en una sintonía análoga, la cuestión de la muerte y de Dios; mentando la afirmación orteguiana que esta empresa filosófica ha puesto proa “hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la Divinidad”

Dicho lo cual hace mención Cruz Hernández a la “crisis espiritual” de Morente (aludiendo a lo referido de la conversión, consignada en el “hecho extraordinario”), y ello, a su juicio, habría impedido “la recta comprensión de la evolución de su pensamiento y su interpretación de Kant”. Por ello el conferencista/articulista sostiene que “la interpretación morentiana es adecuada y correcta en *todo cuanto dice*, pero no sucede lo mismo respecto de lo que omite”. Por nuestra parte, intentaremos mostrar luego, como se sugirió previamente, que las “conversiones (*metanoia*, en griego) filosóficas”, no son algo accidental a la idea de filosofía y de metafísica que abrazaba nuestro filósofo español. Eso se verá en el tránsito de la “ontología de la vida” a la “concepción cristiana de la vida”. En tal sentido evocamos lo que dijimos inicialmente sobre esta revisión de las lecciones filosóficas de Morente: “La buena fortuna de esta relectura de la filosofía morentiana, se cifra en la posibilidad de elucidar qué sentido metafísico anidaba en el decir, el callar o el desdecir de este egregio profesor de filosofía que vino de España, en la encrucijada existencial que vivía en esas horas”.

**El Hecho Extraordinario y la música como “*porta fidei*” a Cristo:** desde que acontece el paulatino primer alumbramiento del filosofar, en el “*milagroso*” tránsito griego del mito al *logos*, se fue perfilando un *experimentum crucis*: la tensión crucial entre razón y fe, entre creer y saber. Según se instale el pensar en uno de los extremos, se derivará, ya hacia el racionalismo, ya hacia el fideísmo, con todas sus variantes. Se ensayaron y siguen ensayando, vías medias, que apuestan, ya a la simbiosis ya al sincretismo entre *fides et ratio*. Ello fue configurando, al menos en el espacio de la cultura occidental, filosofías y teologías de Atenas o de Jerusalén: un “Dios de los filósofos” o un “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, al decir de Blas Pascal.

Casi toda su vida y vocación filosófica Manuel García Morente tras las huellas de Immanuel Kant, fue un “ateniense”. Y, el filósofo de la *Crítica de la Razón pura* y de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, era un filósofo protestante que filosofaba agnósticamente y, en un sentido fuerte, creía en Dios de un modo fideísta y pietista. Esa encrucijada de razón y fe se muestra, quizá paradigmáticamente, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787); donde reafirma el valor negativo de la “Crítica”, impidiendo que el uso especulativo de la razón transgreda los límites cognoscitivos de la “Experiencia (sensible)”. Pero hay otro sentido eminentemente positivo, y este es de “la más grande importancia”; y es el de una “aplicación práctica, absolutamente necesaria”, es “la Razón pura en su aplicación moral, en donde se extiende más allá de los límites de la sensibilidad”.

Detrás de esta ponderación de los límites críticos de la razón pura (o de sus derivas especulativas metafísicas) reside, como se sabe, en que lo único que se puede *conocer* es lo *fenoménico* (no lo *nouménico*, o la cosa en sí). Eso, a lo más pueden *pensarse*, no conocerse científicamente; “todo conocimiento especulativo posible de la Razón debe limitarse únicamente a los objetos de la Experiencia (dados a la intuición *sensible*). Y es preciso también que se note, añade Kant, que “aunque aquí se dice que no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí, ..., por lo menos pueden *pensarse*”<sup>9</sup>. Dado el hecho o dato de que tengo obligación moral, me es preciso, según Kant, legitimar ese “*factum*”. Y no hay moral sin la libertad; pero la libertad es de orden “*nouménico*” (no *fenoménico*).

<sup>9</sup> Kant, Immanuel; *Crítica de la razón pura I*, Prólogo a la 2ª edición (1877), Losada, Bs.As., 1976, p.137, mayúsculas en el texto. La traducción española de Losada que se usaba, en este pasaje traducía: “Me ha sido, pues, preciso suprimir el *saber* para dar lugar a la *creencia*” (Kant, I., op. cit, p.140).



Esta legitimidad o científicidad de la moral, según el autor de la crítica de la razón práctica, “no hubiera sido descubierta si la Crítica no nos hubiera mostrado ante la decidida ignorancia que tenemos de las cosas en sí, y no hubiera limitado a simples fenómenos cuanto teóricamente podemos *conocer*”<sup>10</sup>. Lo mismo que para la libertad, añade, se puede mostrar relativamente al concepto de Dios, la simplicidad de nuestra alma; mas “yo no puedo, pues, admitir Dios, la libertad y la inmortalidad para el necesario uso práctico de mi Razón, sin *negar* al mismo tiempo las inmensas pretensiones de la razón especulativa a vagorosos conocimientos. Demostrada la imposibilidad de toda extensión práctica de la Razón pura, sentencia Kant, “me ha sido, pues, preciso suprimir el *saber* para dar lugar a la *fe*” (*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*)<sup>11</sup>.

En don Manuel García Morente hay un abismo que se abre en su periplo filosófico a la sombra “ateniense” de una concepción de la fe y la religión dentro de los límites de la mera razón, “a la Kant”, que se consumaría en la “ontología de la vida” del raciovitalismo de Ortega y en la concepción de la ontología fundamental de Heidegger. Luego del hecho extraordinario su filosofar va a poner proa, calladamente, hacia la Jerusalén que inhabita en la “concepción cristiana de la vida”, donde conjuga con nuevo verbo “la razón y la fe en santo Tomás de Aquino”. Ahora adentrémonos en el propio “hecho extraordinario” y “la música como “*porta fidei*” a Cristo”.

Pedro Sainz Rodríguez, miembro de la Real Academia Española, refiriéndose a la conversión de García Morente y su concomitante decisión al día siguiente del “hecho extraordinario” de consagrarse al sacerdocio, escribió un artículo periodístico en el diario ABC, “*Morente, aula de honradez*”<sup>12</sup>. Refirió la anécdota de cuando recibió en su despacho ministerial, solicitando la reincorporación a su cátedra de Filosofía que ocupara “el conocido profesor de la Central” (hoy Complutense); “me sorprendió la claridad de sus decisiones y me quedé perplejo ante las resoluciones que había tomado —dice el académico—... Morente quería ser sacerdote y simultanear sus estudios eclesiásticos con su trabajo docente. No entendía yo aquella propuesta, como tampoco la entendió su amigo y compañero de estudios Ortega y Gasset, a quien pregunté cierto día en Lisboa: ‘¿Qué le parece la decisión de Morente?’ Y me respondió a la gallega: ‘¿Es que usted no sabía que fue siempre un epiléptico?’”

Lo que sorprende a Sainz Rodríguez al leer el “hecho extraordinario” de Morente es el contraste con otros relatos de hechos extraordinarios de la mística; en su familiaridad por la literatura de estos casi todos expresan con cierta oscuridad el fenómeno de las revelaciones divinas, debido a la utilización de metáforas o a la dificultad que encontraba el autor para narrar experiencias tan sublimes; “leyendo la narración de García Morente, he descubierto tal claridad que bien podría servir su relato de la visión de Cristo para exponer en el aula el fenómeno místico de la llamada de Dios a una conversión total”. El hecho es que, añade, Morente siempre fue inteligible en su exposición; y la misma luminosidad y precisión de pensamiento la mantiene no solo cuando traduce a Kant, Descartes, Husserl, Spengler... o colabora en la “Revista de Occidente”; luz y rigor expresivos estos que uno disfruta en cualquiera de sus escritos y conferencias. Por ello, replicando a Ortega, Sainz Rodríguez dice que le resulta difícil combinar su peculiar claridad de pensamiento y su afectividad equilibrada con el fenómeno epiléptico.

<sup>10</sup> Kant, I.; op. cit., p.139.

<sup>11</sup> Kant, I., Kants Werke; Akademie Textausgabe, Walter de Gruiter & Co, Berlin, 1968; p.19; cursivas añadidas.

<sup>12</sup> Pedro Sainz Rodríguez; “*Morente, aula de honradez*”; ABC, Madrid, 26 de diciembre de 1985.

Subrayando esto acota que no solo fue un atributo de Morente la lucidez de ideas, sino también la exquisita sensibilidad que le ayudaba a interiorizar en los valores espirituales de la persona y le proporcionaba un gozo extraordinario por la música; además de buen filósofo era un excelente organista y compositor, manifestaba sus especiales conocimientos sobre armonía y contrapunto. Y esta sensibilidad y claridad de ideas, unidas a su honradez y ejemplaridad como docente, desarrollaron en él un humanismo abierto, que fue completándose en su relación con los valores trascendentes. Por eso remata Sainz Rodríguez esta semblanza de Morente, diciendo que “su conversión fue un regalo divino para quien humanamente había hecho todo lo posible por descubrir y practicar el bien. Pienso, añade, que toda la mística tiene un camino de ascética, donde el trabajo del individuo le acerca a su dimensión personal y trascendente y que toda conversión es una consecuencia en la vida del que cuidadosamente trabaja con los talentos que Dios ha puesto en sus manos. Y como quien reconoce la procedencia de los mismos. Morente vivió la humildad y la sencillez, que le invitaron a poner las palabras del salmo 118 como lema para su primera misa cantada: ‘*Servus tuus sum ego...*’”.

Esa exquisita sensibilidad, sus destacados conocimientos de armonía y contrapunto y ese gozo extraordinario por la música de Morente son los que contextualizan apropiadamente a “la música como *porta fidei* a Cristo”; de ello trata con enjundia la tesis doctoral reciente de Oscar Valado Domínguez: “La música como *porta fidei*” en la conversión de Manuel García Morente (1886-1942)”<sup>13</sup>. Y lo primero que apunta este estudio es tratar de entender desde la clave de la fe cómo todos los acontecimientos o circunstancias de una vida como la del filósofo español no han sido en vano, sino que han trazado un camino para que pudiese experimentar el *hecho extraordinario* que Dios le tenía preparado. El suyo fue un itinerario que le llevó a abrazar la fe en 1937, de allí que dichos acontecimientos hayan de ser interpretados como *preambula fidei* y como claves del *itinerarium fidei*; y en ambos casos, sostiene el tesista, tanto en los preámbulos como en el itinerario de la fe morentiana, la música juega un papel crucial.

La primera etapa de esta biografía de fe de Morente arranca con el primer anuncio y culmina en la ausencia de Dios. De 1886 a 1912 se da ese juego de la presencia y la ausencia de Dios en su vida. Allí es su madre la que encarna el papel fundamental, de allí que la presencia-ausencia de la madre acompaña la presencia-ausencia de la fe. En contrapunto con esta iniciación en la vida de fe por el lado materno, el talante científicista y positivista de su padre le impulsó a inscribir a su hijo a estudiar en el extranjero, en el Liceo de Bayona, porque según él “no había colegios buenos en España”. Entre la piedad religiosa de su madre y el laicismo científicista de su madre condujeron a que Morente cruzara la delgada línea que le hacía deambular entre la razón y la fe. Su madre, Casiana Morente, falleció repentinamente en 1897, cuando Manuel tenía nueve años. Y, a la temprana pérdida de la madre, junto a su formación en el liceo de Bayona se debió que en esa pugna entre fe y razón, Morente opte por la razón. Valado Domínguez describe así: Manuel García Morente nace el 22 de abril de 1886 en Arjonilla, una localidad situada en el sur de España. Su madre, doña Casiana Morente, se dijo, era una mujer de acendrada piedad; su padre, don Gumeresindo García Copás era un oftalmólogo, especializado en París, de allí su filiación en una tradición liberal, con tendencias laicistas e ilustradas. Es por este contexto familiar que el primer biógrafo de García Morente, el sacerdote jesuita Mauricio de Iriarte, describía gráficamente este cuadro de familia diciendo: “... dos fuerzas se le disputan ya desde la cuna, las avanzadas ideas liberales de su padre... y las oraciones de su piadosa madre”.

<sup>13</sup> Oscar Valado Domínguez: “La música como *porta fidei* en la conversión de Manuel García Morente (1886-1942) -Una interpretación teológica a partir de la relectura teológico-musical del ‘hecho extraordinario’-”; Aracne, Ariccia, 2015.

En el hecho extraordinario Morente evoca que en esta instancia “recordé mi niñez, recordé a mi madre, a quien perdí cuando yo contaba con nueve años de edad, me representé claramente su cara, el regazo en que me recostaba, estando de rodillas para rezar con ella...”. Cuando Morente tiene su experiencia de conversión, cuando se encuentra de nuevo con el Señor y abraza la fe, lo primero que recuerda es su niñez, a su madre e inmediatamente su pérdida. Existe pues en la vida de Morente, pues, un paralelismo sutil entre presencia materna y presencia de Dios, así como entre ausencia materna y ausencia de Dios. Así todo su debate inicial entre fe y razón quedó zanjado y olvidado, prácticamente desde la muerte de su madre.

Del liceo de Bayona pasa a estudiar a París; allí recibe las influencias, por un lado del positivismo científico y de otro del espiritualismo metafísico de Bergson. Continúa sus estudios, como se dijo, bajo la impronta fuerte del neokantismo de Marburgo, en especial de Herman Cohen, lo que imprimió carácter a la madurez filosófica de Morente.

**De la ontología de la vida a la concepción cristiana de la vida. La Ontología de la vida: la cifra filosófica de lo no dicho en las *Lecciones preliminares de filosofía* de Morente:**

en 1934 Manuel García Morente dicta dieciséis conferencias en Buenos Aires; se las publicó bajo el título “De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura”. Las ocho primeras constituyen el primer ciclo —“De la metafísica de la vida”—; y la séptima trataba sobre “La vida como raíz primaria”. Allí, se podría decir, el filósofo español llega a una cima de su pensamiento previo a su conversión a Cristo. La metafísica de la vida, tal como la concibe Morente en esa hora, se plantea como una nueva filosofía de la vida que viene a superar las taras, respectivamente, del realismo y del idealismo. Y comienza la crítica acusando a “la abstracción que el idealismo comete con la vida. Trunca la vida, fundiendo en una misma realidad el pensamiento con la cosa”<sup>14</sup>. Analizando la vivencia del acto mental se advierte, dice el filósofo español, que el error fundamental del idealismo consiste en que confunde la mera mención de la cosa con la cosa misma.

Para el idealismo la realidad es lo indubitable; aquello que no puede ponerse en duda. Según esta concepción lo indubitable tiene que ser inmediato, solo lo inmediato es indubitable. De allí la filosofía idealista extrae la consecuencia de que, siendo el pensamiento lo inmediato, es el pensamiento lo indubitable, y proclama que el pensamiento es la realidad en sí. Es la vieja definición parmenídea que identifica el pensar y el ser. Este error metafísico de la inmediatez del pensamiento, sentencia Morente, pivota sobre el yerro de proclamar que el pensamiento es lo inmediato, cuando es todo lo contrario, porque la inmediatez y patencia del pensar es cuando no tengo la cosa. Ese colosal yerro metafísico cometido por el idealismo se basa en no distinguir dos modos de estar nosotros en relación con las cosas: un modo vivo, que consiste en manejarlas, vivirlas, usarlas, gozarlas o repudiarlas..., y otro modo reflexivo, secundario y posterior, que consiste en no hacer con ellas nada de todo eso, y hacer con ellas una cosa absolutamente nueva que es pensar. Pero vivir no es pensar las cosas, sino que pensar las cosas es uno de los tratos que puedo dar a las cosas; y cuando pienso las cosas es cuando la cosa desaparece para mí y surge ante mí su pensamiento, su esencia, su ser. Puestas así las cosas, continúa Morente, el idealismo y el realismo podrían reunirse en colaboración contra nosotros y plantearnos el siguiente dilema: o yo estoy en el mundo, y entonces el realismo tiene razón, o el mundo está en mí, y entonces es el idealismo el que tiene razón. Ante ese feroz dilema o tenaza nuestro filósofo español replica: “En realidad ni yo formo parte del mundo, ni el mundo forma parte de mí, sino que yo y el mundo formamos ambos partes de mi vida.

<sup>14</sup> García Morente, M. *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 de Madrid, Madrid, 1995, 7ma conferencia, p.61.

Mi vida es el ámbito primario en donde estamos simultáneamente coexistiendo yo y el mundo... Por lo tanto, la relación entre el mundo y el yo no es relación de inclusión... No es inclusiva sino de coexistencia. Yo y el mundo, yo con el mundo, ambos separados, pero al mismo tiempo en relación. Estamos en la vida. La noción de la vida, mi vida, es la que realmente comprende tanto al mundo como al yo. Así la superación del idealismo es al mismo tiempo superación del realismo. Ambas doctrinas son una abstracción, un recorte arbitrario hecho en la verdadera y auténtica vivencia nuestra, [...] la vida es la coexistencia mía con las cosas; yo existo, y existir significa habérmelas con cosas, tener trato con cosas”<sup>15</sup>.

Así considerada la vida, argumenta Morente, nuestra vida nos es encomendada al quehacer de nuestro vivir singular y biográfico; y para hacerlo vivir es preferir, porque toda resolución que tomamos en el oficio de vivir consiste en preferir un hacer a otro. Prolongando esta consideración descubrimos que la vida del hombre consiste en hacer tiempo; y si la vida es tiempo, si es el tiempo que hacemos haciendo algo, entonces se caracteriza esta vida del hombre como biográfica; distinguiéndose de la de naturaleza biológica. Y hay que oponer, dice Morente tras las huellas de Ortega y Gasset, lo biológico a lo biográfico. La vida biológica ya está hecha; mas la vida biográfica es la que hacemos nosotros mismos; es la historia de nuestra propia vida. La vida biológica es para la biográfica una cosa, mientras que la biográfica es un yo que hace cosas con las cosas.

Y la vida, además de todo esto, es absolutamente intransferible. Nadie puede tomar por mí una resolución, afirma Morente, ni yo la puedo tomar por nadie. Por lo tanto, sentencia de un modo radical el filósofo español, las vidas son intransferibles, imposible de intercambiar; son absolutas; por ello el hombre es el ser absolutamente solitario; con lo cual se corta de cuajo la constitución ético metafísica de mi subjetividad por la responsabilidad infinita para con el otro — ser guardián de mi hermano — como expresión del imperado amor al prójimo.

Pero, al margen de ello, otra nota caracterizadora del vivir es la inquietud, dice Morente, y esta angustia radical resulta absolutamente imposible de aquietar; y eso es lo que nos sobrecoge de la angustia de vivir; y necesitamos salvarnos de esa inquietud. Y es el espectáculo trágico de la nada el que llamamos angustia cósmica, la angustia de vivir. Y vivir es antes que pensar; y pensar es, precisamente, la operación que vamos a realizar para salvarnos de la nada. Para salvarnos pensamos, y, al pensar, ponemos el ser en las cosas. Al hacerlo sacamos las cosas de la nada. Esto es el indicio del profundo motivo y la profunda intuición de nuestro filósofo español, Ortega y Gasset, que sustituye el viejo y tradicional adjetivo que lleva el idealismo al llamar a la razón “pura”, proponiendo llamarla “razón vital”, dice Morente. La metafísica de la razón vital supera el error óptico del idealismo, que identifica el ser con el pensar. Al hacerlo muestra cómo no todo ser es ser pensado, sino que hay, antes de ser pensado, el vivir. En ello se cifra el meollo de una metafísica de la vida, conjurando en el vivir la superación de los errores del idealismo y del realismo; pero para hacerlo paga el precio de poner en el quicio de la vida la inquietud, que es la angustia de vivir, en la angustia cósmica de un hombre que es un ser absolutamente solitario.

La última lección filosófica impartida en Tucumán versó sobre la *Ontología de la vida*; aunque nombró al racionvitalismo orteguiano y a la angustia existencial heideggeriana, la mente y el corazón del filósofo Morente se situaba en las antípodas; su mente y su corazón estaban radicalmente renovados por su conversión a Cristo.

---

<sup>15</sup> García Morente, M. Op. cit., pp.62s.

En razón de esa conversión, la “ontología de la vida” que corona las lecciones filosóficas tucumanas es más elocuente por lo que no dice que por lo que dice. Venimos tratando de defender que las *Lecciones preliminares de filosofía* de Manuel García Morente es la obra magistral del enmascaramiento de un metafísico cristiano en la UNT, que expone y explica una tesis de la ontología vital como si fuera un agnóstico o un neopagano. Y lo sorprendente es que discípulos suyos que estudiaron el tema incurran, a mi parecer, en ese equívoco y malentendido. Es el caso, por ejemplo, de Ángel González Álvarez y su “Morente y su ontología de la vida”, que forma parte del homenaje al centenario del natalicio de Morente<sup>16</sup>.

La tesis que quiere defender aquí el discípulo de Morente es que este “mi maestro... Fue el expositor español más perfecto de la filosofía europea de su tiempo”; y se propone demostrarlo con la sola apelación a la lección XXV de las *Lecciones preliminares de filosofía*. Arranca su análisis del punto análogo al ya visto en las conferencias de la “metafísica de la vida” de 1934: la contraposición de las cosas y el yo, perteneciente a las viejas posiciones del problema metafísico en el realismo o en el idealismo. Pero, ese estar el yo con las cosas en el mundo constituyendo la existencia humana, es precisamente la raíz tanto de la solución realista como idealista. Para superar ese yerro común hay que apelar a un nuevo objeto metafísico que podemos llamar “vida” o “existencia”, el cual ocupa en la ontología un plano más profundo que cualquiera de las tres esferas objetivas que quedaron dibujadas o descritas en lecciones previas: las cosas reales, los objetos y los valores, de ellos se trata, están en la vida, pero la vida misma no está en ninguna parte. Se puede decir aquí, concluye González Álvarez, que el ente de las cosas reales, el ente de los objetos ideales y el ente de los valores son entes relativos a la vida, están en la vida, en cambio esta es un ente absoluto. Por ello 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.

Y esta vida, ente independiente y absoluto, nos es y no nos es dada. Nadie se da la vida a sí mismo, como es obvio. La vida siempre nos es dada. Pero la vida que nos ha sido dada la tenemos que hacer nosotros. La vida que nos ha sido dada, está sin embargo por hacer. En este sentido, decimos en castellano que la vida es un “quehacer”. Y esto nos emplaza en una flagrante contradicción que Morente formula diciendo: la vida nos es dada y a pesar de sernos dada no nos es dada, puesto que tenemos que hacérsola, y hacérsola es precisamente vivir.

La vida es además anticipación de 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, el presente es un “sido” del futuro, un futuro sido. Esto nos hace ver la vida como tiempo. La vida, como una carrera, algo que corre en busca de sí misma. El tiempo es, pues, la esencia de la vida. El ser parmenídico, paradigma del idealismo y del esencialismo, es el ser sin tiempo. Y es así que la carrera de la vida en pos de sí misma es una ocupación que se convierte en preocupación. En la vida nada nos es indiferente, y esta no-indiferencia se manifiesta en la angustia como carácter propio de la vida. Aquí González Álvarez está indicando cómo la humildad de Morente está mentando expresamente a las ontologías de las vidas señeras del siglo XX, la de Ortega y Gasset y la de Heidegger. Pero allí, a su vez, remite conclusivamente a dos problemas: el de la muerte y el de Dios.

---

<sup>16</sup> González Álvarez, Ángel, “Morente y su ontología de la vida”; Cuadernos de Pensamiento 2; Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, pp. 11-16.

Lo primero que hay que decir, es que la muerte está en la vida; 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. Más grave aún es el problema de Dios, mentados tácita o explícitamente por Heidegger y por Ortega, el primero cifrando en 1929 la pregunta metafísica fundamental en la cuestión de por qué hay ente y no más bien nada; el segundo, cuatro años antes, publicando un artículo sobre “Dios a la vista”, como cuando los navegantes desde la proa anuncian “tierra a la vista”, Morente invita a relacionar ambas cuestiones del alemán y del español para indicar que asistimos al resurgimiento en la metafísica actual de la vieja pregunta sobre Dios.

Morente se siente optimista, afirmando que ahora entramos en la tercera navegación de la filosofía. La primera empezó con Parménides y terminó con la plenitud magnífica de Tomás de Aquino: es la metafísica del realismo. La segunda navegación filosófica comienza en 1637 con la publicación del *Discurso del método* de Descartes, y en tres siglos descubre los magníficos continentes del idealismo. Pero ahora, concluye González Álvarez, ni el realismo ni el idealismo pueden dar respuesta satisfactoria a los problemas de la filosofía. Lo que subrayan el realismo y el idealismo son fragmentos de las cosas que están en la vida. Y lo que hay que acometer no es una metafísica apoyada en los fragmentos de un edificio, sino en la plenitud de su base que Morente pone (pondría) en la vida misma. Pero la vida de estas ontologías de Ortega y Heidegger solo son la máscara de la metafísica cristiana de Morente: la de su concepción cristiana de la vida.

**Concepción cristiana de la vida según Morente:** en el relato del “hecho extraordinario” Morente desliza esa cifra filosófica de lo no dicho en dichas lecciones cuando narra que luego de las angustias y las zozobras para juntarse con su familia, el 9 de junio de 1937 experimenta “la alegría inmensa de abrazar a mis hijas y nietos” y pone proa a su destino filosófico argentino: “el 20 de junio embarcamos en Marsella. El 10 de julio llegamos a Buenos Aires. El 17 a Tucumán. Y empecé inmediatamente mis conferencias y clases. Las empecé, y por dentro estaba yo literalmente aterrado. La prueba a que a mi incipiente fe y a mi problemática perseverancia se imponía era rudísima... tenía que explicar dos cátedras: una de Filosofía general y otra de Psicología, ¡Qué de peligros, qué de asechanzas, qué de facilidades para deslizarme de nuevo hacia los viejos cauces que tan dramáticamente había abandonado!”<sup>17</sup>

Morente relata en el “hecho extraordinario” cómo a comienzos de 1937, en su destierro parisino, al repasar en la memoria “todo el curso de mi vida, veía lo infundada que era la especie de satisfacción modorrosa en que sobre mí mismo había estado viviendo, percibía dolorosamente la incurable inquietud e inestabilidad espiritual en que de día en día iba creciendo mi desasosiego”. Sentía su alma embargada por “la humillación, la angustia y la congoja”, y le asaltaban escrúpulos morales por su cobardía de haber huido a París dejando a los suyos en la convulsionada España. A mediados de marzo, relata, “recibo un cablegrama de Buenos Aires, firmado por mi antiguo amigo el profesor Alberini, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en que me ofrece la cátedra de Filosofía en la Universidad de Tucumán (Argentina). Respuesta pagada. Medité cinco minutos y contesté aceptando, pero condicionando mi ida a la Argentina a la salida de mis hijas y nietos de España para que me acompañasen”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> García Morente, M. *Ideas para una filosofía de la historia de España*. Rialp, Madrid, 1957; p.114.

<sup>18</sup> García Morente, M. *Ibidem*, pp.73 s., cursivas añadidas.

Poco después se fue haciendo la luz en esa noche oscura de su vida; de un modo inesperado se abría la posibilidad de “sacar a mi familia para llevármela conmigo a América”; “yo me quedaba pasmado, dice Morente. El conjunto de lo que me estaba sucediendo tenía caracteres verdaderamente extraños e incomprensibles. Alrededor de mí, o mejor dicho, sobre mí e independientemente de mí, se iba tejiendo, sin la más mínima intervención de mi parte, toda mi vida... nada de eso —recibir ingresos por traducir un diccionario, el ofrecimiento de la cátedra argentina, la sorpresiva resolución del traslado de su familia desde España a Francia— nada de eso había sido ni buscado, ni procurado, ni siquiera sospechado por mí. Yo permanecía pasivo por completo ignorante de todo lo que me sucedía. Dijérase que algún poder incógnito, dueño absoluto del acontecer humano, arreglaba sin mí todo lo mío... caíanme como llovidos del cielo precisamente los acontecimientos que menos podía imaginar y en que mi personal iniciativa no tenía la menor parte. Tuve profunda y punzante la sensación de ser una miserable briznilla de paja empujada por un huracán omnipotente”<sup>19</sup>.

Lo notable en este contexto existencial, de connotación decisiva para valorar la metafísica u ontología de la vida morentiana en este trance, es cuando declara que entonces, para dar cuenta de todo ello, “por tercera vez la idea de la Providencia se clavó en mi mente. Por tercera vez la rechacé con terquedad y soberbia... Era demasiado evidente que yo, por mí mismo, no podía nada, y que todo lo bueno y lo malo que me estaba sucediendo tenía su origen y propulsión en otro poder bien distinto y harto superior. Con todo refugiábame en la idea cósmica del determinismo universal”<sup>20</sup>. Esa confesión morentiana de rechazar demencialmente (el término es de Morente) la Providencia y abrazar “la idea cósmica del determinismo universal” bastaría para iluminar una “metafísica de la vida” (en 1934) que sigue adherida a una visión profana, mundana y agnóstica; la “ontología de la vida” (1937/1938) de las lecciones filosóficas tucumanas, en cambio, están mentando las ontologías de la vida de Ortega y Gasset y de Heidegger, como la tercera y última singladura del filosofar, superando el realismo y el idealismo, pero Morente ya no considera que estas sean verdaderas, porque su última filosofía, como veremos, abraza y da testimonio cristiano de la “concepción cristiana de vida”.

Sigamos pues aquí sus reflexiones sobre su propia vida, en la mejor tradición socrática, para quien una vida sin reflexión es una vida absurda. Puesto a hacer “un repaso general de todo lo que había sucedido desde que comenzó la guerra y de lo más importante en que había meditado desde entonces”, Morente dice que “el resultado evidente de esta reflexión fue: desde que empezó la guerra yo no había intervenido ni poco ni mucho en mi propia vida... Mi vida, los hechos de mi vida, se habían hecho sin mí intervención. En cierto sentido cabía decir que yo los había presenciado, pero de ningún modo causado. ¿Quién, pues, o qué o cual era la causa de esa vida que, siendo la mía, no era mía?... Había aquí 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”. La única solución a esa antinomia que encontraba el filósofo español era que “algo o alguien distinto de mí hace mi vida y me la entrega... Solo así cabía deshacer la contradicción u oposición entre esa vida no mía porque otro la hizo, y, sin embargo, mía porque yo sólo la vivo. Pero, llegado a esta conclusión, se me plantearon dos nuevos problemas: Primero. ¿Quién es ese algo, distinto de mí, que hace mi vida en mí y me la regala?

<sup>19</sup> *Ibíd*em, pp.77 s., cursivas en el texto.

<sup>20</sup> *Ibíd*em, pp. 78, cursivas en el texto.

Segundo ¿Y si yo no aceptara el regalo? ¿Y si yo no quisiera recibir como mía esa vida que yo no he hecho? ¿Es acto propiamente mío, acto libre, o necesidad metafísica? Ante la gravedad de estos dos problemas me quedé perplejo y como desconcertado”<sup>21</sup>, dice Morente con su honradez a carta cabal. Pensando no solo en mi vida en particular, sino en la vida humana en general, continúa el filósofo español, siempre me ha repugnado un poco la actitud del egoísmo o del solipsismo. Y la verdad, aun la individual, dice, es siempre por uno de sus lados verdad objetiva y general, y si se pierde esto hay gran probabilidad de fallar en las determinaciones individuales y personales; así que resolvió “establecer una especie de investigación metódica sobre los dos problemas que acababa de plantearme. Y ordenadamente empecé por el primero: ¿Quién es ese algo distinto de mí que hace mi vida en mí y me la regala? Claro está que en seguida se me apareció en la mente la idea de Dios”; pero rápidamente, de nuevo, le sobrevino “la sonrisa irónica de la soberbia intelectual” para descartarla.

En esa instancia “sucedió una cosa estupenda, incomprensible para mí, a no ser por evidente auxilio de la gracia; y fue que, sin darme yo plena cuenta al principio, comencé a pensar con método estrictamente inverso del que generalmente solía emplear en estos temas... Pues bien, he aquí lo extraordinario de lo que me aconteció: que toda la carga sentimental, durante la discusión interna (que sostenía Morente consigo mismo), fue a posarse, no sobre la tesis antiprovidencialista (como era sólito en el filósofo “ateniense” y agnóstico), que tomé por punto de partida, sino sobre las objeciones providencialistas que hube de oponerle en el movimiento dialéctico. Por inercia del método filosófico que practicó durante toda su vida de filósofo “ateniense”, inició su discusión íntima “formulando como punto de partida la tesis del determinismo natural por causas y efectos, o sea, por causas eficientes; pero en seguida advertí — y eso es lo estupendo y extraordinario — que mi corazón no estaba con la tesis, sino con las objeciones, y que las ‘puerilidades’ eran de mi agrado más que las supuestas sapiencias de un estricto determinismo causal... Una objeción, sobre todo, me inundó de gozo: la de que esta vida mía, que yo no hago, sino que recibo, se compone de hechos plenos de sentido... Baste decir que, al llegar la noche, había sufrido una pequeña crisis en mi dispositivo intelectual. Por una parte, la idea de una Providencia divina, que hace nuestra vida y nos la da y atribuye, estaba ya profundamente grabada en mi espíritu. Por otra parte, no podía concebir esa Providencia sino como supremamente inteligente, supremamente activa, fuente de vida, de mi vida, y de toda vida, es decir de todo complejo o sistema de hechos plenos de sentido”<sup>22</sup>.

El momento decisivo en la narración del “hecho extraordinario” se da en el punto de inflexión en que Morente transita desde la mañana del 29 de abril en que había reflexionado sobre lo que le venía preocupando intelectualmente. Y poco a poco, dice, “me fui afianzando en la idea providencialista y llegué a formulármela de modo claro y explícito. Pero todavía mi pensamiento y mi imaginación caminaban por vías puramente abstractas y metafísicas. Pensaba en Dios; pero siempre en el Dios del deísmo, en el Dios de la pura filosofía, en ese Dios intelectual en el que se piensa, pero al que no se reza. Dios humano, trascendente, inaccesible, puro ser lejanísimo, puro término de la mirada intelectual”<sup>23</sup>. A ese Dios metafísico le puedo impugnar porque es un Dios que se complace en jugar conmigo. Y si ese Dios es el que hace los hechos de la vida y los da y atribuye y regala al hombre, yo puedo en cambio rechazar el obsequio.

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pp. 84 s.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 87 s., cursivas en el texto

<sup>23</sup> *Ibíd.*, pp. 91 s., cursivas en el texto.



No me someto al destino que Dios quiere darme; no quiero nada con Dios, con ese Dios inflexible, cruel, despiadado. En ese desgarró existencial Morente refiere que le sobrevino una especie de furia, una como tempestad de ira que alborotó su alma; la rabia de la impotencia disconforme; de la libertad ineficaz. Y la única cosa que le pareció que podía hacer para mostrar su oposición a esa Providencia, que se le antojaba inaccesible y hostil, era quitarse la vida; así contempla el estoico el suicidio, como el acto de suprema libertad humana. Pero pronto nuestro filósofo se dio cuenta de que un acto así, a nada conducía, nada resolvía y que todavía menos podía resolver el problema teórico, metafísico, en que estaba intentando orientarse.

Y allí narra Morente la experiencia de escuchar la música francesa que irradia ese trance: el final de una sinfonía de César Franck, luego, al piano, la *Pavane pour une infante défunte*, de Ravel; luego, en orquesta, un trozo de Berlioz intitolado *L'enfance de Jésus*, lo cual significó la "*Porta Fidei*" a Cristo. En ese momento le sobrevinieron ciertas visiones crísticas que lo sumieron en un "estado de deliciosa paz en que esa música me había sumergido". Por la mente de Morente desfilaban imágenes de la infancia de la niñez de Nuestro Señor Jesucristo; le veía caminando de la mano de la Santísima Virgen; seguía representándose en otros episodios como el del perdón que concede a la mujer adúltera; las santas mujeres al pie de la Cruz; el Cristo hombre, clavado en la Cruz... Nuestro Señor Crucificado. Y los brazos de Cristo crecían, crecía y parecían abrazar a toda aquella humanidad doliente y cubrirla con la inmensidad de su amor...<sup>24</sup>

No me cabe la menor duda, sostiene Morente allí, de que esta especie de visión no fue sino producto de la fantasía excitada por la dulce y penetrante música de Berlioz. Pero tuvo un efecto fulminante en mi alma. "Ese es Dios, ese es el verdadero Dios, Dios vivo; esa es la Providencia viva. Ese es Dios, que entiende a los hombres, que vive con los hombres, que sufre con ellos que los consuela, que les da aliento y les trae la salvación. Si Dios no hubiera venido al mundo, si Dios no se hubiera hecho carne de hombre en el mundo, el hombre no tendría salvación, porque entre Dios y el hombre habría siempre una distancia infinita que jamás podría el hombre franquear"<sup>25</sup>. Allí se juega la concepción cristiana de la vida: "*Caro cardo salutis*"; la carne es el quicio de la salvación.

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pp. 94 s.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pp. 96.