

ACADÉMICOS VISTOS POR ACADÉMICOS 26 JURISTAS Y FILÓSOFOS

MANUEL GARCÍA MORENTE

*(1886-1942)*

Alfonso López Quintás



Retrato al óleo de Manuel García Morente por Enrique Segura sobre una fotografía. Galería de Decanos de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. 

## I. INTRODUCCIÓN

**L**A formación de García Morente fue, en principio, francesa y alemana, y, más tarde, española, debido, sobre todo, al magisterio de Ortega y Gasset. Los estudios de bachillerato los realizó en el Liceo de Bayona y los de universidad en la Sorbona de París, donde pudo asistir a cursos de Bergson, Boutroux y Lévy-Bruhl. El ambiente laicista de los círculos intelectuales franceses alejó a Morente de las creencias religiosas. Se licenció en Filosofía el año 1906.

Tras un año de docencia en la Institución Libre de Enseñanza, dirigida por Giner de los Ríos, amplía estudios en las universidades de Leipzig, Munich y Marburgo. En esta última, establece una relación de amistad con Ortega y Gasset que será extraordinariamente fecunda para la cultura española, y se inicia en la filosofía neokantiana bajo la dirección de Cohen, Natorp y Cassirer.

En 1911 se doctora en la Universidad Central de Madrid con una tesis sobre la *Estética de Kant*, y seguidamente es nombrado catedrático de Ética de la misma universidad. Contaba 26 años de edad<sup>1</sup>. Esta fecha marca el comienzo de una intensa labor intelectual, orientada hacia tres vertientes: traducción de obras filosóficas, docencia universitaria, producción filosófica. A estas tres formas de actividad se agregarán dos más: en 1931, la actividad directiva, al ser nombrado Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, y, en 1932, la académica, tras su ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Su discurso de ingreso se tituló *Ensayos sobre el progreso*, que analizaremos posteriormente.

En el verano de 1934, dicta en Buenos Aires un “Breve curso de introducción a la metafísica”, en el que diseña su *Ontología de la vida* y su *Filosofía de la cultura*, ambas netamente inspiradas en el *método fenomenológico* y en la filosofía orteguiana de la *razón vital*. Este curso acaba de ser publicado bajo el título: *De la filosofía de la vida a una filosofía general de la cultura*<sup>2</sup>.

En 1936 se ve forzado a exiliarse a París en condiciones muy menesterosas en todos los órdenes. En la noche del 29 al 30 de Abril de 1937 vive un “hecho extraordinario” de orden espi-



ritual, y retorna a la vida de fe<sup>3</sup>. Tras una estancia como docente en Tucumán (Argentina), en 1939 se retiró al monasterio mercedario de Poyo (Pontevedra), para cursar luego estudios teológicos en el Seminario diocesano de Madrid y ordenarse sacerdote en 1940.

A partir de entonces reanudó su labor docente en la Universidad de Madrid y su actividad como publicista y conferenciante. Falleció en Madrid en 1942.



De niño, tocando el violín  
en compañía de sus  
dos hermanas con uniforme  
del Colegio Nôtre Dame  
(Biarritz).

## II. PRINCIPALES TEMAS DE ESTUDIO

**M**ORENTE consagró atención a cuestiones de Historia de la Filosofía (Kant, Bergson, Ortega...), Pedagogía, cultura, vida espiritual y Filosofía. De las cuestiones filosóficas destacaré cuatro: la intuición, los diversos modos de realidad, el análisis ontológico de la fe y la idea de progreso.

### LA INTUICIÓN<sup>4</sup>

Según Morente, la intuición se presenta en la historia del pensamiento filosófico moderno como el método fundamental. La intuición “consiste en un acto único del espíritu que de pronto, súbitamente, se lanza sobre el objeto, lo aprehende, lo fija, lo determina por una sola visión del alma”<sup>5</sup>. La intuición es un modo de visión *directa e inmediata*<sup>6</sup>. Existe, en primer lugar, la intuición *sensible*, comunicación inmediata y directa del sujeto con el objeto. “Con una sola mirada percibimos un objeto... Con un solo acto hemos llegado a tener, a captar ese objeto”. Se da, asimismo, un género de “intuición espiritual” que capacita al hombre para percibir *con una sola visión del espíritu* y una evidencia inmediata, directa y no menesterosa de demostración, objetos-de-conocimiento metasensibles, tales como, por ejemplo, el principio de contradicción o la relación que media entre dos colores o magnitudes.

Además de esta intuición *formal* -dirigida a meras formalidades, o relaciones entre entidades-, hay la *intuición real*, que penetra directamente en el fondo mismo de las cosas, en su esencia, existencia y consistencia. Esta intuición se divide en tres clases: *intelectual, emotiva y volitiva*, correspondientes al posible predominio que puedan alcanzar en la actividad del filósofo el *entendimiento*, el *sentimiento* y la *voluntad*, respectivamente. 1) “La intuición intelectual es un esfuerzo por captar directamente, mediante un acto directo del espíritu, la esencia, o sea, lo que el objeto es”<sup>7</sup>. 2) “El correlato a que se refiere en intencionalidad la intuición emotiva no es ya lo que el objeto es, sino el valor del objeto, lo que el objeto vale”.



3) “La existencia del ser se descubre al hombre mediante un tipo de intuición predominantemente volitiva”<sup>8</sup>.

En el uso que hacen los filósofos contemporáneos (entendiendo este vocablo con cierta amplitud) del método intuitivo, García Morente distingue tres modalidades: 1ª, la *intuición bergsoniana* por inmersión en la realidad profunda, creadoramente móvil, de las cosas, que no puede ser descrita a través de definiciones, sino sugerida mediante el poder sugestivo de las metáforas; 2ª, la *intuición volitiva diltbeyana*, que en la vivencia inmediata de la resistencia que ofrecen las cosas cobra conciencia evidente de su existencia; 3ª, la *intuición fenomenológica de Husserl*, que en cada representación prescinde de su singularidad, de su carácter psicológico particular, “poniendo entre paréntesis” la existencia singular de la cosa objeto de representación con el fin de buscar en ésta lo que encierra de *esencial*.

El autor reconoce el valor de cada uno de estas orientaciones metodológicas en los planos a ellas adecuados y respecto a los objetos-de-conocimiento que les atañen. Cuando un objeto de conocimiento está sometido a las “categorías del ser estático” (como sucede, a su juicio, en “las capas de ser que se hallan dominadas por la construcción intelectual de las ciencias matemáticas, físicas, de las ciencias biológicas, de las ciencias jurídicas y sociales”), lo “filosóficamente importante es la descripción de las esencias”, tarea cuyo instrumento más apropiado es la intuición fenomenológica de Husserl. En cambio, cuando nos situamos en un estadio preintelectual y el objeto que nos proponemos captar es “esa vivencia del hombre antes de que el hombre haya resuelto creer que hay cosas, entonces tendremos que descubrir esa vivencia del hombre, anterior a la creencia en la existencia de las cosas, como un puro y simple vivir, pero un vivir que siente obstáculos, que tropieza con resistencias, con dificultades, y justamente al tropezar con resistencias y dificultades da a esas resistencias el valor de existencias, y, habiéndolas convertido en existencias, les confiere el ser, y, una vez que les ha conferido el ser, ya son esencias a las cuales se puede aplicar la intuición intelectual”<sup>9</sup>. He aquí en juego la *intuición volitiva*. Para la captación de los valores debe entrar en juego la *intuición emotiva*.

## LOS DIVERSOS MODOS DE REALIDAD

García Morente destaca con alborozo la vuelta a la Filosofía, tras el “mal trance” del positivismo, a los temas eternos: metafísica, ontología, gnoseología, teoría del conocimiento, lógica, ética, etc. Para alcanzar la meta que se propone en sus estudios ontológicos –consistente no tanto en dar solución a los problemas cuanto en “agudizar la percepción, la intuición de los problemas filosóficos”, ya que “la filosofía no apetece menos que las soluciones el dulce placer del arduo camino que a ellas conduce”<sup>10</sup> –exige del pensador una actitud de *ingenuidad*, o espíritu de apertura, libre de los esclerosamientos producidos por los prejuicios intelectuales, *rigurosidad* en la marcha reflexiva del pensamiento, y *paciencia*, o serena adecuación al ritmo filosófico que evite la precipitación y las pretensiones desmedidas.

Para adentrarnos en el corazón mismo de la Ontología se ofrecen –a juicio del autor– dos métodos:





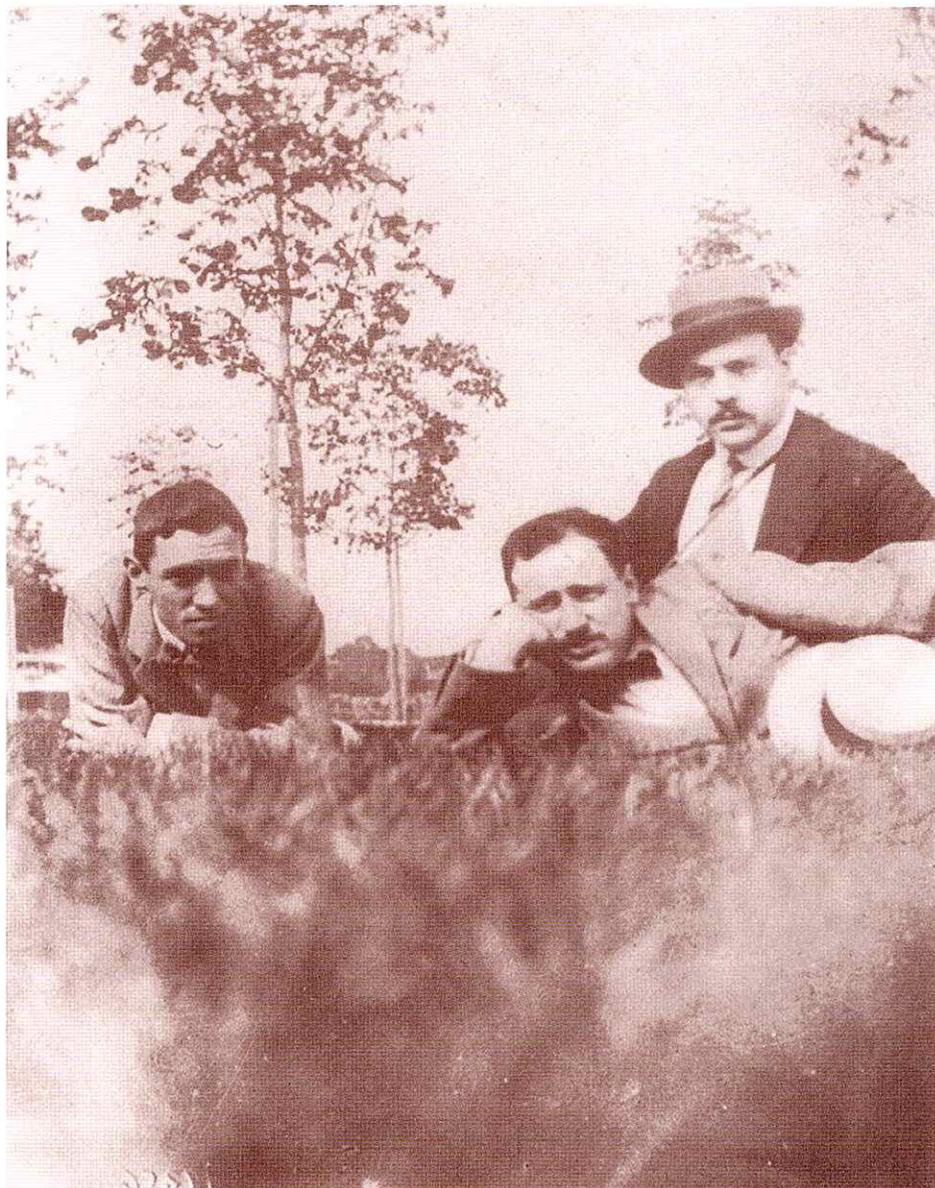
Los alumnos del grupo escolar del Liceo de Bayona (Manuel García Morente es el primero de la segunda fila de derecha a izquierda).

1) *El análisis dialéctico de la noción misma de ser.* “Nosotros podríamos tomar la noción de ser, dirigir a ella nuestra atención e ir separando, por análisis dialéctico, las distintas significaciones de la noción para compararlas intuitivamente con el conjunto de la realidad y ver hasta qué punto, cómo y en qué sentido cada una de las distintas significaciones de la noción de ser tiene derecho legítimo y está llena de algún sentido y no es simplemente una palabra”<sup>11</sup>.

2) *La inserción existencial-reflexiva en el ámbito concreto del ser.* “Consistirá este método en arrancar y partir de nuestra vida actual, de nuestra realidad como seres vivientes, de nosotros mismos tal como estamos rodeados de cosas, viviendo en el mundo”<sup>12</sup>.

Al primer método atribuye Morente ventajas didácticas y de abstracción escolástica. El segundo -que adscribe a Heidegger- le atrae más por sus “ventajas existenciales”, por situarnos “de un modo más dramático y más viviente en contacto directo con los problemas conforme ellos mismos vayan surgiendo a nuestro paso”.

El autor considera, pues, la *propia vida* como punto de partida de la Ontología. Nuestra vida, la de cada cual, consiste en estar en el mundo, es decir, en tener a mano una porción de objetos, de cosas, de seres que están ahí, en nuestra vida y para nuestra vida y tratar con ellos. Pero este trato tiene múltiples vertientes, una de las cuales es el *pensamiento*. Pero no ciertamente la primera y fundamental, porque “pensar es algo que en el curso de nuestra vida se nos impone”. Muy en la línea de Ortega, Morente puntualiza: “Las cosas son para nosotros amables u odiables; nos dan facilidades o nos oponen resistencia. Y cuando las cosas oponen resistencia a nuestra



Viaje a Alemania  
en 1912 en compañía  
de Ramón Pérez de Ayala  
y José Larruela.

vida, en seguida buscamos rodeos para vencer resistencias, y uno de esos rodeos para vencer las resistencias de una cosa consiste en ponernos un momento a pensar: ¿qué es esto”<sup>13</sup>.

Mediante la reflexión descubro que en el ámbito de mi vida se dan “tres esferas de objetos”: *cosas, objetos ideales y valores*, y, envolviendo a las tres, una realidad que no es una cosa, ni un objeto ideal ni un valor: *mi propia vida*. Frente a toda pretensión de “plantear el problema ontológico alternativamente sobre el yo y sobre las cosas” –lo que conduce a la disputa secular entre Idealismo y Realismo, a cuya superación tanta importancia concede Morente–, subraya éste la tesis orteguiana de la *constitutiva vinculación del yo y las cosas*. “La vida es estar en el mundo, y tan necesaria y esencial es para el ser de la vida la existencia de las cosas como la existencia del yo”<sup>14</sup>. “... La superación del eterno encuentro y choque entre la solución realista y la solución idealista del

problema metafísico está en que ambas realidades (la realidad del yo y la realidad de las cosas) no son más que aspectos, cada uno de ellos parcial, de una realidad, de una entidad más profunda, que las comprende a ambas, y que es la existencia total, o sea, la vida, mi vida”<sup>15</sup>.

Según Morente, la vida ocupa un lugar ontológico más profundo que las tres esferas ontológicas restantes (cosas reales, objetos ideales, valores), por cuanto éstas “están en” la vida, mientras la vida no está, rigurosamente hablando, en ninguna parte, sino que constituye un ente *independiente*, vale decir, absoluto y auténtico. Si las demás formas de existencia se hallan subordinadas en cierto modo a la vida, se deduce, en respuesta al interrogante metafísico fundamental, que *lo que propiamente existe es la vida*.

Esta privilegiada situación de la vida en el concierto de los seres hace indispensable una “metafísica de la existencia o de la vida”, cuya elaboración reclama, a su vez, una *forma nueva y específica de lógica*, ya que “los conceptos de que tradicionalmente viene haciendo uso la filosofía para definir el ente son conceptos que se derivan, que se extraen de la contemplación de los entes inauténticos, de los entes derivados, de esos entes que están “en” el otro ente absoluto, en la existencia, que es la vida”<sup>16</sup>. Según Morente, esta idea de la necesidad urgente de una “lógica vital” fue defendida por Ortega y Gasset diez años antes que por Heidegger<sup>17</sup>.

La tarea de la Ontología radica en descubrir y definir lo mejor posible las estructuras ónticas de cada uno de los cuatro grupos de objetos antedichos –cosas, objetos ideales, valores, vida–. Al responder a la azorante pregunta ¿qué es la vida?, la Ontología gana el nivel rigurosamente metafísico, “pues, al llegar a la vida como algo previo, más profundo que la división entre sujeto y objeto, entre yo y cosas, tocamos ya el fundamento más hondo de toda realidad”. “Y en las problemáticas, en los problematismos de la vida, de la estructura misma de la vida y de sus condiciones ónticas estará la solución que podemos dar a los eternos problemas de la Metafísica; ahí es donde podremos encontrar la respuesta al gran problema: ¿qué es lo que de verdad existe? Y al mismo tiempo ahí también se nos planteará el último gran problema de la Ontología, que es el de la unidad que se cierne sobre esas cuatro formas de objetividad: la de las cosas, la de los objetos ideales, la de los valores y la de la vida misma”<sup>18</sup>.

## ANÁLISIS ONTOLÓGICO DE LA FE

Morente considera como una aportación capital al pensamiento filosófico la teoría de la *intencionalidad* propuesta por F. Brentano. “Una cosa es el pensamiento y otra lo pensado por el pensamiento (...). Todo pensamiento es pensamiento de algo (...), y ese *algo* pensado, sentido o querido no puede confundirse ni identificarse con el acto subjetivo de pensarlo, sentirlo o quererlo. Ese algo es el objeto intencional del fenómeno psíquico o, por mejor decir, del acto”<sup>19</sup>.

Desde esta posición realista, muy alejada del “vago y desconcertante ‘subjetivismo’ que amorosamente cultivaron, como nido de bienhalladas confusiones, muchos filósofos modernos”<sup>20</sup>, aborda el autor el análisis de la fe. Después de estudiar los diferentes grados de fuerza con que la declaración de una persona impulsa la voluntad de otra a verificar el acto de fe, y de clasificar los actos de fe según la clase de autoridad de que goza la persona declarante y según las moda-



lidades de la “ausencia” peculiar que caracteriza a los objetos inevidentes, saca la conclusión de que “solo los actos de fe religiosa son actos plenos y auténticos de fe”<sup>21</sup>, por cuanto se refiere a objetos absolutamente ausentes y se fundan en la autoridad absoluta de Dios.

Estas precisiones permiten al autor dar razón de los ataques infringidos por la Filosofía moderna al acto de fe, al que considera indigno del hombre. Adviértase que todo acto de fe propiamente tal implica tres requisitos indispensables: 1) la existencia de una persona declarante (Dios); 2) la existencia de una declaración (la Revelación); 3) la revelación en esta declaración de la existencia de una entidad absolutamente ausente del área intelectual humana (el Dogma). La admisión de estos requisitos se cruza en perpendicular con la tendencia fundamental de gran parte de la Filosofía moderna a negar la existencia de todo aquello que no está presente en el pensamiento y no puede ser objeto de una concepción clara y distinta.



García Morente  
universitario.

Una vez más, Morente se pliega aquí a su propósito de fidelidad a las exigencias de las distintas áreas de lo real. Su voluntad de rigor y de apertura, o, si se quiere, su vocación de ontólogo y fenomenólogo, queda de manifiesto en el párrafo que cierra su estudio sobre la fe: “Rigurosamente hablando puede, pues, decirse que el acto de fe es el método adecuado al conocimiento de la realidad ideal, la experimentación el adecuado al conocimiento de la realidad física, la biología el adecuado a la realidad viviente, y la biografía el adecuado a la realidad histórica. Así, el acto de fe puede integrarse, como pieza de propia función y sentido, en la nueva lógica del conocimiento, que el pensamiento actual ha de constituir necesariamente sobre la nueva ontología realista, que sustituye al postulado ya caduco del idealismo filosófico”<sup>22</sup>.

### III. EL PROGRESO AUTÉNTICO Y LA REALIZACIÓN DE VALORES

**L**a atención a los diversos modos de realidad permite a Morente clarificar el concepto de *progreso* y señalar vías fecundas para un recto uso de la técnica. En su breve y denso trabajo *Ensayos sobre el progreso*<sup>23</sup> plantea certeramente el tema, lo sitúa en su justo lugar, lo analiza con precisión y gana la perspectiva adecuada para realizar un diagnóstico lúcido de la crisis del hombre actual. Se trata de un trabajo bien concebido y bien articulado.

#### LA IDEA DE PROGRESO

Sabemos que la idea de “progreso”, por hallarse vinculada a la de “libertad”, constituye una palabra ‘talismán’; se presenta orlada de un prestigio tal que nadie apenas osa ponerla en tela de juicio y someterla a un análisis crítico severo<sup>24</sup>. A pesar de la quiebra que sufrió en las dos guerras mundiales el llamado “mito del eterno progreso”, la palabra “progresista” sigue siendo utilizada como un recurso de autoexaltación. Cuando un político afirma de sí mismo que es *progresista* -con evidente propósito de glorificar su imagen-, o indica que ha tomado ciertas medidas “progresistas”, no alude a nada concreto que pueda caracterizar de forma precisa su actitud y su actividad; habla deliberadamente en el vacío, con la mirada puesta en un futuro borroso, visto como una especie de tierra de promisión a la que son remitidas las gentes afanosas de una vida mejor.

Esta confusión intelectual encierra el grave riesgo de que las personas y las sociedades se dejen esclavizar por una forma de progreso mal entendido y dejen de promocionar el auténtico avance en todos los órdenes. Con razón estima Morente que resulta ineludible analizar *fenomenológicamente* la idea de progreso, con independencia de las formas históricas de progreso o regreso que hayan tenido lugar en los últimos tiempos<sup>25</sup>.



El progreso no se reduce a un mero “proceso”, una transformación natural que se realiza sin intervención del hombre<sup>26</sup>. “Las transformaciones que merecen el nombre de *progresos* son, en cambio, aquellas en que la labor eficiente de la naturaleza ha sido gobernada y dirigida por el pensamiento humano de la ‘finalidad’, del objeto ‘preferible’ y ‘deseado’” (p.83). El hombre se ve instado por su naturaleza misma a realizar su vida, que no le viene hecha, como sucede con el animal. Ello le exige trazar *proyectos*, que vienen inspirados por la *meta* a conseguir. Para lograr esta meta o *ideal*, el hombre debe *preferir* unas opciones a otras y desear realizarlas en su existencia. Si no admitimos que el ser humano es capaz de proponerse una meta en la vida y perseguirla y optar libremente por unas opciones u otras y diseñar proyectos, no podemos hablar de “progreso”, sino a lo sumo de “proceso”. Por eso Morente analiza la posición de Spencer, Hegel, Durkheim, Darwin, Comte, el mecanicismo, el positivismo, el empirismo, el formalismo y la Ilustración (pp. 68-86), a fin de liberar la noción de progreso de toda suerte de malentendidos.

Pero ¿cuál es la auténtica *meta* del ser humano, aquella a la que se siente *llamado* y que responde, por tanto, a su verdadera “*vocación*”? Morente advierte que el hombre, al vivir, no tiende sólo a actuar con buena voluntad y de tal forma que su conducta pueda servir de pauta universal, como postulaba Kant con sus famosos “imperativos categóricos”; busca un *fin objetivo*: la *realización de un valor*. Se impone, pues, analizar con precisión qué son los valores y su relación con los bienes.

## LOS VALORES Y LOS BIENES

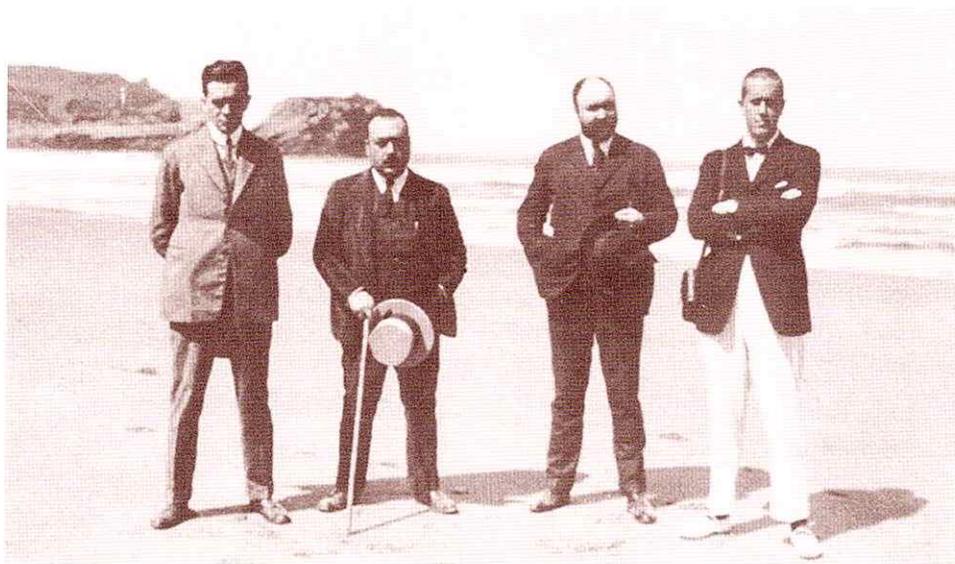
Morente orienta su análisis en la línea de lo que entiende Ortega por “Estimativa”. Se trata de un mero esbozo, menesteroso –como el mismo autor reconoce– de más amplias precisiones, pero resulta suficiente para delinear la teoría del progreso.

Si queremos hacer la experiencia de los valores, debemos percatarnos de que en nuestra vida diaria no atendemos sólo a las cosas que nos rodean sino a la *atracción o repulsión* que ejercen sobre nosotros, a su condición de *bienes o males* para nuestra existencia. Es bueno lo que me ofrece *posibilidades* en orden a desarrollar plenamente mi personalidad. Un profesor que no me dé claves de orientación certeras y me otorgue así posibilidades de aprendizaje, no tiene *valor* para mí, no me *vale*, no me *vale la pena* realizar un curso bajo su dirección. *Valer* implica ser eficaz, fecundo.

Lo que es bueno resulta *deseable* y *preferible*. Algo es preferible cuando presenta “ese nimbo especial de atracción que unas cosas tienen más que otras”. Pues bien, “a ese cariz de bondad, de preferibilidad, de atractivo, que distingue a unas cosas sobre otras, vamos a llamarle valor” (p. 88). Nótese que uno se siente atraído por la bondad y opta por ella *en virtud de las posibilidades que ofrece*. Al considerar una realidad como valiosa, no hacemos una estimación meramente *subjetiva*. Nos basamos en el análisis de *su modo de ser*, del que se derivan posibilidades fecundas para nuestra vida personal. Para evitar toda interpretación subjetivista de los valores, Morente destaca trece características de los mismos:

1. *Los valores no son cosas*. Estas son realidades que ocupan un lugar en el espacio, y podemos asirlas, acogerlas, repelerlas... Veo, por ejemplo, un niño y un gato, y advierto que el





En la playa de Salinas  
(Asturias) con Ramón  
Pérez de Ayala.

niño trata con crueldad al animal. Son dos formas de *percibir* distintas. La crueldad no es mensurable, asible, delimitable, situable en el espacio. Sobrevuela, por así decir, cada una de las realidades que vemos y tocamos. Por eso hay que pillarla al vuelo. Lo mismo cabe decir de la elegancia con que se mueve una bailarina. La vemos con un tipo de mirada distinta a la que nos permite ver su cuerpo y el escenario en que actúa. Pero eso no quiere decir que mi impresión sea meramente subjetiva. “Los valores –concluye Morente– son cualidades que las cosas tienen, pero que no están en las cosas de modo real y sensible, como están la figura, el peso, el color, etc.” (p. 89). La aplicación del verbo *tener* en este contexto no es aceptable para la teoría actual de los valores. La gracia no se tiene; la gracia es un fenómeno estético que *surge* cuando se da cierto desequilibrio entre la economía de medios movilizados y la condición sobresaliente de los resultados obtenidos. Esta frase de Morente, sin embargo, expresa con suficiente claridad el carácter *no-subjetivo* de los valores que él deseaba aquí subrayar.

2. *El ser de los valores no es (...) el mismo ser de la realidad.* Los valores no existen (como las realidades sensibles), ni son (como las realidades ideales), sino que valen (p.89).

3. *Los valores no son conocidos, sino que son estimados.* Morente quiere indicar que los valores no son un objeto-de-conocimiento semejante a las cosas (pp.89-90). exigen *reconocimiento*, el cual, a su vez, implica cierto grado de adhesión y de amor. A mi entender, esta forma de reconocimiento es el modo adecuado de conocer las realidades que ostentan un rango superior al de los objetos y que, por mi parte, suelo denominar *superobjetivas* o “ambitales”<sup>27</sup>.

4. *El valor no se caracteriza por el placer que produce, si lo produce* (p.90). Cierra, así Morente la vía a toda explicación *hedonista* del valor, lo que supondría una recaída en el *subjetivismo*. “... De que el placer sea un valor no se infiere legítimamente que todo valor sea placer” (p.90).

5. *Tampoco el valor se caracteriza por el deseo.* Contra la tesis de Spinoza y Santayana, una realidad no es valiosa por el mero hecho de que la deseemos. Es cierto que desea-

mos algo cuando descubrimos algún valor en ello. Pero de ahí no se infiere que todo el valor sea deseado. Con frecuencia, se estima un valor y no se lo desea. Incluso podemos en casos sentir aversión hacia él, si nos vemos superados por su relevancia y nos entregamos al “resentimiento” (en el sentido destacado por M. Scheler)<sup>28</sup>.

6. *Los valores son objetivos*. Su importancia y su fecundidad no dependen de nuestro arbitrio pues no se las otorgamos nosotros. Son ellos quienes se *imponen* a nuestro juicio y a nuestra voluntad (p.91). A mi ver, Morente utiliza el término “imponen” para dejar en claro que todo valor es “imponente” en un doble sentido: por una parte, produce asombro y atrae, y, por otra, pide ser realizado. Pero esta petición la realiza de forma extremadamente discreta, más bien por vía de sugerencia que de mandato. El valor tiene *autoridad* sobre nosotros porque promociona nuestro desarrollo personal, pero no dispone de *mando*. Nos apela a que lo asumamos y realicemos, pero no nos fuerza a ello. Nos invita, pero no nos coacciona; respeta nuestra libertad.

7. *Los valores son susceptibles de ser bien comprendidos y ser mal interpretados* (p.91). “Podemos ser o estar ciegos para un valor”. Reviste especial interés esta observación de Morente porque a menudo se estima que basta poner en juego la “mirada interior” para captar la excelencia de un valor o la mezquindad de un antivalor. La captación del valor no es automática; requiere una especial sensibilidad, que debe ser cuidadosamente cultivada. Según el grado en que hayan cultivado su sensibilidad, personas y sociedades sostendrán opiniones distintas respecto a un mismo valor. Pero tal diversidad no constituye una objeción contra la “objetividad de los valores”<sup>29</sup>.

8. *Los valores, como el mundo de la realidad, constituyen un reino en el cual cabe hacer descubrimientos* (p.92). Si los valores se descubren en medida directamente proporcional al grado de sensibilidad que tengamos en cada momento para oír su apelación y asumirla, es obvio que necesitamos tiempo y esfuerzo para hacernos cargo de la significación y eficacia de cada valor. Ciertos “genios morales” (Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Fichte, Scheler...) proyectaron torrentes de luz sobre el campo de los valores, y nos han facilitado la vía para su descubrimiento y comprensión. Pero ésta no es nunca exhaustiva. La gran tarea de la Ética, como disciplina, radica precisamente en hacernos vislumbrar la riqueza inagotable de los valores.

9. *Los valores tienen materia, polaridad y jerarquía* (p.92). Todo valor tiene un contenido determinado, polarmente opuesto al antivalor correlativo. Tal contenido ocupa un determinado rango en la escala de valores. Afinar la sensibilidad para descubrir si un valor es superior o inferior a otros, en cada contexto, constituye una de las tareas decisivas de la formación humana, pues la “subversión de valores” está en la base de toda decadencia. Supongamos que una persona se expresa con elegancia, pero miente. ¿Qué valor nos pide que le demos primacía: la gracia o la veracidad? Naturalmente, si se trata de un ejercicio de retórica, nos inclinamos por la gracia. Pero, si el contexto es el drama de la vida cotidiana, con todo lo que implica de relaciones de confianza, compromiso, búsqueda en común de la verdad..., vemos que la veracidad cobra un valor mucho más alto. Un valor tiene un rango más elevado que otro cuando nos ofrece mayores posibilidades de realización personal. Como el valor es “relacional”, decimos entonces que “vale” más. Nadie puede dudar que la justicia juega un papel mayor en nuestra vida *personal* –que, como tal, es *comunitaria*– que la elegancia o la erudición o el confort. Disfrutar tomando un alimento encierra valor, pero prescindir de tal alimento si daña la salud implica un valor más elevado.



10. *Los valores pueden clasificarse en valores-medios y valores fines* (p.93). Estos tienen valor en sí mismos (por ejemplo, *La ronda nocturna*, de Rembrandt); aquéllos sirven a la realización de otros valores (por ejemplo, los materiales que utilizó el artista). Los valores-medio deben hacerse “transparentes” para que en ellos resalte el valor-fin al que sirven. Deben prestar su servicio de modo discreto, sin atraer la mirada. Así el dinero es un valor-medio. Si lo tomamos en la vida como un fin o meta, se altera la escala de valores y se cae en el vicio de la avaricia, que frena el desarrollo personal.

11. *Los valores no pueden definirse* (p.93). Los valores no pueden ser objeto de un estudio comprometido, distanciado, como sucede con los objetos. Un científico analiza un metal y lo define de modo preciso aduciendo sus características, que cualquiera puede comprobar sin necesidad de demostrar ninguna estima especial hacia ellas. Un valor sólo puede ser conocido en cuanto uno oye su invitación a realizarlo y lo acoge positivamente. Para conocer el valor de una fuga de J. S. Bach, no basta leer un tratado de composición. Hay que entrar en relación de presencia con una obra que esté articulada de forma fugada y abrirse a ella con voluntad de dejarse afectar por el valor de su peculiar contrapunto. A esto alude, sin duda, Morente cuando escribe respecto a los valores: “Conocerlos es estimarlos, y estimarlos es percibirlos, intuirlos. Para revelar un valor hay que ponerlo intuitivamente ante la persona” (p.93). Indudablemente, para conocer un valor se requiere hacer la *experiencia personal* del mismo. Pero esta experiencia no es infalible, puede ser tematizada y clarificada, de forma que la experiencia primera adquiera un singular relieve, densidad y lucidez.

12. *Las cosas -en el sentido más general de la palabra- en las cuales está encarnado un valor positivo llámense bienes* (p.94). Una red vial, una obra literaria de calidad, una institución valiosa son *bienes*. Las realidades que encarnan *antivalores* se denominan *males*. Los bienes son “objetivos”, como lo son los valores que encarnan. Pero esa objetividad no impide que una misma realidad sea considerada en un aspecto como un bien y en otro como un mal. Esta importancia de la *perspectiva* en la estimación de los bienes nos descubre, a mi entender, que los valores son “relacionales”, pero no meramente “relativos”, Los valores se revelan al entrar en relación con nosotros; pero nosotros no somos dueños de los valores, no podemos determinar arbitrariamente que algo es o no valor, y que una realidad constituye o no un bien.

13. *Los valores pueden clasificarse en “útiles”, “vitales” y “espirituales”* (pp. 94-95).

## LOS VALORES Y EL VERDADERO PROGRESO

Morente recapitula a continuación todo lo antedicho en orden a obtener una definición del auténtico progreso. El progreso se da cuando una serie de cambios son orientados libremente por el ser humano hacia una *meta*, que no es el mero futuro, sino un *estado final* de la realidad sometida a cambio. Este estado final es *preferible* para nosotros porque encierra un valor. “*El progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano*” (p.95).



El verdadero progreso no consiste en tener más, sino en *valer más, ser mejor* (p.100). Para ello debe el hombre trascender el plano de la vida biológica y psíquica y elevarse a “la esfera del espíritu” (p.117). “Tiene los pies sujetos a la tierra, a la carne y a la sangre; ha de vivir y alimentarse y reproducirse como cualquier otro de los mortales. Pero (...) levanta los ojos al cielo y percibe los valores eternos. (...) Con los ojos fijos en estos luminares que sólo él, entre los seres vivos, contempla (aunque de lejos), esfuérsase paciente y seguro, a lo largo del tiempo, para aguzar y depurar su intuición de este reino espiritual y por impregnar de espíritu la realidad material en torno suyo. El hombre, que viene a la vida en un mundo sin sentido, dedica su vida a dar sentido al mundo. Tal es la esencia del progreso” (pp. 117-118).

El *sujeto del progreso* es la vida humana, ya que es el hombre, como ser comunitario y social, el que puede transformar la naturaleza y perfeccionarse a sí mismo. Cuando convierto las realidades en “bienes” y me hago más sensible a los valores y más útil a los demás, contribuyo al progreso de la humanidad. “El progreso es la colonización del mundo y la educación del hombre” (p.118). “... Puede decirse, con pleno sentido, que el progreso es el perfeccionamiento de la cultura”. El progreso sólo se da cuando hay *historia*, en sentido riguroso, no sólo un *proceso natural de evolución*. “... La suerte física que el universo corre no atañe a la idea de progreso, sino a su realización, que podría ser breve y limitada, pero que en su brevedad habrá manifestado al menos el aliento divino del hombre, único ser viviente capaz de poner su vida al servicio de lo que está por encima de la vida” (pp.119-120).



El grupo de estudiantes del 1er. crucero mediterráneo en el “Ciudad de Cádiz” durante su estancia en Atenas. Manuel García Morente con Elías Tormo y Antonio García Bellido.

A esta luz, cabe distinguir netamente *el progreso y los progresos*. Una sociedad puede realizar *progresos* en diversos aspectos: económico, artístico, industrial... Pero sólo podrá decirse que ha progresado como tal sociedad si ha realizado un esfuerzo continuo y eficaz por realizar los valores conforme a su jerarquía auténtica (pp. 101-102). “La idea de progreso implica no sólo un cambio sino una reiteración en el logro sucesivo de mejores realizaciones de los más valiosos valores” (p.102).

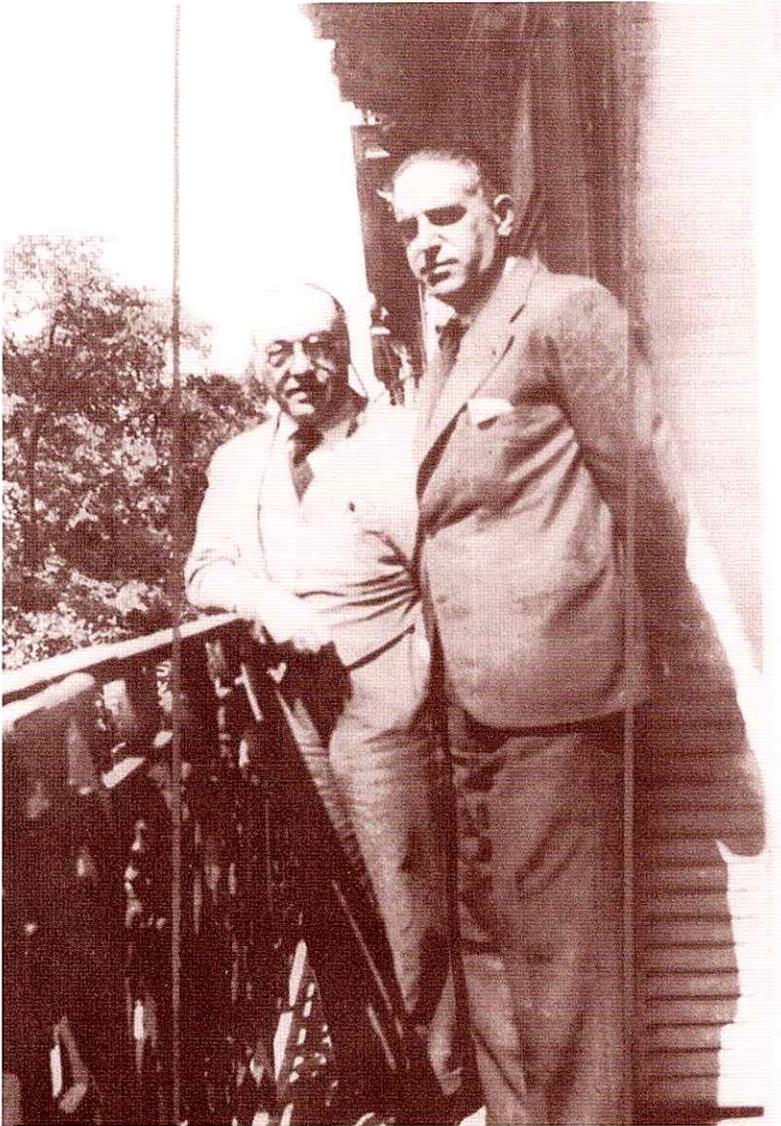
Los análisis realizados le permiten a Morente establecer diversos criterios acerca de lo que ha de entenderse por progreso y por regreso y poner de manifiesto algunas de las consecuencias de una falsa interpretación de tales conceptos (pp. 120 ss.). Este diagnóstico de urgencia de la sociedad de su tiempo ocupa la segunda parte del trabajo (pp. 112-157).

### LA SUMISIÓN DEL HOMBRE AL PROGRESO

A pesar de haber hecho quiebra en la Primera Guerra Mundial (1914-1918) el “mito del eterno progreso”, Morente detecta que, en el momento de escribir su estudio (1932), “la humanidad actual cree en el progreso; y quiere el progreso; y se siente obligada a laborar por el progreso” (p.122). La idea de progreso como algo inevitable, como una especie de mar de fondo contra el que es inútil luchar, procede de Kant. Ni en la Edad Media ni en el Renacimiento ni siquiera en la Ilustración se vive esta idea de progreso. Kant, al situar lo absoluto, lo perfectamente bueno, en una lejanía inaccesible, que orienta el esfuerzo humano y le señala el rumbo y dirección, pone las bases para que se entienda la historia de la humanidad como un *progreso*, una marcha hacia la formación cabal del género humano, “o como un esfuerzo que realiza en concreciones sucesivas los momentos lógicos contenidos en la idea, o como una serie de estadios que, al sucederse, se superan, y, al superarse, se perfeccionan”. “Desde este momento, la idea de evolución progresiva hace presa en todos los órdenes del pensamiento y se adueña al fin del alma actual. Puede decirse que desde el principio del siglo XIX el espíritu humano se ha puesto sin condiciones al servicio del progreso. Y ya todo el mundo cree en él. Todo el mundo lo espera confiadamente. Todo el mundo se siente obligado a promoverlo o llamado a aprovecharlo” (p.129).

Este fervor “progresista” dio lugar a grandes avances en la investigación –ciencia, técnica, medicina, urbanismo...–, pero provocó graves males, debido sobre todo a la falta de jerarquización de los valores. “Tengo por cierto que buen número de los males que aquejan hoy a nuestra humanidad proceden de la excesiva inocencia con que profesamos nuestra fe en el progreso” (p. 129). No se armonizaron debidamente unas formas de progreso con otras no menos valiosas. Se fomentó de forma unilateral el progreso científico y técnico mediante la práctica de una forma de especialización extrema, que confina al investigador a un campo muy acotado de la realidad y lo aleja del conjunto. Se extendieron rápidamente por el mundo los productos de la técnica que son fácilmente dominables, sin cuidarse de elevar a los usuarios de los mismos al nivel de cultura que implica su invención y elaboración. La facilidad de movimiento que otorga la técnica a las gentes y el afán de vivir intensamente, en pos de un futuro mejor, inspiró una forma acelerada de vivir y consagró la prisa como estilo de vida. “El fenómeno moderno en donde acaso se condensa más visiblemente esa subversión de los valores es el ritmo trepidante y vertiginosos que va tomando la vida de hoy; es la prisa, la insaciables, la devoradora prisa, que nos acucia y nos oprime y que, al fin y al cabo, puede hacer encallar la cultura en un marasmo de puros estremecimientos superficiales” (p.139).





En "El Cigarral"  
con Gregorio Marañón.

Al pensar que lo verdaderamente importante viene después, porque el progreso nos lleva por necesidad hacia lo mejor, tenemos prisa por vivir y quemar etapas. Ello nos impide vivir con plenitud cada instante en lo que encierra de valioso. Poder acortar distancias velozmente entrena un valor si de esa forma ganamos tiempo para realizar actividades, relevantes. Pero, si nos entregamos a la velocidad, tomada como un fin en sí misma, caemos en el *vértigo*, proceso espiritual que saca a uno de sí, lo enajena, lo empasta con las realidades exteriores y no le permite crear formas de auténtico encuentro. Al desplazarnos muy rápidamente, convertimos el paisaje en pura decoración, algo ajeno y lejano a nosotros. El campo deja de ser *lugar de morada*, campo de juego creador, para reducirse a *mero espectáculo*. "La prisa del hombre moderno conduce a un empequeñecimiento del mundo, porque tiende a suprimir todo el trozo de realidad que media entre el punto en donde se está y el punto a donde se va" (p.141). "La prisa, que entra en nuestra vida como un medio para reducir el volumen de los actos ingratos y sin valor, acaba por apoderarse de la vida entera y la convierte en algo ingrato y sin valor. La prisa se traga la vida" (p.144).

La capacidad de movernos con más celeridad nos permite realizar más actividades, pero tal aumento cuantitativo se compra demasiado a menudo al precio de una merma de calidad. Pensar que el incremento de la cantidad es siempre un valor digno de ser asumido constituye “una de las subversiones típicas del juicio estimativo moderno” (p.144). Es hora de pensar que la excesiva prisa no nos deja huelgo para “reposar la emociones que la vida moderna siembra a voleo”. “El hombre actual no tiene tiempo para conservar lo que penetra en su alma. Por eso carece de intimidad” (p.145). Al diluir la intimidad, la prisa quita hondura a los sentimientos y convierte las emociones en *sensaciones*. La agitación no permite adoptar en la vida el *tempo* lento que es propio de los procesos de maduración. Nada extraño que el *amor* degenera en puro *erotismo*, saciedad caprichosa de los impulsos (p.146), y la *amistad* se reduzca a mero *trato*. “Y lo trágico del caso es que precisamente esa prisa devoradora aparece hoy como el símbolo más auténtico del progreso” (p.147).

Por influencia del “formalismo” kantiano –para el cual la buena voluntad es lo único que posee en sí y por sí un valor absoluto–, se llegó a una “concepción también formalista del progreso, para la cual lo bueno del progreso no es el progreso, sino el progresar” (p.148). “Lo importante no es la realización de los valores en bienes, sino la continua realización del único valor, que es la propia voluntad ideal”. La entrega al progreso, entendido como proyección al futuro hace que el hombre tienda a aplazar las decisiones de las que pende el sentido de su vida personal. “... Bueno es el progresar mismo independientemente del contenido que progresa. Hasta ese punto llega la ceguera de una época empeñada en situar el valor en la subjetividad pura y en no reconocer a las cosas, a los bienes, más valía que la que la subjetividad les preste” (p.150). De ahí la tendencia actual a cultivar preferentemente los bienes instrumentales, que miran sobre todo al futuro, precisamente porque no son *bienes últimos* en los que quepa reposar espiritualmente. “El futurismo es la actitud normal de la humanidad actual” (p.150). Esta actitud penúltima, siempre tensa hacia el porvenir, pero carente de una meta ideal que dé impulso y sentido a la vida, impide al hombre tener una conciencia clara de lo que es y lo que debe ser. De aquí se deriva la ausencia de una vocación clara en el hombre actual.

Morente destaca que “nuestra época no sabe bien lo que quiere hacer, lo que quiere ser, lo que estima preferible realizar” (p.150). No tiene una meta clara que convoque a todos a una gran tarea común<sup>50</sup>. Esa *llamada* es la *vocación*. Si una persona no se siente llamada a ninguna realización concreta valiosa sino sencillamente lanzada hacia un futuro vacío, se verá falta de identidad personal, de firmeza de convicciones y actitudes, y no tendrá libertad interior para tomar decisiones claras y lúcidas. Esta interna debilidad se traduce en propensión a plegarse a cuanto parezca venir dictado por el “espíritu progresista” –aunque sea banal o incluso dañino–, a no comprometerse con convicciones firmes, a hacer gala de una especie de “escepticismo tolerante”... Esta “cobardía mental” inspira una actitud general de sumisión a los dictados de lo que se hace pasar como “opinión pública”. “Temerosos de que nuestros deseos reales, nuestras preferencias profundas, nuestras valoraciones, en suma, puedan ser objeto de censura o de mofa, preferimos reprimirlas, contenerlas y entregarnos a la vorágine de una vida trepidante, que embriaga y llena la mente, eximiéndonos de toda coyuntura propicia a la meditación” (p.153).

Para superar los riesgos que entraña un falso progresismo, Morente nos invita a realizar una revisión profunda de las bases de nuestra cultura, entendida en el sentido profundo de *actitud ante la realidad*. Este análisis sincero y penetrante nos llevaría a conceder a cada clase de bien su auténtico valor, a restituir la auténtica jerarquía de valores, a percatarnos de que el éxito verda-

dero no consiste en aumentar el dominio y la posesión -el campo del *tener*- sino en promocionar la realización de los valores más altos y desarrollar, con ello, nuestro *ser* (pp. 153-154). La Primera Guerra Mundial dió un trágico mentis al “mito del eterno progreso”, según el cual un grado muy alto de conocimiento científico y poderío técnico se traducen ineludiblemente en una medida correlativa de bienestar y felicidad. Esta quiebra de tan vana ilusión nos revela que el progreso no es siempre continuo y ascendente: el avance científico y técnico pueden provocar una catástrofe colectiva si no están al servicio de un proyecto común inspirado en los valores más nobles. “... La técnica no es valiosa por sí misma sino por los bienes cuya producción facilita”. “... La técnica en sí misma no es buena, sino que representa un simple valor de medio o instrumento, cuya estimación positiva o negativa depende del fin a que sirva” (pp.145, 155).

En la crisis espiritual provocada por la hecatombe de 1918, Morente da pruebas de un gran equilibrio espiritual y no se opone a la técnica, ni -en un nivel más hondo- al espíritu, que es quien permite al hombre tomar distancia de la realidad y hacer toda clase de proyectos, incluso bélicos. Postula un incremento de la vida espiritual, a fin de ordenar los valores conforme a las exigencias de la realidad humana. “... Los formidables avances de la técnica, si fueran bien usados, podrían permitir una organización de la vida que depare a los hombres el más deleitable comercio con los máximos valores” (p.156)<sup>31</sup>.



En Tucumán  
(República  
Argentina)  
con familia y  
amistades.

#### IV. LA TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA Y EL CAMBIO EN EL ESTILO DE PENSAR

LA BUSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD HUMANA ES FRENADA  
POR UNA METODOLOGÍA DEFECTUOSA

**E**STE excelente planteamiento de diversos temas decisivos de la vida humana no dió todo el fruto que era de esperar debido a ciertas deficiencias en cuanto al modo de pensar y de expresarse que Morente recibió del ambiente intelectual de su época, muy en concreto de Ortega y Gasset. Basta leer detenidamente su *Ensayo sobre la vida privada*<sup>52</sup> para advertir que el autor, pese a su lucidez mental y su gran capacidad de penetración filosófica, no estaba en disposición de aclarar de modo eficiente la vía regia de superación de la atonía espiritual por él tan brillantemente denunciada. Distingue entre *vida privada y vida pública*, pero no determina con claridad en qué consiste cada una de ellas y cuáles son sus relaciones mutuas. En la línea de Ortega, piensa que “las almas son en absoluto impenetrables”, lo mismo que “dos cuerpos físicos no pueden ocupar el mismo lugar”<sup>53</sup>. De ahí que las personas no puedan conocerse en lo que tienen de íntimo y peculiar, de propio y único<sup>54</sup>. La total compenetración de dos almas es imposible, y lo mismo, por tanto, la “vida privada”. A ésta se opone la “vida pública”, que es el conocimiento que se tiene de otra persona *desde fuera*, por la función y el oficio que ejerce y el papel que desempeña. Así, el hombre famoso ve su personalidad íntima “publicada”, despersonalizada, convertida en cosa pública, puro objeto de contemplación para muchos<sup>55</sup>.

A la hora de caracterizar las realidades de su entorno, Morente sólo moviliza dos términos: persona y objeto o cosa. Por eso, a la persona que es vista de modo impersonal la denomina enseguida “cosa”, “objeto”. Del valor afirma que no es, sino que “vale”. No acierta a determinar su modo de realidad, ni lo intenta. De modo semejante, a su entender, la persona no *es*, sino que *vive*; no tiene un ser fijo, constante, definible, igual en todo tiempo. Su ser no es, sino que se crea, al vivir y viviendo. De ahí concluye, al modo de Ortega en *Historia como sistema*, que “las cosas tienen naturaleza, son naturaleza. Las personas en cambio, son libertad pura” “libertad creadora, lo contrario a la naturaleza, lo más opuesto a la objetividad”<sup>56</sup>.

Morente advierte con sagacidad que, cuando dos personas se relacionan, no son dos objetos los que se vinculan, sino dos “mundos”<sup>57</sup>. Esta relación bilateral entre dos “mundos” consti-



tuye una “experiencia reversible”. Como, al relacionarse una con otra, cada una las personas se alteran, Morente afirma que no es posible conocer a otra persona, porque “nunca podré conocer las variaciones que en su mundo haya producido mi llegada”<sup>38</sup>. En sentido riguroso puedo conocer de otra persona lo que hay en ella de despersonalizado o cósmico, así como la envoltura natural y social en que la auténtica personalidad vive. “Bien sé que en muchas personas el elemento externo, lo común de muchos, lo tópico, lo social, las convicciones y reacciones mostrencas, predominan hasta el punto de reducir a la nada, o casi, la savia de la verdadera personalidad. Por eso una persona es tanto más fácil de conocer cuanto menos persona es. Y por eso también el trato y relación pública, el que relaciona entre sí la parte no personal de las personas, es el tipo frecuente de trato y relación”<sup>39</sup>.

El conocimiento de una persona en lo que tiene de único, cambiante y sorprendente sólo puede ser intuitivo, directo, viviente, no un conocimiento científico, por conceptos. Es un conocimiento por vía de trato<sup>40</sup>. Este trato mutuo implica, entre otras relaciones, la del amor<sup>41</sup>. ¿Qué tipo de relación es ésta? Morente afirma que el amante se *confunde* con el amado, pues la finalidad del amor es la *confusión* completa de las dos vidas, la fusión de ambas en un solo ser viviente, una absorción mutua en la que desaparece la distinción del yo y el tú. Esta *fusión* quiere ser exclusiva. El resto del mundo no interesa a los amantes sino en tanto que converja a alimentar su amor, es decir, su perfecta comunidad vital<sup>42</sup>.

Aquí vemos cómo una metodología poco fina lleva a pensar que la relación del hombre con los seres del entorno sólo puede ser o de *fusión* o de *alejamiento y desinterés*<sup>43</sup>. No acierta Morente a descubrir que la unión del hombre con los demás hombres, e incluso con los seres no personales, debe tender a ser una *unidad de integración*, que constituye un *campo de juego*, una *experiencia reversible*, en la cual se intercambian posibilidades para actuar con sentido. En este campo de juego y complementación se desborda, por fortuna, la escisión entre el aquí y el allí, el dentro y el fuera, lo cerradamente mío y los crispadamente tuyo. Tal superación nos permite convertir en “contrastes” ciertos “dilemas”, como el formado por la vida privada y la vida pública, la vida ética y la vida política<sup>44</sup>.

Se advierte una y otra vez que Morente no destaca la posible vinculación de lo privado y lo público, de la relación de dos personas en cuanto tales y la de ambas con los seres de su entorno. No repara en que este entorno debe estar formado sobre todo por realidades “ambientales”, que incentivan el carácter personal de quien se relaciona con ellas de forma creativa. Cuando uno se relaciona con realidades “ambientales” (personas, pueblos, instituciones, lenguaje, obras culturales, paisajes, valores...), no se enajena necesariamente; incrementa su “intimidad”, su identidad personal, cuando lo hace con actitud creativa, fundando modos de unión fecundos, es decir: modos de *encuentro*, que son formas de *entreveramiento de ámbitos*. Este modo fecundo de unión supera la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo que tanto preocupó a Morente.

Nos resulta, por ello, desazonante, por ser empobrecedor de las posibilidades humanas, oír a Morente afirmar que “la fuente creadora de la cultura humana hállese en el individuo viviente, en la soledad personal, en la vida privada”, y que “las relaciones públicas son siempre relaciones de cosas y con cosas”<sup>45</sup>. Considerar todo lo público como “masivo” es injusto, porque el concepto de masa es *cualitativo* y significa la falta de estructura, la mera yuxtaposición tangencial. En la vida



*pública* pueden fundarse relaciones creativas de gran valor y fecundidad para el desarrollo de la vida humana. Esas formas de unidad no constituyen una *masa* sino una *estructura*. Y este tipo de estructuras forman el ámbito integral que configura la personalidad de un ser humano.

Morente quiere destacar que lo decisivo en nuestra vida son las relaciones estrictamente personales, aquellas en las que movilizamos nuestra voluntad de crear relaciones de amistad, de amor y colaboración profunda. Pero esta vida creadora de tales relaciones no puede ser caracterizada como “vida individual”, “vida real”, en oposición a “lo colectivo, lo social, lo político, lo de todos y de nadie, lo público en suma”<sup>46</sup>. Bien entendidos, ni lo *individual* se opone a lo *colectivo*, ni lo *personal* a lo *comunitario*. El hombre que vive de forma auténtica vincula el carácter personal y el comunitario. Si quiero vivir personalmente, debo estar creando en todo momento relaciones comunitarias.

#### EL “HECHO EXTRAORDINARIO” Y EL PERFECCIONAMIENTO DE LA FORMA DE PENSAR Y DE EXPRESARSE

El “hecho extraordinario” de carácter religioso que vivió Morente durante la noche del 29 al 30 de Abril de 1937 y que conocemos a través de una carta dirigida por el profesor al obispo Don José María García Lahiguera, determinó un cambio en su modo de pensar<sup>47</sup>. Su mirada interior se volvió más amplia, más penetrante e integradora. Morente había tendido a pensar que el hombre hace su vida de forma autónoma. Debe contar con las posibilidades que le ofrece el entorno, pero mantiene las riendas de su obrar. Las amargas circunstancias de la vida en guerra que lo habían zarandeado muy a su pesar despertaron en su interior la idea de que su vida había sido dirigida en buena medida por alguien que no era él. Estaba siendo *testigo* mas que *autor* de su propia vida. Y se preguntaba con toda intensidad “quién, qué o cuál era la causa de esa vida que, siendo la mía, no era mía”<sup>48</sup>. Era su vida, pero en rigor no le pertenecía, pues su contenido había sido causado por algo ajeno a su voluntad. Pensó en Dios, pero rechazó pronto la idea como una “puerilidad”, pues “Dios, si lo hay, no se cura de otra cosa que de ser”<sup>49</sup>. Esto la afirmaba con “la sonrisa irónica de la soberbia intelectual”, pero pronto advirtió que ese tipo de “puerilidades” (como él decía) eran más de su agrado que “las supuestas sapiencias de un estricto determinismo causal”<sup>50</sup>. Este agrado se le incrementó al observar que esa vida que él no hacía sino que la recibía estaba compuesta de “hechos plenos de sentido”<sup>51</sup>. Se grabó en su espíritu la idea de una Providencia divina. Esa Providencia acababa de asestarle un golpe dolorosísimo, pero, al pensar en la existencia de la misma, sentía consuelo. Esta idea de Dios era, sin embargo, todavía abstracta y vaga. Se trataba de un Dios lejano, puramente intelectual, al que no se reza, aunque se piense en Él<sup>52</sup>. El hombre era visto como pura dependencia frente a este Dios ausente, puro término de la mirada intelectual. Y la actitud propia de las situaciones duras era la de la pura resignación, el sometimiento absoluto.

Esa lejanía de Dios le produjo en principio frialdad y luego hostilidad. En definitiva –pensaba–, la vida es mía, puesto que estos hechos me acontecen a mí, y me niego a aceptarla, a someterme al destino que ese Dios cruel, inflexible, despiadado, quiere imponerme<sup>53</sup>. Se sintió lleno de rabia por la impotencia de la libertad ineficaz que poseía. No veía otra forma de ser verdaderamente libre que suicidándose, haciendo un acto supremo de posesión de sí mismo. Le espantó esta idea, sobre todo por su inutilidad, y concedió un respiro a su mente<sup>54</sup>. Puso la radio para distraerse,



Decano de la facultad  
de Filosofía y Letras.  
1931.

y oyó *La infancia de Jesús*, oratorio de Héctor Berlioz. Esa música amable y sugestiva le ayudó a recordar la vida de Jesús como ser concreto, cercano, amable, redentor. Recordemos que Edith Stein, también fenomenóloga, discípula y ayudante de Husserl, se hallaba asimismo en busca de la verdad. Al leer de un tirón –durante una noche– la autobiografía de Santa Teresa de Avila, exclamó: “Aquí está la verdad”. Morente, al vivir intensamente con la imaginación las escenas de la vida del Dios encarnado, se dijo a sí mismo: “Ese es Dios, ése es el verdadero Dios, Dios vivo; ésa es la Providencia viva”, no el Dios inaccesible que se le había mostrado antes como indiferente a nuestra suerte. Entonces superó su tendencia a no creer sino en “la regularidad de los engranajes naturales y humanos”, y estableció una relación de presencia y encuentro con ese Dios cercano. Se puso a rezar, forma de veneración adecuada al Ser Supremo. Al romper las barreras del individualismo altanero, sintió una inmensa paz y se vio transformado profundamente.



Esta transformación afectó también a su modo de pensar. Lo que antes le parecía una paradoja inaceptable ahora lo veía como algo perfectamente lógico y fecundo. Así, por ejemplo, empezó a estimar que debemos *aceptar libremente* los hechos de la vida que Dios determina. De esa forma, tales hechos proceden de Dios, pero son nuestros porque los asumimos libre y conscientemente. “Ahí está el toque, ahí está la esencia de la Humanidad: aceptar a la vez sumisa y libremente. El acto más propio y verdaderamente humano es la aceptación libre de la voluntad de Dios”<sup>55</sup>. De un golpe entrevió Morente que la *heteronomía* y la *autonomía* no se oponen cuando uno vive con actitud *creativa*. Ser libre y aceptar la voluntad del Creador no se oponen, no forman un *dilema* sino un *contraste*.

La posibilidad de este giro se le mostró a Morente de forma extraordinaria en la experiencia vivida inesperadamente horas después de la audición musical. “Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí”. “Si se me demuestra que no era Él o que yo deliraba, podré no tener nada que



Ordenado sacerdote.

contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria se *actualice* el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era Él, porque lo he percibido”<sup>56</sup>.

Después de esta experiencia liberadora, su primer propósito fue instruirse religiosamente, para recibir las verdades dogmáticas con sencillez de niño y enriquecerse con los valores que ofrecen<sup>57</sup>. Esta capacidad integradora de aspectos de la vida aparentemente opuestos permitió a Morente superar un concepto de la existencia humana demasiado autárquico. La tendencia orteguiana a considerar “la vida” como algo absoluto, independiente, fundamento último de toda realidad le pareció sin duda insuficiente. La vida humana, para ser vivida con plenitud, debe abrirse a otra forma de vida superior, concreta, personal, sobrehumana. Esta apertura sumisa nos hace radicalmente libres y nos llena de sentido, porque nos permite integrar modos de realidad muy diversos en rango y complementarios. “Lo más profundo que hay en mí no procede de mí”. (G. Marcel).

En su artículo “Morente a los cien años”, J. Marías alude a la influencia que la conversión religiosa ejerció en lo que podríamos considerar como su “conversión filosófica”. Esa conversión –escribe– “significó para Manuel García Morente la superación de lo que parecía entonces una limitación de su pensamiento anterior, una amputación de lo que sentía como necesario: integrar su filosofía en una verdad más amplia y más honda”<sup>58</sup>.

## EL MENSAJE DE MORENTE Y NUESTRA TAREA ACTUAL

A lo largo de todas sus obras, Morente pone de manifiesto la necesidad de adoptar un estilo de pensar que nos permita superar diversas escisiones y dicotomías que desgarran la vida humana: *sujeto-objeto, interioridad-exterioridad, idealismo-realismo...* Su invitación a integrar diversos aspectos de la realidad y ser fieles a las cosas mismas, más allá de cualquier interpretación o teoría, constituye para nosotros un reto no menos incitante y decisivo que lo fue en el período de entreguerras. La necesidad de aunar las diferentes vertientes de la realidad es hoy mayor que nunca. Y para lograrlo, contamos afortunadamente con investigaciones filosóficas extraordinariamente fértiles.

El grupo de filósofos polarizados en torno a Revista de Occidente bajo la dirección de Ortega y Gasset realizaron una admirable labor de investigación y difusión cultural que debemos agradecer sobremanera. Su contribución cobrará todo su alcance si nos cuidamos de perfeccionar su orientación metodológica, que en ciertos aspectos es algo menesterosa<sup>59</sup>. Ese perfeccionamiento nos permitirá descubrir que la vida *pública* no es siempre alienante, objetivante, despersonalizadora, pues debe ser el campo de despliegue de la realidad personal humana, llamada a desarrollarse *comunitariamente*.

Esta vida comunitaria se realiza cuando las personas se unen por vía de integración, no de confusión o fusión. La lectura de Morente pone de manifiesto que urge investigar a fondo las distintas formas de unidad que puede crear el hombre con las realidades de su entorno: personas, instituciones, obras culturales, valores de todo orden. Lograr las formas de unidad más altas constituye la quintaesencia del verdadero progreso por cuanto es *el ideal auténtico del ser humano en cuanto a persona*<sup>60</sup>. Comprender bien esto es decisivo para superar de raíz el Nihilismo, que, como pronosticó Nietzsche, está llamando hoscamente a nuestras puertas.



## NOTAS

1. Morente había nacido en Arjonilla (Jaén) en 1886. Cf. M. Iriarte: *El profesor García Morente, sacerdote*. Espasa-Calpe, Madrid 1956.
2. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid 1995.
3. Cf. M. García Morente: *El "hecho extraordinario" y otros escritos*, Rialp, Madrid 1986, pp. 23-61.
4. En este apartado utilizo parte de la descripción que hice del pensamiento de Morente en mi obra, hace tiempo agotada, *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970, pp. 136 ss.
5. Cf. *Fundamentos de Filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid 1943, p. 36.
6. Cf. *O. cit.*, pp. 36-37.
7. Cf. *O. cit.*, p. 39.
8. Cf. *O. cit.*, p. 40.
9. Cf. *O. cit.*, pp. 48-49.
10. Cf. *O. cit.*, p. 303.
11. Cf. *O. cit.*, p. 305.
12. *Ibid.*
13. Cf. *O. cit.*, p. 306.
14. Cf. *O. cit.*, p. 310.
15. Cf. *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid 1945, p. 210.
16. Cf. *O. cit.*, p. 212.
17. Cf. *O. cit.*, p. 213.
18. Cf. *Fundamentos de Filosofía*, p. 311.
19. Cf. "Análisis ontológico de la fe", en *El "hecho extraordinario" y otros escritos*, Rialp, Madrid 1986, p. 161
20. Cf. *O. cit.*, p. 161.
21. Cf. *O. cit.*, p. 172.
22. Cf. "Análisis ontológico de la fe", en *El "hecho extraordinario" y otros escritos*, pp. 159-179.
23. Incluido en *El "hecho extraordinario" y otros escritos*, pp. 63-157.
24. Sobre los "conceptos talismán", puede verse mi obra *El secuestro del lenguaje. Tácticas de manipulación del hombre*, PPC, Madrid 1991, pp. 200 ss.
25. Cf. *O. cit.*, pp. 66-67
26. Cf. *O. cit.*, p. 83. Seguidamente, citaré en el texto.
27. Cf. *El triángulo hermenéutico*, PPC, Madrid 1971; *Estética de la creatividad*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1987; *El conocimiento de los valores*, Verbo Divino, Estella 1990; *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*, PPC, Madrid 1993.
28. Cf. *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid 1972, p. 32; *Das Ressentiment im Aufbau der Moralem*, Ges. Werke III, Bouvier, Bonn 1972.
29. Cf. M. Scheler: *El resentimiento en la moral*, p. 146.
30. Ortega solía subrayar que este gran propósito unitario es decisivo para dinamizar una nación y hacerla poderosa.
31. Esta interpretación positiva y fecunda, por integradora, del progreso y la técnica es afín a la defendida por otros espíritus sensibles de la época. Véanse, por ejemplo, las siguientes obras de R. Guardini, publicadas en 1924 y 1927, respectivamente: *Briefe über Selbstbildung* (Cartas de autoformación), M. Grünewald, Maguncia; *Briefe vom Comer See* (Cartas del lago de Como), M. Grünewald, Maguncia.
32. Universidad Complutense, Madrid 1972.
33. Cf. *O. cit.*, p. 15.
34. Cf. *O. cit.*, p. 14.
35. Cf. *O. cit.*, p. 17.
36. Cf. *O. cit.*, p. 21.
37. Cf. *O. cit.*, pp. 21-22.
38. Cf. *O. cit.*, p. 22.

39. Cf. *O. cit.*, p. 24.
40. Cf. *O. cit.*, pp. 25-26.
41. Cf. *O. cit.*, p. 39.
42. Cf. *O. cit.*, pp. 41-42.
43. Sobre estos temas pueden verse mis obras *El triángulo hermenéutico* (BAC, Madrid 1971); *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa* (PPC, Madrid 1993), pp. 199 ss.
44. Sobre la conversión de los dilemas en contrastes merced a la creatividad, Cf. *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*, pp. 323-346, 365-369, 380-393.
45. Cf. *O. cit.*, p. 55.
46. *Ibid.*
47. Cf. *El "hecho extraordinario" y otros escritos*, Rialp, Madrid 1986, pp. 23-63.
48. Cf. *El "hecho extraordinario"...* p. 37.
49. Cf. *O. cit.*, p. 39.
50. Cf. *O. cit.*, pp. 39-40.
51. Cf. *O. cit.*, p. 41.
52. Cf. *O. cit.*, p. 43.
53. Cf. *O. cit.*, p. 44.
54. Cf. *O. cit.*, p. 45.
55. Cf. *O. cit.*, p. 49.
56. Cf. *O. cit.*, pp. 50-51.
57. Cf. *O. cit.*, p. 50.
58. Cf. *ABC*, 2-II-1986, p. 3.
59. Es la conclusión a que aboca el amplio análisis que realicé en la obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*, Guadarrama-Labor, Barcelona 1972.
60. Lo explico con cierta amplitud en *El amor humano. Su sentido y su alcance*, Edibesa, Madrid 1991, 31993; *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*, pp. 401 ss., 711 ss.

## DATOS BIOGRÁFICOS



Manuel García Morente  
(1886-1942)

Nace en Arjonilla (Jaén) el 22 de abril	1886	
Estudios de Bachillerato en el Liceo de Bayona (Francia) y universitarios en La Sorbona (París)	1906	
Doctor por la Universidad Central (Madrid)	1911	<b>Tesis sobre <i>La estética de Kant</i></b>
Catedrático de Etica de la Unversidad Central	1912	
	1917	<b><i>La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía</i></b>  <b><i>La filosofía de Henri Bergson</i></b>
Miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas el 24 de enero	1930	<b>Discurso de ingreso sobre <i>Ensayos sobre el progreso</i></b>
Decano de la facultad de Filosofía y Letras de Madrid	1931	
Fue Subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes		



Verano en Buenos Aires	1934	<b><i>Breve curso de introducción a la metafísica</i></b>
Profesor en la Universidad de Tucumán (Argentina)	1937	
El "hecho extraordinario" el 29 de abril (París)		
Retiro al Monasterio mercedario de Poyo (Pontevedra)	1939	
Estudios teológicos en el Seminario diocesano de Madrid y ordenación sacerdotal	1940	
	1945	<b><i>Ensayos. Revista de Occidente</i></b>
Muere en Madrid el 7 de diciembre	1942	
Ediciones póstumas:		
En colaboración con J. Zaragüeta	1943	<b><i>Ideas para una filosofía de la Historia de España</i></b>
	1980	<b><i>El "Hecho extraordinario" y otros escritos</i></b>
	1987	<b><i>Escritos desconocidos e inéditos</i></b>
Edición preparada por J. M. Palacios y R. Rovira	1996	<b><i>Obras completas</i></b>

