

MARÍA DEL CARMEN PAREDES
Universidad de Salamanca
paredes@usal.es

In Memoriam: Mariano Álvarez Gómez: metafísica y dialéctica

In Memoriam: Mariano Álvarez Gómez: Metaphysics and Dialectics

RESUMEN: Este artículo es una presentación de la obra académica de Mariano Álvarez-Gómez. Fue Presidente-fundador de la *Sociedad Española de Estudios sobre Hegel* y ostentó dos Cátedras de Filosofía en la Universidad de Salamanca: primero, la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval y, después, la Cátedra de Metafísica. Su carrera académica comenzó en los años 1960s con publicaciones sobre Nicolás de Cusa y Hegel y a lo largo de su intensa vida universitaria escribió sobre los principales campos de la filosofía teórica. La *Sociedad Española de Estudios sobre Hegel* tiene hacia él una inmensa deuda de gratitud por su gran ayuda, continua e incansable. Este artículo expone, en tributo a su memoria, las principales líneas de su pensamiento bajo un doble hilo conductor: metafísica y dialéctica. Comenzando por sus publicaciones sobre N. de Cusa, comentamos su principal obra filosófica: *La presencia oculta de lo infinito* y su Comentario Filosófico a *La caza de la sabiduría*. Luego nos referimos a su monografía *Experiencia y sistema*, así como a otras destacadas contribuciones sobre la filosofía teórica y

ABSTRACT: This article is a presentation of Mariano Álvarez-Gómez' academic work. He was the founding President of the Spanish Hegel's Society (*Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*) and held two Chairs of Philosophy in the University of Salamanca: first, the Chair of History of Ancient and Mediaeval Philosophy, later, the Chair of Metaphysics. His academic career started in the 1960's with publications on Nikolaus von Kues and Hegel and along his intense university life he wrote on every major area of theoretical philosophy. The Spanish Hegel's Society owes an immense debt of gratitude to his continuous and unfailing help. As a tribute to his memory, this article expounds the main guidelines of his thought through a double main thread: metaphysics and dialectic. Starting with his writings on N. von Kues, we review his main philosophical work on the infinite and his Commentary to *De venatione sapientiae*. Secondly, we refer to his work on *Experience and System* in Hegel, as well as to other well-known contributions on Hegel's theoretical and practical

práctica de Hegel. Seguidamente, destacamos la importancia de sus estudios sobre metafísica, historicidad y filosofía de la religión. Mariano Álvarez-Gómez, pensador esencial y profundo, es reconocido como uno de los mejores investigadores sobre Hegel en lengua española. La dimensión metafísica de su pensamiento es una de las notables características de su estilo denso y elegante. Fue maestro de generaciones y quienes le conocieron recuerdan y aprecian su singular atención y cuidado hacia los alumnos así como su personalidad intelectual como filósofo, tan especulativo y cercano.

KEY WORDS: MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ; METAFÍSICA; DIALÉCTICA

philosophy. Then, we stress the importance of his studies on metaphysics, historicity and philosophy of religion. Deep and essential thinker, Mariano Álvarez-Gómez is generally credited with being one of the best researchers on Hegel in Spanish language. The metaphysical dimension of his thought is one of the main features of his elegant and profound writing style. Magister of generations, he is remembered and appreciated by his attentive relationship and care for students, and for his intellectual personality as philosopher, so speculative and friendly.

KEY WORDS: MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ; METAPHYSICS; DIALECTICS

I INTRODUCCIÓN

EL FILÓSOFO MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ falleció el 13 de Octubre de 2017 en Salamanca, ciudad en la que desarrolló su actividad docente, después de su larga estancia en Alemania. Nació en La Mata de Monteagudo (León) y muy joven tuvo una profunda vocación intelectual hacia la filosofía y la teología. En la Montaña Leonesa aprendió a conocer la arcana esencia de las cosas primigenias desde el carácter irreductible de la experiencia muda y su familiaridad con la naturaleza le acompañó siempre como sustrato sobre el que se asentaba su altísima inteligencia.

Fue un conferenciante espléndido y participó en numerosas actividades universitarias (simposios, seminarios, comités científicos, etc.) de Europa e Hispanoamérica. De esta actividad tan fecunda pueden dar idea un centenar de conferencias, además de Cursos y Seminarios superiores. Dotado de un sentido socrático de la enseñanza, difundió sus conocimientos en un sinfín de clases magistrales, que multiplicó en su Seminario de Doctores y Doctorandos, así como en coloquios y jornadas filosóficas de ámbito nacional e internacional.

En 1996 fundó la *Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, tras una fructífera etapa de actividades previas en torno a Hegel en la Universidad de Salamanca, que se consolidó en congresos y proyectos de investigación. Por su constante impulso y preocupación, la *Sociedad Española de Estudios sobre Hegel* tiene hacia él una inmensa deuda académica e intelectual, de la que queremos dejar constancia en este trabajo. Además, perteneció durante décadas al Comité Científico de la *Cusanus-Gesellschaft*, fue miembro-fundador de la *Sociedad*

Española de Filosofía Medieval, y colaborador de sociedades internacionales, como la *Heidegger-Gesellschaft*, la *Società Italiana de Filosofia* y la *Hegel-Gesellschaft*. En particular, hay que destacar también su encomiable labor durante largos años como Presidente de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*, a la que dio renombre internacional. Todo ello fructificó en la organización de una treintena de congresos nacionales e internacionales, con los que contribuyó a renovar los debates filosóficos en la Universidad de Salamanca.

Mariano Álvarez Gómez defendió en múltiples ocasiones y en distintos foros la importancia de la Filosofía en las raíces de la cultura actual y su papel en la vigencia de las Humanidades. Sus artículos de prensa, *En Europa se habla de Hegel* (La Gaceta, 25 Septiembre 1998), *Hegel y la epopeya de la conciencia* (ABC Artes y Letras, 5-11 Mayo, 2007) o *La filosofía en tiempos de crisis* (El Mundo, 9 Mayo, 2013) reivindican la necesidad de la filosofía como soporte de la formación cívica e intelectual y como alimento de las ideas y convicciones que orientan nuestra vida. Su posición filosófica se mantuvo fiel a la seriedad de la reflexión y a la exigencia de profundizar en los espacios de lo originario y en la experiencia profunda que gravita en la obra de todo gran intelectual.

Fue un lector incansable, muy aficionado a la literatura de todas las épocas y a indagar en los variados mundos que la literatura brinda. Desde los clásicos griegos hasta Camus, son muchos los nombres que le acompañaron a lo largo de los años: Sófocles, Homero, Virgilio, Ovidio, Cicerón, Cervantes, Goethe, Hölderlin, Kafka, Stephan Zweig, Proust, Camus, su inseparable Borges, etc. Mariano Álvarez solía decir que no es más fácil conocer el sentido de un gran poema que precisar el alcance de un texto filosófico. Entre los nombres españoles, habría que destacar a Cervantes desde el comienzo; guardaba un especial recuerdo de su examen con F. Lázaro Carreter sobre *El Quijote*, cuya lectura cultivó siempre.

Mariano Álvarez Gómez fue un gran investigador y académico, y aquí solamente ofrecemos un esbozo de su amplia y dilatada actividad filosófica en cinco puntos fundamentales, en los que pretendemos poner de manifiesto las líneas maestras de su pensamiento. Las publicaciones que durante más de cincuenta años dan testimonio de la profundidad de su obra constituyen un legado imprescindible para la filosofía en los campos en que principalmente desarrolló su actividad, vinculada internamente por un doble hilo conductor: metafísica y dialéctica. Por ello, no nos ocupamos tan solo de su importante contribución a los estudios sobre Hegel, sino que mostramos el itinerario en el que tiene lugar el desarrollo de su filosofía, presidido por una decidida vocación metafísica y por una seria preocupación por el sentido de la vida, las circunstancias que la configuran en cada momento y por el destino del hombre.

Este artículo se limita por tanto a los aspectos más sobresalientes y conocidos de su obra publicada, en la que al perfil humano e intelectual del filósofo se une la actividad del investigador, el magisterio del profesor y la cercanía del maestro. En todas las facetas de su vida académica la cordialidad y la generosidad fueron los distintivos personales que configuraban las señas de identidad de su trato, la medida de su conversación y la sencillez en su modo de hacerse entender al abordar los más intrincados problemas filosóficos. Maestro de generaciones, alumnos de muy diversas épocas recuerdan y tienen presente este modo suyo de ser filósofo, tan especulativo y cordial a la vez. Sabiendo que la riqueza de las disciplinas que cultivó Mariano Álvarez desborda ampliamente el contenido de este trabajo, quiero expresar ante todo mi profunda gratitud y honrar la memoria del maestro, «Doktorvater» y amigo. Realizar con él mi tesis doctoral sobre Hegel fue decisivo para mi formación intelectual así como para mi incorporación a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Gracias a esto, tuve el honor de colaborar con él en toda una serie de actividades filosóficas (congresos, seminarios, etc.) durante treinta años de vida académica.

II NICOLÁS DE CUSA

Después de licenciarse en Filosofía y en Teología, Mariano Álvarez-Gómez se trasladó a la Universidad de Munich para realizar estudios de doctorado bajo la dirección de Helmut Kuhn, con quien prosiguió sus investigaciones anteriores sobre el problema de los universales y su influencia en la formación y el desarrollo de la filosofía moderna. La intensa actividad de los años de Munich (1961-1971) se concentró primero en Nicolás de Cusa, en quien admiró siempre la singular fuerza innovadora de su «concepción arquitectónica de Dios, el universo y el hombre».¹ Su tesis doctoral fue publicada en 1968 con el título: *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues (La presencia oculta de lo infinito en Nicolás de Cusa)*. En ella investiga, desde la altura especulativa que es característica general de todos sus textos, la relación de Dios con el mundo, bajo los temas principales de lo infinito, la creación y la relación entre trascendencia e inmanencia. Como señala en diferentes lugares, la infinitud no ha de ser pensada como un concepto relacional, ni de una forma negativa respecto de lo finito, porque entonces se hace prevalecer una representación categorial, que en el fondo supone una finitización de lo infinito.² Se trata, por lo tanto, de pensar la «desproporcionalidad» absoluta de lo infinito más allá de su representación categorial, lo que suscita toda una

[1] M. Álvarez-Gómez, «Nicolás de Cusa: Perfil de un pensamiento innovador»: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 87, Madrid: 2010, p. 433.

[2] Íd., *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, Munich: 1968, p. 36, cf, pp. 74, 158ss.

serie de preguntas tanto para el conocimiento y el lenguaje, como para una caracterización filosófica de lo infinito y de la subsistencia de lo finito.

Para Mariano Álvarez, la pregunta especulativa por excelencia gira en torno a lo infinito, de tal modo que si en el Cusano «la *coincidentia oppositorum*» es la nota más característica de Dios en relación al conocimiento, lo que fundamenta y exige dicha coincidencia es la infinitud. El pensamiento de la «*coincidentia oppositorum*» le lleva a profundizar en el significado de Dios «*supra oppositionem*». Desde esa perspectiva, elabora el sentido de la creación mediante una profunda transformación de la pregunta heideggeriana: «¿por qué hay ente y no más bien nada?» en esta otra: «¿cómo puede ser algo, que no es lo infinito mismo?».³ De todo ello se siguen importantes consecuencias para la concepción del universo y del hombre así como para la tarea y el significado de la filosofía y de la teología.

El alcance de estas cuestiones no se restringe, sin embargo, al terreno especulativo de una «teología circular», sino que se abre hacia la trascendencia del hombre y de sus acciones. Mariano Álvarez destaca la importancia del deseo de elevación a la realidad infinita. Porque entre el anhelo humano de saber y creer y la infinitud no hay un abismo absoluto, más bien la manifestación de lo infinito se hace comprensible como gloria de Dios en las «sustancias cognoscitivas» que por Él han sido creadas.⁴ Así alcanza el conocimiento su finalidad más auténtica y así el hombre es «medida de todas las cosas», porque al conocerlas les da la medida de su sentido. No obstante, «nuestra mente no crea las cosas, pero sí crea las semejanzas de las mismas, a las que se atiende y por las que se orienta».⁵ Además, en diferentes estudios se ocupa de la antropología de N. de Cusa, poniendo de relieve la dimensión del hombre como constructor de sentido y, bajo este aspecto, como creador de un mundo propio, es decir, de todo aquello que engrandece el sentido de la actividad humana, en su modo de ser sensible e intelectual.⁶

De las investigaciones recientes sobre el Cusano, destaca el «Comentario filosófico» a su excelente traducción de *La caza de la sabiduría*. Es un texto magistral en el que Mariano Álvarez hace comprensible el principio del poder-

[3] Íbid., p. 78.

[4] M. Álvarez-Gómez, «*Homo mensura rerum*». El Cusano como intérprete de Protágoras» en J. M. Machetta – C. D'Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa*, Buenos Aires: 2015, pp. 389, 390.

[5] Íd., «La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa», en M^a C. Paredes (ed.), *Mente, conciencia y conocimiento*, Salamanca: 2001, p. 27.

[6] Íd., «Der Mensch als Schöpfer seiner Welt»: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 12 (1977), pp. 160-166; cf. «Zur Metaphysik der Macht bei Nikolaus von Kues»: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus* 14 (1980), pp. 92-112.

ser-hecho (*posse fieri*)⁷, esto es, cómo y por qué todo lo que es y ha sido hecho existe gracias al «poder-ser-hecho». En virtud de este poder, cada cosa «es un principio de actividad capaz de dar forma a cada uno de los factores que gravita sobre ella».⁸ El desarrollo del carácter constitutivo del «poder-ser-hecho» explica su doble dimensión metafísica y teológica. En esta doble dimensión, el «poder-ser-hecho» tiene el sentido de ser principio de todas y cada una de las cosas hechas, así como el de remitir y expresar a la vez el principio absoluto, del que directamente el «poder-ser-hecho» depende: Dios, como principio y causa del poder-ser-hecho, se hace así patente en el horizonte explicativo del ser, del poder ser, y de la realidad determinada. Desde las categorías de posibilidad, realidad y fundamento, M. Álvarez sistematiza los modos de ser del universo del Cusano y su poder de manifestatividad respecto a la verdad, a la bondad y a la belleza, integrándolo en la tradición más genuina de Sócrates, Platón, Aristóteles y San Agustín, así como en una proyección anticipadora de Leibniz.⁹ Este *Comentario*, imprescindible en la obra de Mariano Álvarez, condensa aspectos fundamentales de su aportación a la investigación sobre el filósofo renacentista que le abrió las puertas del pensamiento moderno.¹⁰

III HEGEL

En el curso de sus investigaciones en Munich, Mariano Álvarez-Gómez comenzó a ocuparse de Hegel a partir de 1966 para elaborar su tesis de habilitación sobre *La secularización del absoluto* y de 1967 a 1971 cursa Estudios especiales de *Ciencias Políticas (Staatswissenschaften)*, también en la Universidad de Munich, con vistas, entre otras cosas, a comprender aspectos fundamentales de la Filosofía de Hegel. Como él mismo explica, en el Círculo de Doctores y Doctorandos de H. Kuhn «germinó la idea de analizar desde la obra de Hegel algunos problemas a los que me había llevado la ocupación con el Cusano. Pues, como es sabido, una investigación soluciona parcialmente ciertos problemas, pero suscita otros muchos».¹¹ El contenido de esos problemas pasa por el desarrollo de la relación entre infinitud y finitud, tema que asimismo sirve de articulación al planteamiento de cuestiones no directamente relacionadas con estos conceptos, pero vinculadas al modo de abordar la relación entre ambos.

[7] M. Álvarez-Gómez, «Comentario filosófico» a N. de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Salamanca: 2014, pp. 231-278.

[8] *Ibid.*, p. 238.

[9] Cf. *Ibid.*, pp. 242-245, 254s.

[10] Cf. también su «Introducción» a *La caza de la sabiduría*, pp. 11-24.

[11] M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca: 1978, p. 23.

Sus cinco décadas de dedicación a Hegel comienzan con «Hegel o la libertad como principio» (1969), que es el primer estudio publicado en España sobre *Differenzschrift*. Allí plantea Mariano Álvarez «la necesidad histórica» de ocuparse de Hegel desde los primeros textos, tanto del periodo de Jena como de los «Escritos de juventud» y, además, revisar las relaciones de Hegel con el idealismo alemán, el marxismo y el existencialismo.¹² Para nuestro autor, la importancia del *Differenzschrift* no estriba tanto en la cuestión misma de la «diferencia» entre Fichte y Schelling, sino en la propia voz de Hegel, cuya especulación teórica no está desligada de preocupaciones prácticas, como lo ponen de manifiesto los escritos de esos años y su correspondencia con Schelling.¹³ Esta idea central es un tema recurrente en muchos estudios, donde los planteamientos teóricos encuentran su reverberación en la filosofía práctica y en el contexto histórico.

En torno a estos tres ejes -metafísica, filosofía práctica e historicidad- elabora Mariano Álvarez-Gómez su interpretación de la razón hegeliana y de otros conceptos tan fundamentales como «absoluto», «individualidad» y «libertad». Para empezar, la «necesidad de la filosofía» está recorrida por una escisión ontológica e histórica, que se reconoce en el discurso filosófico, en la vida del hombre y en la sociedad. Por ello, la «funesta absolutización de lo relativo»¹⁴ no se soluciona sin más con una apelación a la libertad, si no viene precedida de un proceso clarificador de toma de conciencia, inscrita en sus coordenadas históricas. Porque la tarea del conocimiento está comprometida con la actualización de una realidad en constante devenir y con la autorrealización del sujeto en la historia. Muy alejado de una interpretación venerativa de Hegel, Mariano Álvarez se aleja también de la petrificación de las tesis hegelianas más divulgadas. En este sentido, su preocupación por la libertad encuentra en Hegel una fuente de reflexión y a la vez de cuestionamiento. La lucha de la filosofía por la libertad adquiere formas diversas, pero la reflexión no es un obstáculo para llevarla a cabo, por el contrario, «la teoría no solo ha de nacer de la praxis, sino que tiene que negarse a sí misma para convertirse en praxis».¹⁵ Bajo esta perspectiva, M. Álvarez anticipa aquí elaboraciones más amplias que

[12] Cf. Íd., «Hegel o la libertad como principio»: *La Ciudad de Dios*, 182 (1969) pp. 556s.

[13] Íbid., pp. 559-560. Sobre esto, cf. M^a. C. Paredes-Martín, «Estudio Preliminar» de G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: 1990, pp. ix-lvii, especialmente, xvii, ss.

[14] «Hegel o la libertad como principio», p. 566.

[15] Íbid., pp. 585, 593, 595. Cf. M. Álvarez-Gómez, «La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad» en M. Álvarez-Gómez y M^a C. Paredes-Martín (eds.), *Razón, libertad y estado en Hegel*, Salamanca: 2000. pp. 27-47; íd., «La libertad en el sistema de Hegel», en M^a C. Paredes-Martín (ed.), *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente*, Salamanca: 2005. pp. 281-324.

desarrollará en su estudio de 2005 sobre «La libertad en el sistema de Hegel». El tema de fondo es la conexión teórico-práctica entre la libertad y la verdad, que reiteradamente le lleva a una profundización donde esa perspectiva ofrece el punto de apoyo para la elaboración sistemática.

Así ocurre con *Experiencia y sistema*, de 1978, que sigue siendo considerado como una extraordinaria contribución a la investigación y al conocimiento de Hegel en la cultura de habla hispana. El concepto de experiencia, eje programático de este libro, se transforma progresivamente en tema central de una discusión crítica. Su enfoque sistemático y a la vez histórico es lo que amplía constitutivamente el concepto de experiencia y lo convierte en «tema» del desarrollo de la filosofía de Hegel y de su significado para la dialéctica hegeliana.

Concepto, fundamentación y estructuración de la experiencia son puntos fundamentales de esta elaboración hermeneútica, que despliega una interacción de planos acerca de la posibilidad de la experiencia filosófica y del sujeto de tal experiencia. La presencia de una «cierta circularidad» entre conciencia y espíritu permite también poner de relieve que, ante todo, lo decisivo es que «la conciencia lleva a cabo su conocimiento en el horizonte del espíritu».¹⁶ Desde este horizonte, la experiencia como «forma de la objetividad»¹⁷ es el hilo conductor de un complejo desarrollo en el que se muestra que es el espíritu que se conoce a sí mismo en su diferenciación y temporalidad lo que determina el sentido de la experiencia en cuanto hecho de la conciencia y en cuanto constitución de la misma en su significado más amplio. En este contexto, M. Álvarez-Gómez analiza las relaciones de Hegel con el idealismo alemán, y especialmente en qué medida la radicalización del problema kantiano del conocimiento lleva consigo la tarea de clarificar la posible ambigüedad de esa radicalización, tal como es habitualmente recibida y comprendida.

Porque la pregunta sobre cómo es posible la experiencia filosófica no puede ser abordada satisfactoriamente pensando la objetividad en su función puramente trascendental y añadiendo la dimensión histórica de la constitución de la conciencia. Tampoco basta con interpretar la experiencia dialécticamente; más bien es preciso concebir la dialéctica desde la estructura de la experiencia. Así, la radicalización de Kant por parte de Hegel, en la que tanto se insiste aún, es sometida por M. Álvarez-Gómez a una verificación doble, desde el punto de vista de la estructura y desde la función de la experiencia. En esta doble interacción, *la dialéctica y la experiencia* muestran sus virtualidades y su limitación. Álvarez-Gómez reconstruye la noción de «experiencia como sistema» –expresión que toma de la *Crítica del juicio*-¹⁸ para mostrar las dificultades

[16] Cf. M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema*, pp. 43, 45.

[17] *Ibid.*, 331.

[18] *Ibid.*, pp. 197ss.

que subyacen a la mediación entre filosofía y experiencia. Por otra parte, las implicaciones de la experiencia en el sistema arrojan una nueva luz sobre las pretensiones hegelianas acerca de la dialéctica y de la autojustificación de la filosofía en su conjunto.

Esta interpretación no descuida otras facetas de la filosofía de Hegel, pero gana esta dimensión de la experiencia, imprescindible para la validación del idealismo hegeliano. M. Álvarez-Gómez consideraba a *Experiencia y sistema* no como un punto de llegada, sino como un punto de partida para el desarrollo de su propia investigación. Para nosotros, es la culminación de un punto de partida que se va fraguando a lo largo de los años, hasta cristalizar en esta obra, y cuyo desarrollo posterior ensancha su contribución al conocimiento de Hegel. Por ejemplo, podemos comprender mejor la relación entre Lógica y Fenomenología, implícita en otros trabajos,¹⁹ a la luz de esta elaboración de la presencia de una y otra en la experiencia. La necesidad lógica, la unidad de la filosofía y la necesidad científica no se muestran vinculadas por una relación de correspondencia, sino que se explicitan a través de un proyecto de construcción de un sistema abierto al desarrollo y a las condiciones de la historia.

Las dimensiones de esta presentación no permiten ni siquiera una somera referencia a los más de treinta estudios que siguen a la publicación de *Experiencia y sistema*. Para M. Álvarez, ninguno de ellos trata cuestiones que nos alejen de la realidad de nuestra vida. Porque la vigencia de una filosofía como la de Hegel no depende de una reconstrucción arqueológica, sino de cómo puede «servir de revulsivo en el presente en cuanto que promueve una actitud crítica ante el mismo.»²⁰

IV METAFÍSICA

Algo semejante pensaba Mariano Álvarez respecto de la vigencia de la metafísica. Siendo consciente de que «los temas relativos a la metafísica pasan por una fase de oscurecimiento o tiniebla»,²¹ precisamente por ello afirmaba la necesidad de mantener una actitud crítica hacia la crítica de la metafísica.

[19] Cf. por ejemplo, M. Álvarez-Gómez, «Lo absoluto y la realidad (posibilidad, contingencia y necesidad). Comentario a un apartado de la *Ciencia de la lógica* de Hegel»: *Naturaleza y Gracia* 3 (1997) pp. 237-315; *id.*, «El movimiento de la vida de la verdad» en E. Balsemao (ed.), *Still reading Hegel: 200 Years after the Phenomenology of Spirit*, Coimbra, 2009, pp. 213-224; *id.*, «La construcción intelectual de la infinitud cualitativa» en: *Hegel. Taulla* 45 (2013). Homenaje a Ramón Valls, pp. 65-87.

[20] M. Álvarez-Gómez «La filosofía de Hegel como interpretación crítica de la actualidad», en I. Murillo (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*, Madrid: 2010.

[21] M. Álvarez-Gómez, «Metafísica desde la experiencia» en M. J. Vázquez Lobeiras e.a. (eds.), *Experientia et Sapientia*, Santiago de Compostela: 2007, p. 87.

Además de Nicolás de Cusa y Hegel, el conocimiento profundo de los filósofos clásicos, desde Aristóteles a Heidegger –y los españoles que más frecuentó: Suárez, Unamuno, Ortega- se encuentra en el trasfondo de su perfil metafísico, sin que ello reste en modo alguno originalidad a su pensamiento. Con Aristóteles se adentró en el ámbito de la filosofía primera y en Heidegger apreció una nueva manera de acercarse a problemas esenciales, aunque no por ello, quizá, menos olvidados. Ciertamente, su interés por Heidegger desde los años de su estancia en Munich²² era estrictamente intelectual y estuvo libre de la problemática ideológica que sobre este autor surgió posteriormente.

Uno de los rasgos fundamentales de su concepción de la metafísica es que ésta se asienta sobre la relación entre lo universal y lo particular. Esto se refiere también a la realidad más cercana y concreta, que se muestra a la vez en esta doble articulación. En su visión intelectual del mundo, M. Álvarez potencia el significado metafísico de las cosas, fundamentado en la idea de que la metafísica no constituye un ámbito de abstracción, autónomo y separado, sino que está anclada en la exigencia de «lograr una orientación en el pensamiento y en la acción».²³ Desde esta perspectiva, «las cosas» destacan por su insobornable desnudez y, pese a las apariencias, tienen un fondo permanente que nos permite situarnos ante la realidad y construir nuestro propio mundo. «Preguntar por las cosas es preguntar por su origen y su principio últimos»,²⁴ es querer rescatarlas de su instrumentalización puramente inmediata y material. El término «cosa» es en efecto un concepto trascendental, porque de todo cuanto es «cabe decir inmediatamente y con propiedad que es una cosa» y, siendo así, «este término responde a la dualidad propia del ‘to on’ en cuanto objeto de la filosofía primera».²⁵

No es casual, por lo tanto, que una de las más extensas investigaciones que dedicó a Ortega versara sobre las cosas. Como colofón a ese gran estudio, afirma M. Álvarez que «el lenguaje sobre las cosas consiste en ir traduciendo el lenguaje del ser al lenguaje del conocer».²⁶ Al carácter trascendental del término «cosa» le asigna además una dimensión ética y estética,²⁷ que ve refrendada, fuera de la filosofía, en Jorge Luis Borges. Su sintonía especial con el poeta está impregnada de su interés metafísico, que encuentra también en la literatura un

[22] Las referencias y citas de Heidegger se encuentran ya en *Die verborgene Gegenwart*, cf. pp. 78ss., 218s., 223.

[23] «Metafísica desde la experiencia», p. 86.

[24] *Íbid.*, p. 89.

[25] M. Álvarez-Gómez, «El concepto de cosa» en *id.*, *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Madrid, 2003, pp. 237, 238.

[26] *Íbid.* p. 383.

[27] Cf. «Metafísica desde la experiencia», pp. 91ss.

espacio abierto a la reflexión. De ahí que sus trabajos sobre Borges tengan una primordialidad metafísica indudable.²⁸

Además, para Mariano Álvarez preguntar por las cosas es preguntar por lo que hay en ellas de verdad. Este es también un tema fundamental, ya que el problema de la verdad ocupa un lugar central en su pensamiento y está presente en muchos de sus trabajos en los que su reflexión profundiza en los escollos del relativismo.²⁹ Destaca a este respecto su monografía sobre Ortega y Unamuno, que está centrada en la búsqueda de la verdad desde la distinta orientación de estos autores. La verdad es, desde luego, norte y guía de su investigación, y a ella se remite como valor y como medida del esfuerzo que representa su obra. Es innegable, por tanto, el vínculo interno que establece entre metafísica y verdad, como se puede apreciar en su trabajo sobre «La pretensión ontológica del pluralismo»,³⁰ una *Auseinandersetzung* de las argumentaciones que hacen consistir el sentido del mundo en el pluralismo, en la complejidad y en la ambigüedad.

El sentido de la metafísica como un acto de libertad depende también de esa consideración. En su libro para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*, M. Álvarez defiende la existencia de la libertad y de la actividad reflexionante de la conciencia frente a las tesis del determinismo neurológico de nuestro siglo; porque el descubrimiento de la determinación empírica no está en contradicción con el reconocimiento del individuo en su entidad propia e irreductible.³¹ Entre otros aspectos, destaca la «autoafirmación de la conciencia» en sus responsabilidades ético-morales y el «poder del conocimiento» en la toma de conciencia de la libertad.³² Además, en la libertad se hace patente la relación entre lo universal, lo particular y lo singular, ya que la libertad del individuo,

[28] Cf. M. Álvarez- Gómez, *El presente está solo. Comentario a un poema de Borges* en M. Samaniego – V. del Arco (eds.), *Historia, literatura y pensamiento*, Universidad de Salamanca: 1990, pp. 61-80; *Platonismo y nominalismo en Borges* en A. De Toro (ed.), *Jorge Luis Borges. Ciencia y Filosofía*, Hildesheim: 2007, pp. 131-145; íd., *Destino y libertad. Reflexiones sobre la obra de J.-L. Borges*: Anales de la R. Academia de Ciencias Morales y Políticas, 86 (2009), 637-659; «Lenguaje y «contramundo» en J. L. Borges» en J.J. García-R. Rodríguez-M.J. Callejo (eds.), *De la libertad al mundo*, Madrid: 2014, p. 719.

[29] Cf. M. Álvarez-Gómez, «Die Macht des Scheins» en V. Rühle (ed.), *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*, Freiburg-München: 1992, pp. 39, 47ss.

[30] M. Álvarez- Gómez, «La pretensión ontológica del pluralismo»: *Azafea* 6 (2004) pp. 61-111.

[31] M. Álvarez-Gómez, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*, Madrid: 2007, pp. 94.

[32] Íbid., pp. 148ss.

tanto teórica como práctica, es el quicio sobre el que se afirman las libertades particulares y la libertad universal.³³

Cabe subrayar, en fin, que Mariano Álvarez ha ido desgranando una interpretación de categorías filosóficas fundamentales desde la convicción de que su carácter abstracto es debido a que se aíslan de su función y contexto. Como la metafísica, las categorías se hacen valer en la reflexión sobre el hombre, el lenguaje y la vida, y su desarrollo histórico ofrece una ductilidad constitutiva que ablanda la rigidez de los dogmatismos de diversa índole.

V FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Un exponente de lo anterior es su *Teoría de la historicidad* (2007), que pone el acento en que ésta, perteneciendo sin duda a los hechos históricos, no consiste en la narración de los mismos ni en su articulación fáctica y cronológica. «En concreto, la historicidad tiene como tarea exponer reflexivamente las categorías con las que la historia opera y verlas por tanto en su implicación y desarrollo».³⁴ Las categorías remiten al hombre en cuanto ser histórico, no tanto en lo que tiene de más inmediato sino en relación con el valor insuprimible de los seres humanos y del sentido de sus acciones y de sus ideales. Consiguientemente, la historia no se puede entender sin referencia a los individuos, tanto desde una concepción especulativa como desde una consideración narrativa, o desde la perspectiva del poder masificador de las colectividades sobre los individuos.³⁵ En sus escritos sobre la filosofía de la historia de Hegel se encuentran observaciones que anticipan estas tesis sobre el centro de concreción del devenir histórico. M. Álvarez ya afirmó en «Historia y sistema» (1979) que «la razón existe solo en el marco concreto en que se desarrolla la actividad humana».³⁶ El carácter real de la historia es el verdadero anclaje de su contenido y desarrollo. De ahí que la limitación de cada acontecimiento no sólo apunta a la raíz misma de su concreción, sino que contribuye a configurar su apertura relacional, positiva o no, con otros acontecimientos. Y esto es lo que da vigencia y efectividad al discurso filosófico sobre la historicidad, porque la facticidad de todo lo histórico no debe suprimir la dimensión trascendente que le corresponde al sujeto de la historia.

Sobre el carácter real de la historia y de su fragmentación, sostiene que «el pasado está vivo y actuante en el presente», sin que ello anule la libertad de

[33] Cf. M. Álvarez-Gómez, «La lucha de la conciencia por el reconocimiento de la propia dignidad»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 42 (2015) pp. 145-163.

[34] M. Álvarez-Gómez, *Teoría de la historicidad*, Madrid: 2007, p. 20.

[35] *Ibid.*, pp. 70ss, 97s.

[36] M. Álvarez-Gómez, «Historia y sistema. Sobre las líneas metodológicas de la filosofía de la historia en Hegel»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 6 (1979) p. 220.

decidir y distanciarse de él. Esto es lo que hace que «el pasado represente un conjunto de posibilidades» en el acto humano de afirmarse a sí mismo y «ser así libre ante él». ³⁷ Por ello, «la historia de los fragmentos remite conceptualmente al todo del que los fragmentos forman parte», ³⁸ pero es la conexión de esos fragmentos lo que hace que la totalidad no sea algo vacío. No obstante, los acontecimientos concretos no quedan diluidos en la totalidad o en la conexión con otros acontecimientos, »porque cada uno de ellos está dotado de su propia singularidad». Ahora bien, lo singular «no está ni puede estar aislado» ³⁹ y su comprensión requiere la referencia a una dimensión de universalidad, mayor o menor, en la que alcanzan pleno sentido. Y ante la cuestión de la contingencia de los fenómenos históricos, M. Álvarez reclama la necesidad de analizar la conexión de lo contingente y lo necesario en la historia como factores que dan sentido a la reflexión sobre la historicidad. Esto no elimina la responsabilidad hacia el futuro ni la tarea de superar la incertidumbre que toda mirada al futuro encierra; antes bien, acentúa la necesidad de orientar la propia acción hacia la configuración de posibilidades que tengan un contenido ético, en tanto que esas posibilidades no son algo distinto de la historia misma.

VI RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

El itinerario filosófico de Mariano Álvarez ha tenido siempre un lugar propio para la religión. San Agustín, Tomás de Aquino, el Maestro Eckhart, Fray Luis de León, Francisco Suárez y Rahner dan título a algunos de sus estudios monográficos de carácter religioso y teológico. «Religión y metafísica. Sobre el concepto de armonía en *De los nombres de Cristo*» desarrolla en más de sesenta páginas una multiplicidad de cuestiones en torno a la decibilidad de los nombres, su interna trascendencia semántica y su capacidad para nombrar lo innombrable de una manera elusiva y sin embargo certera. La mirada metafísica de M. Álvarez busca en la obra de Fray Luis la armonía subyacente que, a partir de la noción nominalista de «nombre», se va construyendo en diferentes nombres en los que se hace presente lo que «nunca nos es presente». ⁴⁰ Las voces de los nombres son testigos de nuestro deseo de lo evocado, «el cual no queda circunscrito al ámbito humano, sino que es expresión de un deseo general, inherente a todas las cosas, y tan radical que sin él el mundo entero se vendría abajo por falta de sustento». ⁴¹ De este modo, nuestro autor engarza

[37] *Teoría de la historicidad*, pp. 338, 339.

[38] *Íbid.*, p. 358.

[39] *Íbid.*

[40] M. Álvarez-Gómez, «Religión y metafísica. Sobre el concepto de armonía en *De los nombres de Cristo*» *La Ciudad de Dios* 204, 3-4 (1991) p. 464.

[41] «Religión y metafísica», p. 514.

la obra de Fray Luis con sus propias palabras: «todas las cosas apetecen su ser propio, que es tanto como amar lo que es su bien más íntimo».⁴²

Su libro *Pensamiento del ser y espera de Dios* condensa cuestiones fundamentales de filosofía de la religión y metafísica bajo la forma de ensayos, dotados de una densidad intelectual y de un poder de argumentación espléndidos. El tema de Dios ya estaba presente en los primeros estudios, formando parte de la tarea intelectual de hablar filosóficamente de Dios y de afrontar la discusión sobre el «silencio de Dios» y la «muerte de Dios» manteniendo «el sello de lo absoluto».⁴³ Ambas cuestiones atañen no solo a la religión, sino también a la filosofía, como se refleja en el título de este libro. M. Álvarez selecciona cuidadosamente ensayos sobre Nicolás de Cusa, Hegel, Heidegger y el problema de la verdad y redacta nuevos trabajos para esta edición.

El itinerario de este libro ofrece frutos esenciales en cinco estaciones. Nicolás de Cusa es una referencia ineludible, bajo tres puntos principales: el conocimiento, la pregunta sobre Dios y la paz entre las religiones. La añoranza de un conocimiento verdadero señala el camino para plantear la pregunta más esencial y para indagar qué concepción de Dios implica esa pregunta. Desde ese horizonte, surgen otras preguntas más cercanas sobre la convivencia y la confrontación entre los hombres y los pueblos. Para Mariano Álvarez, bajo el concepto de «*coincidentia oppositorum*» se asienta la idea de concordia, en un contexto vital que hace compatibles las diferencias. Esto lo vemos en «Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión», donde desarrolla la estructura metafísico-política de la «coincidencia de opuestos»⁴⁴ y su capacidad para lograr el consenso entre distintas creencias. Su formulación práctica busca la paz a través de un auténtico diálogo interreligioso y desde la convicción de que la diversidad no implica conflicto, porque «la religión, si es auténtica, tiene que ver con la verdad y razón de ser de la propia vida».⁴⁵ Desde luego, sorprende que una cuestión tan debatida en el siglo XV como la paz entre distintos grupos religiosos siga ofreciendo motivos de reflexión para ciertos conflictos actuales.

Los ensayos sobre Hegel incorporan, oportunamente, temas que completan la investigación más estrictamente teórica. «La recuperación del sentido ético» y «El poder de la subjetividad en religión» ponen en primer plano la dimensión práctica de toda genuina filosofía. Asimismo, la discusión sobre la filosofía hegeliana de la historia y sobre la relación entre religión y Estado profundiza en la orientación histórico-política, en definitiva, en la atención a la praxis que M.

[42] Íbid.

[43] M. Álvarez- Gómez, El significado de la dura expresión de que «Dios ha muerto»: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 88 (2011) p. 513.

[44] Íd., «Nicolás de Cusa: Perfil de un pensamiento innovador», p. 421.

[45] Cf. M. Álvarez-Gómez, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: 2004, p. 139.

Álvarez subrayó desde el comienzo. «Idea y acción. La historia como teodicea» aborda las implicaciones concretas de la dialéctica para explicitar cómo Dios puede ser comprendido a través de las acciones humanas. Lejos, por lo tanto, de un enfoque estático e individualista de la relación entre Dios y el hombre, nuestro autor pone de manifiesto el carácter dinámico y colectivo de la misma, según la lógica hegeliana de la historia. Desde ella la afirmación de la libertad adquiere sentido histórico, a la vez que da sentido a la historia. Porque «no basta con afirmar el principio de la libertad, es preciso que éste penetre y configure el mundo en todas sus manifestaciones».⁴⁶ De otro modo la libertad dejaría de ser algo concreto, o bien quedaría a merced del capricho particular y sin un fundamento universalizable. En cierto sentido, este ensayo ofrece el trasfondo para los temas que se tratan en los siguientes, ya que la defensa de los derechos ético-políticos de la subjetividad se afianza con una fundamentación conceptual que complementa a todos y cada uno de esos trabajos.

«El sentido oculto del acontecer» nos introduce en la perspectiva que aglutina los ensayos sobre Heidegger; una perspectiva en la que destacan los temas de la responsabilidad, la vuelta a las cosas mismas y la cuestión de Dios. M. Álvarez, fiel a las líneas maestras de su pensamiento, articula una conexión interna entre la ontología del *Dasein* y una dimensión ética en puntos fundamentales de *Ser y tiempo*, al hilo de la cuestión de la responsabilidad. Ciertamente no se trata de una responsabilidad material, sino de la responsabilidad ante el propio ser, que es apertura hacia los otros en cuanto existencia compartida, existencia que se hace realidad en una situación general de indigencia o penuria. Por otra parte, «Una peculiar vuelta a las cosas» pone el acento en la búsqueda de lo concreto y el encuentro con las cosas que pueblan el mundo humano. El tratamiento del modo de aparición de las cosas, al margen de la representación, modula el surgimiento de un entorno de familiaridad con la doble referencia del hombre hacia las cosas y de éstas hacia el ser-en-el-mundo. Una mención especial merece el ensayo preparado para esta publicación, «Dios a la espera del hombre»⁴⁷ que analiza la concepción de Dios en los *Beiträge zur Philosophie*. Este minucioso trabajo sobre el texto heideggeriano se sitúa ante la relación entre la verdad del ser y la importancia de la cuestión sobre Dios en Heidegger. Mariano Álvarez plantea cómo, desde la experiencia más fundamental de la vida, que es la muerte, se puede hablar con sentido de Dios en el autor de los *Beiträge*, en cuanto que en la ultimidad puede aparecer una presencia que lleva a reconocer la pertenencia del hombre al ser por medio de Dios. Con ello no pretende reducir la problematicidad de tan difícil cuestión, pero sí subrayar su importancia en la mencionada obra del alemán.

[46] Íbid., p. 150.

[47] Íbid., pp. 357-414.

Este volumen se completa con los ensayos de la última parte y el Epílogo. Dos aproximaciones al problema del lenguaje sobre Dios proponen leer el pasado no sólo desde el lenguaje, sino especialmente desde «la tensión entre penuria y plenitud» que no permite la vuelta sin más al pasado. Sin embargo el pasado, en cuanto presente vivo, ofrece un espacio de vertebración entre las posibilidades de la filosofía y la referencia a lo absoluto. «El poder de una metáfora» radica en la apertura luminosa entre el misterio y los límites del sentido. Mariano Álvarez recrea la metáfora de la luz en una doble dimensión: *lux* y *lumen*, la luz y el resplandor, poniendo de manifiesto que «el resplandor [...] es como una segunda metáfora dentro de la más amplia metáfora de la luz». ⁴⁸ Y habiendo pensado el platonismo de Borges, encuentra fuera de la tradición cristiana, en *El Aleph*, la refracción de la luz que esta metáfora persigue. La reflexión sobre el poder de una metáfora, que en realidad reúne distintas metáforas, está en relación con un punto central de su filosofía que ya hemos mencionado: el vínculo interno de la metafísica con una verdad que no sea algo superpuesto o simplemente extraído de la mera facticidad de los enunciados. ⁴⁹

La dimensión religioso-teológica de esta cuestión se encuentra en «Cristo como exigencia de verdad». Para Mariano Álvarez, se trata de pensar filosóficamente lo que representa la figura de Cristo en referencia al concepto de verdad, que da razón de su sentido así como de la aceptación del cristianismo. Por lo tanto, este ensayo plantea la trascendencia de la verdad, que no depende de un concepto previo y que no es algo prefijado «sino que acontece y se constituye en cada caso» ⁵⁰ en el quicio de la relación entre Dios y hombre. La búsqueda de la verdad se amplía así desde los términos más básicos, trazando un arco que va de la inmanencia a la trascendencia, en el que están implicadas otras cuestiones que envuelven la existencia humana y su sentido. Como señala en «Sobre el concepto de verdad», «las seguridades son cada vez mayores y más numerosas, pero la seguridad de la propia existencia se vuelve cada vez más quebradiza». ⁵¹ Este gran libro concluye en su Epílogo, «Cómo comenzar de nuevo», con la afirmación de que es posible trascender esta inseguridad: «volver a pensar el ser de las cosas y, con ello, su verdad y su bondad, puede contribuir a que se inicie un nuevo camino con sentido». ⁵²

La obra y el legado de Mariano Álvarez han dado múltiples frutos que plasman los logros fundamentales de su tarea intelectual. Ha dejado además

[48] Íbid., p. 535.

[49] Íbid., p. 520.

[50] Íbid., p. 525.

[51] Íbid., p. 476, cf. p. 437.

[52] Íbid., 590.

textos inéditos, entre los que cabe mencionar un minucioso y denso estudio sobre el concepto de infinitud, que completa el ya publicado en 2013, y un «Tratado de Metafísica» que estaba ocupando el último periodo de su vida. En todos los trabajos se reconoce a su autor, que une a la elegancia y profundidad de la escritura un mensaje cargado de compromiso intelectual y ético. Como escribió en «Metafísica desde la experiencia»:

Nuestra esencia, el ser-hombre, era ya previa a nosotros y continuará siendo cuando nos hayamos ido. Pero es a la vez nuestra esencia lo que en cada uno de nosotros adquiere una concreción irrepetible. Siendo así, hay algo en nosotros que paradójicamente nos trasciende, algo de lo que no podemos disponer y que tampoco podemos lesionar sin herirnos a nosotros mismos.⁵³

[53] M. Álvarez-Gómez, «Metafísica desde la experiencia», p. 95.

