

Pensamiento progresista y Antigüedad en la España finisecular

Tomás Aguilera Durán

Grupo de Investigación Occidens

Esta comunicación reflexiona acerca del planteamiento de la Historia antigua por parte de la intelectualidad progresista española en el cambio del siglo XIX al XX. Las controversias relacionadas con la reinterpretación del mundo antiguo fueron recurrentes en la pugna política de la Restauración, como pretexto para polemizar acerca de la laicidad de la educación, la problemática económica o la naturaleza de los cambios sociales. Si bien los estudios sobre la recepción de la Antigüedad son relativamente prolíficos en otros ámbitos ideológicos (particularmente el nacionalismo), su incidencia en las propuestas progresistas y revolucionarias permanece casi inexplorado. Se analizan tres autores: Miguel Morayta, Joaquín Costa y Joan Montseny. Con perfiles diferentes, compartieron inquietud historiográfica, vocación pedagógica y militancia política en un espectro ideológico que abarca desde el republicanismo posibilista hasta el anarquismo. Comentando cuestiones concretas de sus escritos, aquellas más ilustrativas de sus enfoques particulares, se sondan ciertas tendencias y posibilidades de análisis en torno a esta línea de trabajo.

La religión hispana para un masón

La faceta más trascendente de Miguel Morayta SAGRARIO (1834-1917) es la de máximo dirigente de la masonería española; encabezó la corriente más aperturista y su unificación en el Gran Oriente Español (1889), siendo Gran Maestro hasta su muerte¹. Por otro lado, tuvo una relevante vida política, con cargos relevantes en la Revolución de 1868 y la Primera República, y después como diputado con los republicanos posibilistas de Emilio Castelar². Se añade su intensa actividad en la prensa como polemista anticlerical, provocando encendidas controversias con los sectores católicos³. Manteniendo

¹María Asunción ORTIZ DE ANDRÉS: “El Gran Maestro Miguel Morayta, “un hombre del 68” y reformador de la masonería española”, en AAVV: *Masonería y democracia en el siglo XIX: el Gran Oriente Español y su proyección político-social (1888-1896)*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1993, pp. 141-190.

²Jorge VILCHES GARCÍA: “Miguel Morayta: vida política e historiografía republicana”, en Miguel MORAYTA SAGRARIO: *Las constituyentes de la República española*, Pamplona, Ugoiti, 2012, pp. VI-XCV.

³*Ibid.*, pp. LXVII-LXXI.

una perspectiva deísta muy propia del republicanismo tradicional, defendió por encima de todo un modelo de Estado libre del intervencionismo eclesiástico, con libertad de credo y educación laica.

Asimismo, era catedrático de Historia Universal en la Universidad Central de Madrid⁴. Su perfil fue fundamentalmente docente y divulgador, más que investigador, y sus publicaciones se centraron en la Historia política contemporánea, sin embargo, también escribió sobre cuestiones de Historia antigua entonces muy atípicas en la academia española, como egiptología o Historia de Grecia⁵. Su principal interés reside en su eclecticismo entre corrientes tradicionales y renovadoras, españolas y europeas, así como su clara significación ideológica. El caso más famoso es el discurso de inauguración del curso 1884-1885, que provocó una gran conmoción y disturbios estudiantiles conocidos como los sucesos de La Santa Isabel. Trataba sobre las últimas teorías acerca del origen de la cultura egipcia, y su impacto derivaba del cuestionamiento de la cronología bíblica, lo que desafiaba la versión católica de la Historia universal. Recibió tantas críticas de los conservadores como alabanzas de los liberales, que lo convirtieron en un símbolo de la intelectualidad progresista en un ambiente cargado por la *cuestión universitaria* en torno a la libertad de cátedra⁶.

“La Historia es obra exclusivamente humana, donde no cabe ningún factor distinto del hombre. Y como el hombre es por su naturaleza perfectible, la ley de la Historia (...) es el progreso”⁷. Así introducía su trabajo más ambicioso, la *Historia general de España* (1886-1896), concebida para superar a la historia de referencia de Modesto Lafuente, mediante su actualización científica y un posicionamiento más laicista y progresista. Una parcela especialmente original y desconocida de esta obra es la concerniente a la religiosidad de los pueblos prehistóricos y protohistóricos, pues enlaza varios temas clave de la visión de Morayta: anticlericalismo, heterodoxia y eclecticismo académico.

⁴*Ibid.*, pp. XCVII-CL; ÍD.: “Un historiador en transición. La historiografía republicana de Miguel Morayta (1834-1917)”, *Revista de Estudios Políticos*, 161 (2013), pp. 207-238; ÍD.: “La historiografía republicana de Miguel Morayta”, en Teresa ORTEGA LÓPEZ y Miguel Ángel del ARCO BLANCO (eds.): *Claves del mundo contemporáneo. Debate e investigación*, Granada, Comares, 2013, s. p.

⁵Fernando WULFF ALONSO: “En los orígenes de la historia social de la antigüedad en España: “las clases trabajadoras en la antigüedad” de M. Morayta (1886)”, *Baética*, 22 (2000), pp. 333-358; Tomás AGUILERA DURÁN: “Antehistoria, masonería y república: la rareza historiográfica de Miguel Morayta”, en Tomás AGUILERA DURÁN et al. (eds.): *Discursos alternativos en la recepción de la Antigüedad*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2017, pp. 93-121.

⁶Miguel MORAYTA SAGRARIO: *Discurso leído en la Universidad Central en la solemne inauguración del curso académico de 1884 á 1885*, Madrid, Diego Pacheco, 1884; ÍD.: *La libertad de la cátedra. Sucesos universitarios de la Santa Isabel*, Madrid, Española-Americana, 1911; Miguel Ángel MOLINERO POLO: “El Egipto antiguo en la controversia académica española del siglo XIX. El discurso de Miguel Morayta en la Universidad Central, octubre de 1884”, *Bandue*, 5 (2011), pp. 131-150; Jorge VILCHES GARCÍA: “El posibilismo republicano ante el catolicismo durante el reinado de Alfonso XII. A propósito de los sucesos de La Santa Isabel (1884)”, *Hispania*, 72, 241 (2012), pp. 535-564.

⁷Miguel MORAYTA SAGRARIO: *Historia general de España, desde los tiempos antehistóricos hasta nuestros días*, Madrid, González Rojas, 1886, vol. 1, p. 13.

“¿Tuvieron religión aquellos hombres?”, se preguntó refiriéndose a la Prehistoria, que en aquel momento empezaba a cobrar forma como concepto historiográfico. Solo pudo presuponer la existencia de ciertas creencias naturales básicas y la ausencia de cultos, templos y sacerdotes⁸. La Protohistoria brindaba más información, aunque su planteamiento fue algo enrevesado. Utilizó los textos clásicos, pero son muy parcos al respecto, y no aprovechó plenamente las posibilidades de la epigrafía hispanorromana, cuyo estudio empezaba a sistematizarse (gracias a Emil Hübner, Fidel Fita o Aureliano Fernández Guerra). Ciertamente, la mirada de Morayta en lo concerniente a la religión protohistórica se dirigía más bien hacia Oriente.

En efecto, buena parte de sus inquietudes intelectuales se enfocaron en subrayar la preeminencia de las culturas orientales⁹. Buscando los vínculos con Iberia, recurrió a la influyente tesis arianista, basada en la filología y mitología comparadas, manejando fundamentalmente bibliografía francesa. De hecho, en la primera aproximación a los pueblos prerromanos (Capítulo III), las fuentes clásicas y arqueológicas fueron prácticamente ignoradas, pues se centró en el horizonte oriental del que supuestamente provenían. Desde esa premisa rígidamente difusionista identificó tres grandes migraciones sucesivas que habrían ido perfeccionando la civilización peninsular desde aquel “salvajismo” prehistórico: la turania, un cajón de sastre donde los indoeuropeístas incluían diversas lenguas-culturas supuestamente inferiores a la aria y que habría pervivido en el ámbito vasco (basándose en Julius Oppert, François Lenormant y Robert Caldwell); y la aria, que cristalizaría en los pueblos ibéricos y celtas, cuyas cotas de “civilización” podían intuirse en los textos védicos y mitos europeos (empleando a Adolphe Pictet y Marius Fontane)¹⁰.

Así, su interpretación de las culturas protohistóricas se basó en las preconcepciones de la bibliografía indoeuropeísta, lo que conlleva una carga especulativa importante, pero también una interesante profundidad. Concretamente, en la religión se ejemplifica de una manera especialmente significativa. Efectivamente, la barbarie de los vasco-turanios encajaba con un grotesco primitivismo religioso de ritos demoniacos, que “olvidando á Dios, tributa culto al diablo, y convierte así la oración en exorcismo, y el sacrificio en conjuro”; una religión sin cielo ni infierno, alma ni conciencia, poblada de genios maléficos y adivinos¹¹.

⁸*Ibid.*, vol. 1, pp. 41 y 65-66, cita en 65.

⁹Miguel Ángel MOLINERO POLO: “La creación frustrada de cátedras de lenguas orientales (egipcio antiguo, asirio y chino) en la Universidad Central”, *Gerión*, 29, 2 (2011): 15-33.

¹⁰Miguel MORAYTA SAGRARIO: *Historia general...*, vol. 1, pp. 45-59. Vid. Stefan ARVIDSSON: *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, Chicago, University of Chicago Press, 2006; Jordi VIDAL PALOMINO, “La introducción de las teorías raciales en la arqueología española: Manuel de Assas y Ereño”, *Complutum*, 24, 1 (2013), pp. 59-67.

¹¹Miguel MORAYTA SAGRARIO: *Historia general...*, vol. 1, pp. 48-49, cita en 68.

Por contra, la idealización de los arios, emanada de los Vedas, se aplicó en términos típicamente progresistas, considerándolas sociedades igualitarias y respetuosas con la mujer¹². Consecuentemente, concibió su religión como una forma de espiritualidad natural, auténtica e incorrupta que anticipaba la creencia en la verdadera divinidad:

“Prestaban culto, por medio de oraciones purísimas y de sacrificios no menos puros, á las personificaciones de la Naturaleza, más ó menos extravagantes, pero siempre de profundo sentido que su fantasía elevará á la categoría de divinidades vivientes, y sobre las que, por un trabajo reflexivo de simple sentido común, llegará á la afirmación de un Dios absoluto y creador, esencialmente bueno y justiciero”¹³.

No obstante, puntualizó esto último criticando a los historiadores católicos; tradicionalmente identificaban en las religiones primitivas un conocimiento de Dios preconizador del cristianismo, pervertido luego por el politeísmo¹⁴. Para Morayta no había religión revelada, sino evolución cultural. Por ejemplo, incluyó como anexo un texto de Juan Francisco Masdeu sobre Endovélico y otras deidades conocidas por la epigrafía. Este negaba el origen autóctono de dichas divinidades, defendiendo que la idolatría fue introducida después por los colonizadores mediterráneos. Morayta manifestó su total desacuerdo: el politeísmo no era más que una fase evolutiva necesariamente imperfecta¹⁵. En todo caso, la religiosidad aria le resultaba especialmente fascinante por su pureza natural y su inocencia incorrupta; como trasfondo está el debate que entonces enfrentaba a la historiografía tradicionalista, obsesionada por rastrear un supuesto monoteísmo primigenio, y la versión liberal, seducida por la religión natural del “buen salvaje”¹⁶.

Ciertamente, sus prejuicios indoeuropeístas conllevan una constante dicotomía entre lo ario y lo no ario, también en lo concerniente a los colonizadores mediterráneos. Así, por ejemplo, contrapuso la idealizada religiosidad griega con una demonización de los cultos semitas de fenicios y cartagineses¹⁷. Asimismo, trató bien al paganismo romano, interpretando sus características, de nuevo, en términos liberales: simpatizó con el supuesto primitivismo del culto a los lares, alabó la

¹²*Ibid.*, vol 1., 53-55, 66-67 y 72.

¹³*Ibid.*, vol. 1, 68.

¹⁴*Ibid.*, vol. 1, 48, nota 1.

¹⁵Miguel MORAYTA SAGRARIO: *Historia general...*, vol. 1, pp. 66, 167-168 y 333-338.

¹⁶Víctor RENERO ARRIBAS: “La religión de los celtas en la historiografía española del siglo XIX”, en Eduardo SÁNCHEZ MORENO y Gloria MORA RODRÍGUEZ (eds.): *Poder, cultura e imagen en el mundo antiguo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2011, pp. 279-280.

¹⁷Miguel MORAYTA SAGRARIO: *Historia general...*, vol. 1, pp. 167-179; más sobre el antisemitismo de Morayta en Tomás AGUILERA DURÁN: “Antehistoria, masonería...”, pp. 104-109.

postura “librecultista” de Roma en Hispania y calificó de “aberración incomprensible” la divinización del emperador, comparándola con las monarquías teocráticas modernas¹⁸.

La sociedad prerromana para un colectivista

Joaquín Costa Martínez (1846-1911) es bien conocido como político, jurista, historiador y, en general, como una figura paradigmática de la intelectualidad regeneracionista vinculada a la Institución Libre de Enseñanza¹⁹. Su intensa militancia y su actividad como diputado estuvo fundamentalmente ligada al republicanismo progresista; no obstante, se adaptó mal a las dinámicas de partido, aproximándose su discurso a menudo a posiciones más radicales de tipo socialista, aunque sin vincularse nunca a ellas²⁰. Desde una perspectiva académica, doctorado en Derecho y Filosofía y Letras, su gran vocación fue la de historiador, aunque su carrera de profesor universitario se truncó pronto, aparentemente entorpecida por motivos políticos. Estas tensiones se reflejan en su historiografía, variopinta e irregular, con dos grandes líneas entrelazadas: la historia de la economía y del derecho y el estudio de las culturas célticas hispanas.

En el ámbito relativo al mundo antiguo, Costa demostró inquietudes y profundidad como investigador, con un enfoque positivista en su versión krausista, flexible y abierto a las propuestas que emergían de la antropología, supeditando la consecución del conocimiento puro a la búsqueda del progreso social y la desmitificación antitradicionalista²¹. Como parte de ese planteamiento permeable y comprometido, si bien nunca desarrolló un modelo historiográfico plenamente marxista, su interés central por las estructuras socioeconómicas le llevó a manejar ideas y nociones de raigambre socialista y las aplicó a este campo hasta entonces de forma inédita. Aunque sus resultados son desiguales y en ocasiones quedaron inacabados, es claro su esfuerzo por sistematizar un modelo explicativo nuevo, coherente y englobador, complementado además con planteamientos interdisciplinarios, por ejemplo, utilizando y haciendo sus propias aportaciones al estudio de la

¹⁸*Ibid.*, vol. 1, pp. 272-274; igualmente criticó a la casta sacerdotal egipcia (Miguel Ángel MOLINERO POLO: “El Egipto antiguo...”, p. 140).

¹⁹Ignacio PEIRÓ MARTÍN (ed.): *Joaquín Costa el fabricante de ideas*, Zaragoza, Universidad Zaragoza-Gobierno de Aragón, 2011; Pedro CHACÓN DELGADO: *Historia y nación: Costa y el regeneracionismo en el fin de siglo*, Santander, Universidad Cantabria, 2013.

²⁰Andrés SABORIT: *Joaquín Costa y el socialismo*, Algorta, Zero, 1970; José Domingo DUEÑAS LORENTE: “Joaquín Costa y el anarquismo”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 16 (1999), pp. 39-54.

²¹Guillermo FATÁS CABEZA: “Presentación para la reedición de la obra de Joaquín Costa Estudios Ibéricos (1891-1895)”, en Joaquín COSTA MARTÍNEZ: *Estudios Ibéricos (1891-1895)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico-Diputación de Zaragoza, 2011, pp. V-LXVII; ÍD.: “Iluminar la Antigüedad: Costa y su “audacia histórica””, en Ignacio PEIRÓ MARTÍN (ed.): *Joaquín Costa...*, pp. 49-61; ÍD.: “Joaquín Costa y las supercherías sobre la España antigua», *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 27 (2013), pp. 329-351; Tomás AGUILERA DURÁN: “Homéricos revolucionarios. La Iberia prerromana desde el prisma socialista”, en Carmen del CERRO LINARES *et al.*: *Economías, comercio y relaciones internacionales en el Mundo Antiguo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2014, pp. 417-441.

epigrafía, aparte de combinarla con las perspectivas de la historia de las religiones, la lingüística o la arqueología²². Aunque todas esas cuestiones se sometieron en mayor o menor medida a un interés transversal: la cuestión social, el estudio de las relaciones de dependencia socioeconómica de aquellas sociedades y su transformación.

“Aún quedan muchos horizontes por explorar, y no pocas fuentes de noticias que (...), sin someter los hechos a interpretaciones forzadas, pero también sin abstenerse de interpretarlos (...), recorrerán algún tanto el velo que esconde a nuestros ojos los orígenes”²³. Su propuesta aparece por primera vez en *Organización política, civil y religiosa de los celtíberos* (1879) y, efectivamente, se acompaña de ciertas reflexiones sobre la necesidad de regenerar el discurso historiográfico español, desechando el contenido mítico, pero sin renunciar a la propuesta de fuentes e hipótesis nuevas. Básicamente, su modelo interpretativo puede entenderse como una aplicación del llamado “sistema gentilicio” al análisis de las sociedades prerromanas. Simplificando, parte de la premisa de que los pueblos hispanos mantuvieron un sistema social tripartito (familia, gentilidad, tribu), basado en el parentesco y con una organización básicamente horizontal. Sobre estas unidades familiares, especialmente la *gens*, girarían todos los aspectos de la vida de estos pueblos (cultos, derecho, política, economía, etc.)²⁴. Rastreado en la epigrafía las pruebas de esas supuestas entidades familiares, su esquema partía del marco teórico proveniente de la antropología, particularmente del reciente trabajo de Lewis H. Morgan sobre las sociedades primitivas, *Ancient Society* (1877), entre otros (John Lubbock, John McLennan o Sumner Maine). En esos mismos años, esta corriente estaba siendo decisiva en las formulaciones marxistas acerca de raíces de los mecanismos sociales, especialmente en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Friedrich Engels (1884). Esto es, la propuesta de Costa, aunque quedó relegada en su momento, estaba aplicando al caso hispano los principios de una tendencia antropológica que sería definitoria de la visión socialista de la Historia antigua. Y lo estaba haciendo de una manera absolutamente pionera, desde luego en España, pero también a nivel internacional.

Desde esta premisa, Costa iría completando su marco interpretativo en paralelo a la evolución del resto de sus intereses y su propio proceso de radicalización política. Es fundamental la publicación de su obra más emblemática, *Colectivismo agrario en España* (1898), donde recogió las diferentes

²²Tomás AGUILERA DURÁN: “La disciplina herética: la arqueología como arma ideológica a finales del siglo XIX”, en Mariano AYARZAGÜENA SANZ et al. (ed.): *150 años de Historia de la Arqueología: teoría y método de una disciplina*, Madrid, Sociedad Española de Historia de la Arqueología, 2017, pp. 1122-1225.

²³Joaquín COSTA MARTÍNEZ: *Organización política, civil y religiosa de los celtíberos*, Madrid, Montoya y Compañía, 1879, p. 47.

²⁴Francisco BELTRÁN LLORIS: “Un espejismo historiográfico. Las “organizaciones gentilicias” hispanas”, en Gerardo PEREIRA MENAUT (ed.): *Actas Ier Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, vol. 2, pp. 197-237.

formas de colectivización agraria de la Historia de España. Se trataba de sostener historiográficamente la operatividad y pertinencia de este tipo de sistemas de cara a la reivindicada reforma agraria que debía solucionar el problema del acaparamiento de los grandes terratenientes. Pues bien, el primer ejemplo que manejó remitía precisamente al mundo prerromano, en concreto los vacceos. Según una escueta y dudosa cita de Diodoro Sículo, ellos practicaban cierta forma de aprovechamiento comunal de las cosechas²⁵. Extrapolando esta idea al conjunto de la Península, Costa presupuso que esa habría sido la forma de organización entre todas las culturas prerromanas, pero que, con el tiempo, se habrían ido desmontando como consecuencia de la emergencia de nuevas élites acaparadoras, tanto en el seno de las propias sociedades célticas como después en el proceso colonial romano. Imaginó así una suerte de comunismo primitivo en la Hispania prerromana que constituía el reverso utópico de la España de la crisis finisecular.

“Viriato fue un revolucionario de los tiempos modernos (...), un libertador del pueblo avasallado por la nobleza capitalista”²⁶. Esta imbricación de Historia antigua y política económica presente adquirió otro componente en su discurso de 1895 *Viriato y la cuestión social en España en el siglo II antes de Jesucristo*, publicado póstumamente, en el que analizaba las causas de la revuelta lusitana contra Roma²⁷. Su tesis central era que la práctica endémica del bandidismo que las fuentes achacaron a los hispanos y a la propia figura de Viriato fue consecuencia de la ruptura de aquel sistema igualitario propio de la estructura gentilicia, del empobrecimiento de las masas desposeídas por la concentración de los recursos en manos de las nuevas élites. Es decir, aquella violencia no era una demostración de independencia étnica (como se leía tradicionalmente en clave nacionalista), sino una revuelta social, revolucionaria, y para explicarlo empleaba ya un lenguaje obviamente cercano a la historiografía socialista (“luchas de clases”, “comunismo primitivo”, “aristocracia capitalista”, “emancipación proletaria”). No obstante, Costa no estaba haciendo una proclama revolucionaria, sino una advertencia a quienes tenían el poder para reformar: el desorden y la conflictividad social eran la consecuencia lógica de no actuar a tiempo sobre los problemas de miseria causados por la desigualdad.

La filosofía griega para un libertario

²⁵DS 5.34; Manuel SALINAS DE FRÍAS: “El colectivismo de los vacceos, entre el mito y la realidad histórica”, en Carlos SANZ MÍNGUEZ y Fernando ROMERO CARNICERO (eds.): *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*, Valladolid, Centro de Estudios Vacceos «Federico Wattenberg», 2010, pp. 105-121.

²⁶Joaquín COSTA MARTÍNEZ: “Viriato y la cuestión social en España en el siglo II antes de Jesucristo”, en Joaquín COSTA MARTÍNEZ: *Tutela de pueblos en la Historia*, Madrid, Fortanet, 1917, p. 11.

²⁷Tomás AGUILERA DURÁN: “Homéricos revolucionarios...”, pp. 424-425; ÍD.: “De ladrones, guerrilleros y revolucionarios: el tópico del bandidaje en la Iberia prerromana”, en Daniel GÓMEZ CASTRO (ed.): *Economía y ejército en el mar corruptor*, Madrid, Herakleion, 2015, pp. 128-133.

Joan Montseny Carret (1864-1942) o Federico Urales, su pseudónimo más conocido, constituye una figura clave en la Historia del anarquismo en España²⁸. De profesión tonelero, fue sindicalista desde muy joven, destacando particularmente su participación en la fundación de la CNT y la FAI. Como consecuencia, se vio envuelto en distintos procesos judiciales que en varias ocasiones acabaron en cárcel o destierro. Por otro lado, colaboró con su pareja, la pedagoga Teresa Mañé, en varias iniciativas educativas laicas y libertarias²⁹. Quizá su militancia más relevante fue como editor, de revistas, traducciones y colecciones de libros, siempre con una marcada significación política; destaca *La Revista Blanca* (1898-1905/1923-1936), emblema del pensamiento anarquista y filolibertario español en su versión intelectualista³⁰.

De entre sus innumerables contribuciones en esta revista, la más ambiciosa fue “La evolución de la filosofía en España”, una larga serie de artículos publicados entre 1900 y 1902 (números 50-100) que acabarían editándose como libro en 1934³¹. Se trataba de hacer un repaso a la historia del pensamiento en España desde sus orígenes hasta el presente, calibrando sus influencias extranjeras y valorando las ramificaciones y potencialidades de cada tendencia desde el progresismo radical. Siendo la filosofía uno de los principales intereses autodidactas de Urales, su inabarcable retrospectiva no pretendía ser un tratado totalizador y minucioso, sino una reflexión selectiva y ensayística, marcadamente política y personal. La filosofía antigua no era su foco principal, pero aun así es relativamente amplia, ocupando los diez primeros capítulos. Abarca desde el hombre primitivo hasta el cristianismo, pero el pensamiento griego ocupa un papel absolutamente central.

Sintetizando su posicionamiento filosófico general, podrían identificarse tres grandes pilares: escepticismo, materialismo y eudemonismo. En primer lugar, insiste en que no puede creerse en la existencia de nada más allá de la percepción sensorial humana, lo que descarta la realidad de Dios, pero también desnaturaliza cualquier noción trascendente —bien, mal, justicia o injusticia—, que deben entenderse como convenciones, nunca como categorías absolutas. En segundo lugar, todo puede y debe explicarse exclusivamente como un fenómeno natural regido por las leyes de la materia; esto incluye al ser humano, cuya fisiología, emociones e intelecto funcionan mediante engranajes

²⁸Joan MONTSENY: *Mi vida*, Barcelona, La Revista Blanca, s. a. [1930]; Agustí SEGARRA: *Federico Urales y Ricardo Mella, teóricos del anarquismo español*, Barcelona, Anagrama, 1977; Frederic SAMARRA I SANCHO: “Joan Montseny i l’anarquisme català del segle XIX”, en Pere ANGUERA (ed.): *Pensament i literatura a Reus al segle XIX*, Reus, Edicions del Centre de Lectura, 2006, pp. 287-302.

²⁹Dolors MARÍN I SILVESTRE y Salvador PALOMAR I ABADÍA: *Els Montseny Mañé: un laboratori de les idees*, Reus, Carrutxa, 2010.

³⁰Marie LAFFRANQUE: “Juan Montseny y los intelectuales: 1898-1905”, *Anthropos*, 78 (1987), pp. 42-46; Francisco MADRID SANTOS: *La prensa anarquista y anarcosindicalista en España desde la I Internacional hasta el final de la Guerra Civil*, Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona, 1989; Javier del VALLE-INCLÁN: *Biografía de La revista blanca: 1898-1905*, Barcelona, Sintra, 2008.

³¹Reeditado parcialmente con estudio preliminar en Rafael PÉREZ DE LA DEHESA (ed.): *Federico Urales. La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Laia, 1977.

físicos y químicos, siendo la creencia en un alma sobrenatural puramente ilusoria. Por último, su aplicación práctica es el utilitarismo eudemonista, es decir, que toda concepción filosófica debe consagrarse únicamente a lograr la felicidad humana, individual y colectivamente; según lo anterior, la única manera de procurarla es buscar la manera de cubrir las necesidades materiales (alimentación, salud, vivienda, etc.), asegurando así las condiciones para el disfrute en planos más complejos, como el emocional o el intelectual. Cualquier obstáculo interpuesto en ese objetivo, como las artificiales restricciones morales o religiosas, debe ser desechado. Consecuentemente, es inútil todo esfuerzo intelectual dirigido a dilucidar aquellas falsas verdades o sistemas trascendentes, ya sean divinos (teología) o racionales (metafísica). Además, esas disciplinas son opresivas, pues están concebidas por la élite intelectual para legitimar los sistemas políticos y económicos dominantes: “No ha habido una religión ni una filosofía humanas; ha habido una religión y una filosofía de clase”³².

¿Cómo afecta esto a la filosofía griega? En general, su análisis del pensamiento antiguo constituye una ofensiva sistemática contra el nacimiento de la metafísica como uno de los grandes males de la humanidad. Así, reconociendo al pensamiento griego su papel esencial en la conformación de la cultura occidental, lo consideró culpable de buena parte de esas concepciones perniciosas. Consecuentemente, recorrió implacable las distintas corrientes helenas (números 54-58); admitiendo el valor de alguna idea puntual, su tónica general fue el reproche por la falta de vocación humanista. Por ejemplo, criticó duramente a Pitágoras por introducir la influyente concepción oriental de la transmigración del alma. Alabó el escepticismo de los sofistas, pero los tachó de egoístas por utilizar esa clarividencia solo en beneficio personal. Ciertamente, admiró muchas cosas de Sócrates, pero le recriminó que fallase en lo esencial: defender la existencia de la divinidad y las verdades absolutas. Fue absolutamente demoledor con Platón, representante de lo más aborrecible de la metafísica por su formulación de las ideas trascendentes que aprovecharía la teología. En cuanto al epicureísmo, si bien se alineaba con su vocación de solventar las necesidades y deseos humanos inmediatos, veía en su obsesión por los sentidos un riesgo de degeneración y vicio; por contra, el naturalismo de Diógenes conducía al puro salvajismo.

Más sorprendente aún es su actitud hacia el estoicismo y su fundador, Zenón de Citio³³. Le concedió su cuestionamiento de las instituciones como meras convenciones humanas, pero concluyó que su preparación para el sufrimiento era contraproducente: los estoicos, ensimismados en su individualismo y resignación, no planteaban una alternativa constructiva encaminada a la felicidad

³²Federico URALES: “La evolución de la filosofía en España (continuación del segundo capítulo)”, *La Revista Blanca*, 1 de septiembre de 1900, p. 133.

³³ÍD.: “La evolución de la filosofía en España (conclusión del tercer capítulo)”, *La Revista Blanca*, 15 de noviembre de 1900, p. 290-291.

colectiva. Este descarte explícito de Zenón es llamativo porque entonces constituía el gran referente de la filosofía antigua para el anarquismo. De un modo muy simbólico, cuando Kropotkin redactó la entrada “Anarquismo” en la *Enciclopedia británica* de 1910, identificó precisamente a Zenón como el principal antecedente preanarquista³⁴. Lo mismo hizo Max Nettlau (amigo de Urales) al dedicarle el primer capítulo de su monumental *Historia del anarquismo*³⁵. El hipercriticismo de Urales chocaba incluso con los referentes más directos.

Solo Aristóteles se salvó, Urales encontró en él todos los elementos fundamentales de su visión: materialismo y naturalismo como marcos explicativos, la idea del hombre como ser social o la prioridad del bien colectivo de la comunidad. Ciertamente, tuvo que excusar su defensa de la esclavitud natural achacándola a su época y también lamentó que no propusiera un modelo político concreto. En todo caso, para Urales el pensamiento aristotélico fue absorbido y tergiversado por la metafísica y la teología, de forma que sus ideas más valiosas, aquellas que insistían en la centralidad de lo material, se habían desaprovechado, incluyendo a grandes pensadores considerados progresistas, como Espinosa, Bacon, Condillac, Hume o Rousseau. Solo el anarquismo podía vislumbrar su potencial: “La evolución del pensamiento aristotélico ha de verse en los ácratas, ateos y naturalistas”³⁶.

¿Dónde está Marx? No lo mencionó en esa lista de comentaristas de Aristóteles y, sin embargo, fue clave en *El Capital* y en gran parte de los postulados socialistas en una línea similar a la suya³⁷. No creo que fuese despiste, sino un deliberado vacío al marxismo. Ciertamente, entre críticas y omisiones, mencionó a un solo referente moderno que consideraba digno lector de Aristóteles: Claude Helvétius, autor de *De l'Esprit* (1758). Saltando el marxismo, Urales remitía a la Ilustración radical francesa del círculo del Barón D'Holbach que concibió la *Encyclopédie*; prolijos en el uso de la filosofía clásica en sus propuestas materialistas y utilitaristas, quedaron relegados del *establishment* revolucionario para convertirse en inspiración recurrente del pensamiento radical hasta la actualidad³⁸. Al vincularse con Aristóteles y Helvétius de manera tan excluyente, Urales marcaba una posición inconformista respecto al socialismo convencional que era más aparente que de fondo.

Recapitulaciones

³⁴ *The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information. 1/2. A to Androphagi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, p. 415.

³⁵ Max NETTLAU: *Der Vorfrühling der Anarchie: ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864*, Berlin: F. Kater, 1925, pp. 10-18.

³⁶ Federico URALES: “La evolución de la filosofía en España (continuación del tercer artículo)”, *La Revista Blanca*, 1 de noviembre de 1900, p. 261.

³⁷ George MCCARTHY (ed.): *Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*, Savage, Rowman & Littlefield, 1992.

³⁸ Michel ONFRAY: *Contrahistoria de la filosofía. 4. Los ultras de las Luces*, Barcelona, Anagrama, 2010; Philipp BLOM: *Gente peligrosa: el radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Barcelona, Anagrama, 2012.

En su gran obra, Morayta —académico, masón y republicano posibilista— propuso reformular la divulgación de la historia nacional, trastocando especialmente los mitos cristianos sobre la religiosidad antigua mediante los rudimentos del cientificismo evolucionista y la mitología comparada; el providencialismo era desterrado para buscar en el progreso cultural del ser humano los hipotéticos motivos del devenir histórico. Ciertamente, cogió el testigo de viejas inercias, como la exaltación primitivista típica del republicanismo tradicional, aunque aportó una nueva complejidad interpretativa, manejando, de forma atípica en la historiografía española, los recursos documentales y analíticos del modelo arianista. Su mirada hacia Oriente tuvo mucho que ver con sus inquietudes espirituales como masón; como en el resto de Europa, su aplicación resultó ser una vía propicia para profundizar en las raíces de la religión, cuestionar la tradición judeocristiana y buscar posibles alternativas.

Las teorías de Costa —historiador, regeneracionista y republicano progresista— pretendían remover los mitos nacionales de la conquista hispana para reinterpretarlos mediante el análisis profundo de su estructura socioeconómica. La aplicación del sistema gentilicio fue extraordinariamente pionera: interpretó las formas de organización prerromanas y la conflictividad derivada de su desmantelamiento empleando el mismo modelo antropológico que después aplicarían las principales figuras del socialismo internacional. Se trataba de un ataque al conservadurismo historiográfico, pero también era un eco de la problemática presente acerca de las desigualdad económica y los abusos latifundistas; era la respuesta intelectual a un contexto de crisis, entroncando el estudio de las sociedades pasadas con su propuesta de futuro, sosteniendo su apuesta por el colectivismo y la reforma agraria como una forma justa de pacificación social que evitase el peligro revolucionario.

En la historia de la filosofía de Urales —editor, maestro y sindicalista libertario— el repaso de los autores griegos resultó ser un escenario especialmente pertinente para proyectar su perspectiva personal sobre el sentido de la disciplina filosófica: el materialismo y el utilitarismo radicales para lograr la felicidad humana debía despojarse de la inutilidad de la metafísica elitista. En esta línea, coincidió con algunos de planteamientos propios del socialismo convencional, como la positiva recepción de Aristóteles. No obstante, su posicionamiento hipercrítico mostró la deliberada intención de romper con los referentes hegemónicos, antiguos o inmediatos, incluyendo al marxismo e incluso al anarquismo canónico. Su ensayo era una propuesta filosófica radical de cómo debía ser el futuro revolucionario, pero también un posicionamiento explícitamente antitradicionalista y contestario propio de la visión libertaria del pasado.