

Cosmovisión religioso-filosófica de José Musso Valiente

PEDRO RIQUELME OLIVA, OFM
JOSÉ ANTONIO MURCIA GARCÍA, OFM
Instituto Teológico de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Cuanto más se ocupa uno de la obra de José Musso, más difícil resulta precisar quién o qué es lo que fue. Las etiquetas se suceden sin fin: literato, crítico, poeta, musicólogo, ensayista... Mas a fuer de sincero, Musso es un filósofo. Sin duda no un filósofo ortodoxo cuya ocupación máxima fueran las disciplinas filosóficas al uso, sino, ante todo, un filósofo en el sentido etimológico y original de la palabra: amante de la sabiduría, bibliófilo empedernido, conocedor de la cultura de su época en ese difícil equilibrio que se sitúa el que asume como tarea pensar su propia época, siendo a la vez fiel a la tradición recibida y generoso ante las nuevas ideas, preñadas de futuro, pero también de peligro e incertidumbre.

Musso es un ilustrado, y un ilustrado preocupado por su fe, queriendo hacerla inteligible y realmente vivida entre dos deformaciones que sentía muy cercanas: la de un fideísmo que renuncia, por cansancio o infantilismo, a dar razón de su esperanza, y la de un materialismo que destruye toda esperanza desde la razón. Nada más lleno de oprobio se puede decir de Musso que él no fuera un “ilustrado”¹. Por

1 Cuando se encamina hacia Murcia para ocupar el cargo de Subdelegado de Fomento en enero de 1834, Francisco Javier de Burgos, le invita a “reprimir cualquier movimiento sedicioso en Murcia”. Grupos oligárquicos murcianos, como los Aguilar, Carrascos, Ronchi, ... maquinan contra él cerca de la Reina, ‘suponiéndome -dice él-, enemigo de la Ilustración’. Él se descarga ante Burgos exponiéndole cuál ha sido su “historia y la clase de sujetos que se declararon enemigos míos”. *Diario*, 6-1-1834.

su formación, orientación y preferencias, ya que no por su edad, fue un intelectual del siglo XVIII².

Como ilustrado es un hombre preocupado por el saber³. Dos rasgos señala Picazo en el análisis del material bibliográfico de Musso: el carácter enciclopédico –hay de todo un poco–, y la preocupación por “estar al día”, tanto en temas científicos o de pensamiento político como religioso. Ambos rasgos señalan la personalidad intelectual de Musso Valiente. Es un espíritu dotado de curiosidad universal, inclinado a la erudición y al conocimiento enciclopédico, lo que le aproxima a la corriente de la Ilustración española –Feijoó, Mayans, Cavanilles, etc.– y explica su amistad personal con alguno de ellos como Alberto Lista.

Esta predilección por el trabajo intelectual y la reflexión nos ayudan a entender su incomodidad ante las sucesivas revoluciones que le tocó vivir.

De otra parte, en el análisis de sus libros, nos hallamos con un buen arsenal de temática religiosa, lo que sin duda trasluce la intimidad y convicción profunda de Musso en la profesión de fe católica como de su piedad mariana. Estamos, dice Picazo, no sólo ante un creyente sino ante un hombre preocupado por el *arggiamento* de su fe⁴.

2 Musso, por influencia de individualidades aperturistas como Luis López Ballesteros, se abrió a la reforma política, de igual forma que sus amigos Lista, Gómez Hermosilla, Reinoso, Gallego y Madrazo, entre otros, asumiendo la función de animador cultural. De 1825 a 1837, es un intelectual reconocido en el panorama cultural español: Académico de número de las Reales Academias de la Historia, Bellas Artes y Española de la Lengua, amén de otros organismos tales como de las Academias Greco-latina y de Ciencias, del Ateneo de Madrid y Liceo Artístico. Al mismo tiempo fue coeditor de las obras completas de Moratín y estrecho colaborador con José Madrazo en el naciente Museo del Prado y en el Real Establecimiento Litográfico. Aspectos estudiados por Juan Bta. Vilar, “José Musso y la cultura española en la transición al liberalismo (1827-1838)”, en José Luis Molina Martínez (coord.), *José Musso Valiente (1785-1838). Vida y obra. Nuevas aportaciones*, Lorca, Ayuntamiento de Lorca, 2000, pp. 45-63.

3 Un signo evidente de este talante ilustrado es su bibliofilia. De su segunda librería, puesto que la primera fue quemada en 1810, con el saqueo de los franceses, conocemos los títulos de unos 2.893 libros. Por esta relación bibliográfica conocemos el universo saber: literatura, economía, política, historia, religión, ... En el índice bibliográfico de su biblioteca, relativo a sus obras de carácter humanista-literario encontramos a Platón, Aristóteles, Cicerón, Horacio, Séneca, San Agustín, Santo Tomás, algunos Santos Padres, los escritores de la Edad Media, del Renacimiento y Siglo de Oro español, los barrocos, hasta los teóricos de las ideas estéticas del XVIII, Blair, Addison, Bateaux, Voltaire, Boileau, Capmany, Arteaga y un largo etcétera. Son libros en los que se detecta su afición por la literatura y el pensamiento humanista y religioso. Una relación de los libros que poseía en su biblioteca en José Luis Molina, *La Villa de Mula (1833-1834) en el Diario de José Musso y Valiente*, Mula, Ayuntamiento de Mula, 2001, pp. 85-94.

4 M^a Teresa Pérez Picazo, “Musso y Pérez Valiente, un lorquino a las puertas del liberalismo moderado”, en José Luis Molina Martínez (coord.), *José Musso Valiente (1785-1838). Vida y obra. Nuevas aportaciones*, Lorca, Ayuntamiento de Lorca, 2000, p. 116.

Se contabilizan unos 240 libros de literatura teológica, hagiográfica y devocional⁵, por la que siente una predilección especial⁶, así como por las de carácter ascético, místico. Destacan los autores Mayans, S. Juan de la Cruz, Sta. Teresa de Jesús, Fr. Luis de León, Fr. Luis de Granada, Chateaubriand,... Especial interés demostraba por la Biblia. Leyó once veces seguidas el Antiguo Testamento y nueve el Nuevo Testamento⁷.

Entre sus obras de carácter filosófico-religioso destacamos: *De la existencia de Dios, Reflexiones sobre la naturaleza y el último fin del hombre, Cartas sobre la felicidad, Lecciones preliminares de un curso de filosofía conforme a las del A. C., Sobre el rezo divino, Las siete palabras, Grandeza en la muerte del Salvador. Plan de algunas consideraciones sobre ambos puntos*⁸.

Es por todo ello que la reflexión de Musso pretende anclarse sólidamente dentro de un sistema, que se muestra repetidamente inalcanzable al propio Musso, haciendo patente que el que mucho abarca poco aprieta. El peligro de no lograr concebir un sistema coherente es el de quedar en un eclecticismo de ideas para el que casi todo vale. No obstante, en el caso de Musso, aparecen perfectamente insinuados los pilares de ese sistema filosófico, que la metafísica tradicional había tipificado como Dios, alma y mundo⁹.

2. CONTEXTUALIZACIÓN E INFLUENCIAS FILOSÓFICO-RELIGIOSAS

Contextualizar filosóficamente la obra de José Musso no es tarea fácil. La España de fines del XVIII y principios del XIX no encuentra unos caminos propios de desarrollo claramente definidos. No sólo en el campo de lo político, donde las inestabilidades son evidentes, sino tampoco a nivel de pensamiento nos encontramos en una época llena de grandes convulsiones, en donde los sistemas filosóficos pugnan, unos por sobrevivir y otros por introducirse en un espacio hermético y reactivo a cualquier impulso renovador. El aristotelismo escolástico está en franca decadencia y no puede aguantar la avalancha de las nuevas ideas que vienen del

5 José Luis Molina Martínez, *La villa de Mula*, cit., pp. 70-76.

6 *Diario*, 22-8-1833.

7 José Luis Molina, "José Musso Valiente. Apuntes biográficos", en J. L. Molina (coord.), *José Musso Valiente (1785-1838)*, pp. 42-43.

8 Las obras citadas se pueden encontrar en José Musso Valiente, (José Luis Molina, ed.), *Obras*, Murcia, Ayuntamiento de Lorca-Universidad de Murcia, 2004, vol. III, pp. 13-94.

9 Sobre la evolución de la religiosidad de José Musso y sus obras de carácter filosófico-religioso, v. Pedro Riquelme Oliva, "Acercamiento a la religiosidad de Musso a través de sus escritos *Naturaleza y fin último del hombre* y *De la existencia de Dios*", en José Luis Molina (coord.), *José Musso Valiente (1785-1838). Vida y obra. Nuevas aportaciones*, Lorca, Ayuntamiento de Lorca, 2000, pp. 143-181.

exterior. El racionalismo cartesiano, los ilustrados franceses y el empirismo inglés van tejiendo, poco a poco, una nueva configuración cultural en la que se van solidificando los principios generales de la ilustración, que provocará una tardía y efímera modernidad en el siglo XIX español.

La fuerza de estas ideas es tan grande y su penetración tan aguda que llega hasta los ámbitos más reaccionarios a estas nuevas ideas como es el de la universidad española de mediados del XVIII. A modo de ejemplo, en 1770, el Real Consejo urge a las universidades la renovación de los planes de estudio reforzando el estudio de las ciencias experimentales; tras la reforma de 1771, en la Universidad de Salamanca, mucho más cerrada que la de Cervera o Alcalá, encontramos que la "Cátedra de Metafísica" se ha disuelto, siendo sustituida por la "Cátedra de fisiología o verdadera metafísica". Este ejemplo salmantino se extenderá por el resto de universidades, e incluso por los seminarios eclesiásticos como el de Burgos, el de Barcelona o el de Murcia.

Ya de por sí el pensamiento ilustrado es propicio a un cierto saber enciclopédico, guiado por la máxima del *sapere aude*, pero en España la confrontación entre las nuevas y las viejas ideas, ante la ausencia de un sistema predominante que se impusiera de una manera integradora y receptiva, generará una ligera tendencia a un eclecticismo irreflexivo, muy proclive a artificiosas yuxtaposiciones, que terminan, forzosamente, en un tono críticamente escéptico. A pesar de todo, las líneas generales del pensamiento ilustrado se van imponiendo en el pensamiento español: se produce una acentuación de la subjetividad y de la individualidad como elementos primarios de la realidad que llevan parejas el énfasis en la felicidad como la meta final de todo sujeto y el uso de la razón como instrumento privilegiado y básico de actuación.

Del pensamiento filosófico de José Musso puede decirse lo que refirió el gran historiador de la filosofía, el alemán Ernst Cassirer, de Descartes: que su filosofía "comienza con el problema de la vigencia y los límites de nuestro conocimiento y termina con los problemas del alma y de Dios"¹⁰. Pero no se trata de una simple coincidencia accidental.

No es posible comprender el ambiente cultural de la época sin tener presente la influencia del pensamiento francés. Pero, a su vez, no es posible entender el pensamiento francés sin tener en cuenta el fenómeno jansenista. No hay que sobrevalorar, sin embargo, la influencia del jansenismo francés en el pensamiento español, sobre todo, si tenemos presente que, al menos en su dimensión teológica, contaba ya el jansenismo en España con unos claros antecedentes en las estériles y vehementes disputas sobre la doctrina de la gracia que, bajo el título de *Controversia de auxiliis*, se produjo entre dominicos y jesuitas.

10 Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, FCE, Méjico 1993, I, p. 514.

Todas estas ideas jansenistas tendrán gran influencia en la España de fines del XVIII y se reflejarán claramente en la obra de Musso; recordemos tan sólo que en los cambios de gobierno que hizo Godoy en 1797, Jovellanos, de tendencias jansenistas, asume la dirección del Ministerio de Gracia y Justicia, que tenía jurisdicción en asuntos religiosos.

En los últimos decenios del XVIII y a lo largo del XIX se produce un movimiento de progresiva interiorización de la fe. La devoción y la piedad están poderosamente condicionadas por una serie de factores ambientales, de los que participa Musso. Es una espiritualidad que paga tributo al individualismo romántico, que ensombrece lo comunitario; devoción sensible y sentimental, clara contraréplica a la piedad incorpórea de los jansenistas. Esta espiritualidad quedó bien reflejada en multitud de libros ascéticos de meditaciones, lectura espiritual y prácticas devotas. Se reeditan los clásicos espirituales españoles, San Ignacio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Fray Luis de Granada, San Francisco de Sales, y extranjeros como Escupoli, y más todavía de conservadores franceses, como Ségur y Gaume. Las producciones más expresivas son los devocionarios. Es el siglo de oro de estos libritos religiosos. Su extraordinaria difusión obliga a tenerlos en cuenta si se quiere conocer la espiritualidad popular y real del siglo XIX. Una característica común es la intensidad y el afán por penetrar de vida sobrenatural todas las personas, tiempos y lugares, sin dejar resquicio alguna a la profanidad. Una sobrecarga del elemento sobrenatural y una tónica común de individualismo. Sin embargo, la dimensión comunitaria queda relegada a un segundo plano.

Frente a este movimiento de espiritualidad, se hallaba un grupo de espíritus fuertes que los desecha como fórmulas alienantes. Para éstos era una espiritualidad tocada de romanticismo. Es una espiritualidad de refugio y reacción, que se opone diametralmente a las nuevas corrientes de secularización de la vida y de las cosas. Una espiritualidad, en fin, monacal, individualista y evasiva, que busca la afirmación del sentimiento religioso en actitudes de contradicción al ambiente exterior¹¹.

Por lo que se refiere a las influencias directas podríamos usar la estrategia de analizar a quién cita nuestro autor. En la obra filosófica de nuestro autor sólo aparecen mencionados tres filósofos: Agustín de Hipona, Descartes y el Abate Condillac (y de este último sólo se mencionan las iniciales).

Pero sigamos esa pista y rastreemos las influencias. En primer lugar Agustín de Hipona. De Agustín tomará, sobre todo, esa idea fundamental, omnipresente

11 Véanse la relación de los títulos de obras de carácter espiritual de Musso en J. L. Molina, *La villa de Mula*, pp. 71-6. Sobre las características de la espiritualidad, vid. Manuel Revuelta González, "Vivencias y manifestaciones de religiosidad", en Ramón Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*, 25, Espasa-Calpe, Madrid 1996, pp. 269-304.

en la arquitectura de las *Confesiones* agustinianas, y que la *Teología Fundamental* de todos los tiempos ha tomado como base del acceso del hombre a la revelación: me refiero al *desiderium naturale videndi Deum*. Resuenan en nuestra mente esas palabras de Agustín, que el propio Musso refiere: “Nos hiciste para ti, y no se puede sosegar nuestro corazón hasta que descanse en ti”¹². Este “corazón inquieto” de la criatura que no encuentra paz ni deleite pleno en la creación, será el punto de arranque de la *Filosofía de la Religión* de Musso, o más precisamente de su *Teología Natural*, como así se refleja de modo patente en sus obras *De la existencia de Dios* y *Breves reflexiones sobre la naturaleza y último fin del hombre*.

Pero el pensamiento agustiniano se expande también hacia otros confines más sombríos que tienen que ver con su acentuado dualismo antropológico, a veces cercano al maniqueísmo, corriente que en algún momento de su vida le fue familiar: el cuerpo como cárcel del alma, y la naturaleza humana como algo débil y miserable. De todo ello, como veremos después, se hace eco el propio Musso.

El siguiente punto de influencia en su pensamiento filosófico reparte méritos entre Agustín y el siguiente pensador citado: R. Descartes. La introspección, no sólo como forma de descubrir los requerimientos de ese corazón inquieto (y en esto sería deudor de Agustín), sino también –digámoslo en terminología actual– como forma de acceder a los estados internos de conciencia (y en esto es deudor de Descartes) que es el modo que encuentra el cartesianismo para otorgar un sólido cimiento al pensar. A la afirmación fundamental de Descartes, el “pienso, luego existo” se llega por pura introspección, sin necesitar echar mano del mundo exterior, convirtiéndose, no en la conclusión de un sistema, sino en la verdad que lo fundamenta. La introspección es así una de las dos herramientas fundamentales del método filosófico de Musso. Sorprende incluso observar cómo encontramos en su obra citas casi literales de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

La segunda de las herramientas es el método analítico propio del cartesianismo que Musso también hace suyo. Al leer la obra de Musso, particularmente las *Breves reflexiones sobre la naturaleza y último fin del hombre*, *De la existencia de Dios* y *De la certidumbre histórica*, descubrimos abundantes referencias cartesianas. Y es que el pensamiento de Descartes no sólo es ampliamente conocido desde principios del XVIII a través de las escuelas sevillana y valenciana, dos grandes focos de difusión de las nuevas ideas, sino también altamente recomendado, sobre todo, en lo concerniente a su método filosófico. Y no sólo Descartes, también Gassendi, Maignan, Malebranche, Pascal, Montesquieu, Rousseau, D’Alembert, Diderot o Voltaire, son autores ampliamente estudiados.

La tercera fuente de influencias es el empirismo inglés, particularmente en la versión del Abate Condillac, más sensualista que Locke, pero sin llegar al es-

12 ID., *Confesiones*, I, 1, 1.

cepticismo de Hume. Estas influencias empiristas se concentran sobre todo en la obra de Musso *Lecciones preliminares a un Curso de Estudios conforme a las del Abate Condillac*. Particularmente la obra de Locke, tuvo también una grande y rápida difusión. No olvidemos que Jovellanos leía a Locke en el original inglés, aunque también circulaban traducciones francesas y latinas, y será precisamente la interpretación de Locke, que hace el francés Condillac, la más extendida. Uno de los propósitos del empirismo es el de realizar una analítica del entendimiento humano sobre bases empíricas, reformulando y corrigiendo la teoría de las ideas innatas del racionalismo. La sensación adquiere ahora una prioridad hermenéutica para comprender al hombre. Para detectar estas influencias en la obra de Musso será muy significativa, por su proximidad geográfica, la obra de Ramón Campos (1760-1808), catedrático de Filosofía en el Seminario de Murcia y uno de los mayores propagandistas de la filosofía sensualista en España.

Vistos esos tres ámbitos de influencia pasaremos ahora a recorrer el movimiento interno de su pensamiento filosófico-religioso para indicar sus tópicos más relevantes.

3. OBRA FILOSÓFICA

Musso no es un filósofo sino un hombre preocupado por su fe. De ahí que como ilustrado se ocupe de elaborar su propia cosmovisión de Dios, el alma y el mundo. No se contenta con vivir la fe desde un estadio primario y sociológico de espiritualidad tradicional y costumbrista, sino que avanza hacia una conversión mental en orden a una fundamentación racional de Dios, del alma y del mundo. Esto es: construir una filosofía de la Religión: Razones para creer. Una preocupación que recoge de su maestro Descartes: la innovación de su método filosófico era para defender mejor la religión, como hombre preocupado por buscar la *pax fidei*.

En el primer esbozo de esta Filosofía de la Religión, *Breves Reflexiones* (1812), plantea sus primeras inquietudes religiosas sobre Dios, el alma y el mundo. Musso es una persona a la caza de la felicidad, el bien supremo. Es un estudio más bien antropológico, cuyo único fin es el de San Agustín, el santo de Hipona: el impulso del hombre a Dios, la búsqueda de Dios, el objeto de la felicidad.

Posteriormente, intentará construir desde esta base antropológica una Filosofía de la Religión, para demostrar científicamente la existencia de Dios a través del método analítico de Descartes. Da forma y sistematiza esa vivencia agustiniana de Dios.

Desde 1833 a 1837, según consta en su *Diario*, hará constar, reiteradamente, el propósito de escribir su Filosofía de la Religión. Si la escribió, la desconoce-

mos, pero si nos atenemos a los datos, su escrito sobre *La existencia de Dios*, sería el primer borrador de esa sistematización de la existencia de Dios, escrito en 1838.

Musso, para elaborar su cosmovisión religiosa, recurre al eclecticismo, basándose en los principios de la filosofía cartesiana donde teje racionalmente su propia certeza histórica de Dios.

Mas para todo filósofo racionalista, Dios se constituye en un principio aséptico y la religión queda puramente naturalizada, por lo que, como Kant, intenta satisfacer su conciencia religiosa mediante la religión de la piedad y de la honestidad.

Comienza Musso sus *Breves reflexiones* con unas palabras programáticas, y que constituyen el primer esbozo de su Filosofía de la Religión:

“De cuantas cosas agitan nuestro corazón, de cuantas excitan nuestros deseos, ninguna puede sernos tan importante como el conocimiento de nosotros mismos y la exacta averiguación del fin para que recibimos el ser y la vida”.

A. El hombre

Es el punto de partida del filosofar de Musso en clara coincidencia con el sentir de la época. Así para Hervás (1735-1809), jesuita expulsado coetáneo de Musso, después de Dios no hay nada de mayor importancia para el hombre que el hombre mismo.

En este humanismo ilustrado es la existencia del hombre el punto de partida para organizar toda una serie de conocimientos sobre biología, pedagogía, ciencia o teología. Esta valoración del conocimiento de sí mismo, tan significativa dentro del cartesianismo, se enraíza fuertemente en el pensamiento de San Agustín con el que el racionalismo, también el cartesiano, pero sobre todo en su versión pascaliana, guarda una estrecha relación.

El método para alcanzar este conocimiento de sí mismo no es otro que el de la introspección, la entrada al interior del hombre, prescindiendo de todo lo exterior. Musso lo expone con estas sencillas reflexiones:

“Entremos dentro de nosotros mismos; observemos lo que pasa en nuestros más ocultos senos; recojamos con cuidado todos nuestros movimientos interiores; meditemos profundamente y, sobre todo, notemos cómo se suceden en unos a otros y su mutuo enlace y encadenamiento (*Breves reflexiones...*).

También este método de la introspección es cartesiano:

“Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos, hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio”¹³.

La primera conclusión de esta metodología es la afirmación irrefutable de nuestra propia existencia como “una sustancia capaz de sentir, de conocer y de querer que siempre se nos presenta bajo una sola forma que es el pensamiento” (*Breves reflexiones...*).

B. El alma

En Musso, al igual que en Descartes, el alma racional es el primer fundamento cierto que la reflexión humana encuentra. Nos instalamos pues en un dualismo antropológico en el que el alma no sólo tiene una prioridad gnoseológica ontológica, sino ante todo una prioridad gnoseológica, fuente de toda futura certeza. Es la misma alma la que nos advierte de la presencia en nosotros de otra sustancia de cualidades totalmente opuestas a ella:

“El alma racional, aunque es la parte más noble de nuestro ser, no es la única que lo constituye. Ella misma nos da a conocer como parte también de nosotros otra sustancia cuya esencia no nos es menos desconocida y cuyas cualidades son enteramente opuestas a la que acabamos de advertir en el alma. (*Breves reflexiones*).

Se trata de una oposición radical en el que el alma racional es la parte rectora y más noble del hombre, mientras que el cuerpo, en claras resonancias del Agustín más maniqueo, es la cárcel en la que el alma se halla retenida.

Para Musso el hecho de la unión entre alma y cuerpo no es explicable por las teorías al uso del aristotelismo escolástico de la forma y la materia; su unión se presenta como algo inexplicable y asombroso, quedando tan sólo la orfandad de la pregunta:

13 René Descartes, *Meditaciones de Metafísica*, III.

“¿Qué lazo tan extraordinario es aquel que reúne las dos sustancias cuando parece que fueron creadas para no juntarse jamás? ¿Quién ató el alma al cuerpo sin dejarla arbitrio para separarse de él?” (*Breves reflexiones*).

Es una incomprensión típicamente agustiniana:

“La manera como el espíritu está unido al cuerpo no puede ser comprendida por el hombre”¹⁴.

Desde el siglo XVII toda la fisiología era de corte mecanicista, siguiendo a Descartes, por eso Musso en su análisis del cuerpo lo concibe como una máquina compuesta por diversas sustancias. En el fondo de su pensamiento está presente el *Tratado del Mundo* de Descartes y la larga tradición de médicos-filósofos que desde el Renacimiento se desarrolla en España. Una parte importante de su reflexión la ocupa el análisis del conocimiento humano en donde su posición es un tanto ambigua y ecléctica, mezclando elementos escolásticos con aportaciones cartesianas y empiristas.

Para Musso, en consonancia con el empirismo de Locke, no hay idea sin sensación. Hay una prioridad de los sentidos en el proceso del conocimiento, hecho éste que no era una novedad absoluta si reparamos en el clásico adagio escolástico: *Nihil est in intellectum quod prius non fuerit in sensu*”.

Pero, en oposición al empirismo, admite también la posibilidad de ideas innatas que puede el alma recordar al estilo platónico-agustiniano. En último término la interacción entre el alma y el cuerpo en el proceso del conocimiento, que Descartes había solucionado con el recurso a la glándula pineal, se presenta para Musso como un problema irresoluble al que hay que renunciar:

“¡Qué de dudas! ¡Qué de dificultades! ¡Oh ignorancia asombrosa de lo que somos y de lo que seremos! ¡Oh mezquindad de nuestros conocimientos! ¡Oh miseria de nuestra naturaleza! Cuando, después de haber adelantado algún terreno, creemos que ya está despejado todo el campo y que pronto vamos a tocar el fin, de repente se levanta a nuestra misma vista una montaña insuperable que nos estorba a pasar por delante y que muchas veces nos obliga a volver atrás. ¡Ay de nosotros, si temerarios, osamos penetrarla!” (*Breves reflexiones*).

14 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XXI, 10.

No solamente es problemática la relación entre el alma y el cuerpo en el sentido de no saber explicar su interacción, sino también en tanto que, por momentos, aparecen expresiones que denotan una valoración negativa de la materia que se presenta, en última instancia, más como un obstáculo para el conocimiento que como una ayuda:

“Aún es mayor nuestra ignominia cuando, en aquellos felices momentos en que creemos estar absolutamente desprendidos de la materia terrestre, esta no sólo nos importuna con su presencia sino que entorpece nuestras más nobles y calificadas funciones, inutilizando al fin cuanto hacemos para continuar nuestros discursos. (...) La ley inviolable de que no ha de haber ideas sin sensaciones es la causa de esta esclavitud, porque la materia ruin y floja no puede sostener el vigor y la actividad incansable del espíritu”. (*Breves reflexiones*).

Es en este sentido en el que Musso se separa radicalmente del empirismo, puesto que para él el intelecto no se comporta de modo pasivo frente a los sentidos, *quam tabula rasa*, sino que tiene capacidad para sobreponerse e independizarse de ellos:

“No se contenta [el alma] con sujetar a los sentidos obligándoles a que sigan la carrera que les prescribe; se desentiende y como que se olvida de ellos, empieza a ejercer sus funciones y a disponer de sus facultades por sí sola y camina con tanto desembarazo, con tanta libertad, con tanta facilidad y con tanta prontitud que parece se desata del cuerpo” (*Breves reflexiones...*).

C. Dios

En el preciso momento en que Musso ha expuesto su antropología y su teoría del conocimiento introduce filosóficamente la idea de Dios. Esta idea de Dios ocupa el mismo lugar en el sistema de Musso que en el de Descartes, evolucionando el discurso desde el hombre a Dios.

Sin embargo, mientras que en Descartes la idea de Dios se introduce de un modo artificial, para garantizar la coherencia global del sistema, en Musso Dios no es un elemento externo al sistema, sino el centro del mismo.

Una vez que ha establecido Musso la superioridad del alma sobre el cuerpo no le es difícil identificar el fin del hombre, su felicidad, con el fin del alma racional:

“De las dos sustancias de que nos componemos, el alma no sólo es la más excelente y principal sino que lleva tantas ventajas al cuerpo que casi pueden compararse a las del ente sobre la nada. Debemos pues mirar como al verdadero fin del hombre, al fin de su alma racional” (*Breves reflexiones ...*).

Y este fin del alma racional no será otro que Dios.

En el escrito de 1838, *De la existencia de Dios*, la idea de Dios se introduce al modo de las antiguas demostraciones escolásticas de la existencia de Dios. Aunque varían los contenidos, en su estructura formal la demostración de Musso sigue el esquema de las demostraciones clásicas, en un intento de síntesis que aúna elementos del argumento ontológico de San Anselmo y de las vías de Santo Tomás, en particular la tercera (por la contingencia de los seres) y la cuarta (por los grados en las perfecciones de los seres).

Mas su punto de partida será el *cogito* cartesiano. Desde la evidencia del “yo pienso” se retrotrae el hombre en el pasado hasta un tiempo en el que no se recuerdan más ideas, de donde se deduce la contingencia del hombre y la necesidad de un ser necesario, fundamento de todo:

“Deduzco que todos estos entes han tenido principio y por consiguiente que todos han sido nada. De donde se infiere que una cadena infinita de entes verdaderamente posibles es un absurdo. Luego o he sido siempre o debo el ser a uno o más entes que han sido siempre” (*De la existencia de Dios*).

El final usual de este tipo de demostración es la afirmación del ser necesario, pero Musso añade algo inusual:

“¿Qué es pues el ente necesario? El que es” (*De la existencia de Dios*).

Pareciera que con este tono marcadamente existencialista, quiere afirmar al Dios vivo que no se deja atrapar en conceptos; no el Dios de los filósofos, sino el Dios de Abraham y de Moisés, como diría Pascal.

Las mismas conclusiones podríamos obtener si observamos sus *Lecciones preliminares sobre un curso de estudios conforme a las del A. C.*, que en principio era una reelaboración de una obra de Condillac con el mismo título¹⁵. La

15 Cf. Étienne Bonnot de Condillac, *Oeuvres philosophiques de Condillac / Texte établi et présenté par Georges Le Roy*. Presses Universitaires de France, Paris 1947-1951.

lectura de este texto produce sentimientos encontrados: cotejando el texto original francés de Condillac, en el que supuestamente se inspiraba Musso para elaborar el suyo se observa que el texto de Condillac era objeto mucho más que de una lejana inspiración. El texto de Musso lo podemos considerar una traducción libre, resumida, con algunas pequeñas glosas y comentarios personales añadidos. De tal modo que la obra filosófica más importante, al menos en cuanto a extensión, de José Musso no tiene, en principio, ninguna originalidad. Sin embargo, es en una lectura detenida de esas glosas, comentarios y ejemplos que el propio Musso añade donde observamos cómo el pensamiento de nuestro autor se distancia de ese empirismo a ultranza. Por poner sólo un ejemplo al hilo de la demostración de la existencia de Dios: en el texto de Condillac encontramos una demostración de la existencia del Ser Supremo partiendo de la cadena de causas y efectos en la naturaleza se llega a ese origen incausado. Pero allí donde Condillac sólo encuentra una *Primera Causa*, o un *Primer Motor* (expresiones típicas del deísmo), Musso le pone apellidos: la primera causa es Dios, y Dios es “El que es”, dirá Musso, usando una expresión de raíces veterotestamentarias. Aquí se ve la grandeza de un pensador que no busca la originalidad ni la notoriedad, sino la verdad.

Por lo demás, su demostración de la existencia de Dios en *De la existencia de Dios* es bastante similar a la que aporta Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (IV, 10).

Pero en las *Breves reflexiones* de 1812 la introducción del tema de Dios está mucho más vinculada a la antropología y es, si se quiere, más cercana a los planteamientos actuales de la *Teología Fundamental* sobre el acceso del hombre a lo divino, desde la cuestión del sentido.

Para Musso, en este escrito, la idea de Dios es algo que no se demuestra, sino que se descubre. Dios es algo grabado en el corazón del hombre, la ley escrita en el corazón de San Pablo a los Romanos 2,15:

“El hombre pues es la única de todas las criaturas que lleva impresos con caracteres más señalados el sello del Criador. [...]Una ley escrita sobre nuestro mismo corazón” (*Breves reflexiones...*).

Nos movemos así dentro de la tradición escolástica del *desiderium naturale videndi Deum*, el espíritu humano es portador de unos deseos y unas aspiraciones hacia la compleción y la plenitud, experimentables bajo las forma del deseo de felicidad, de verdad, de bien y de belleza.

Así lo expresa Musso:

“Fijemos ahora sólo la atención en nuestra alma. Es una sustancia dijimos capaz de sentir, de conocer y de querer. Está destinada para sentir,

para conocer y para querer y habrá llegado a su fin cuando sienta, conozca y quiera de modo que nada le quede ya que desear. ¿Qué verdad es esta capaz de llenar nuestro entendimiento? ¿Qué objeto capaz de llenar nuestra voluntad? (...) Cualquiera verdad en quien se eche de ver alguna mengua o falta, cualquiera verdad a que pueda circundar el error, producirá los mismos efectos. ¿Pues, qué es esto? ¿A un ente limitado, cómo es que no puede descansar en cosa limitada? ¿De dónde estos deseos infinitos? ¿Deseos fuera de proporción con nuestra naturaleza?" (*Breves reflexiones...*).

La conclusión de todo este proceso es clara:

“Un alma racional y eterna, un cuerpo animado y mortal componen nuestra existencia. Un Dios infinito es nuestro principio y nuestro fin. (*Breves reflexiones...*).

D. La moral

Hasta ahora, Musso se ha movido en un plano racional e ideal, pero cuando intenta concretar ese proceso que ha diseñado, descendiendo al terreno práctico, descubre serias contradicciones que son objeto de las más duras afirmaciones sobre Dios, el hombre y la religión, en las que se reflejan claras influencias jansenistas y pascalianas; no en vano dirá Jovellanos que toda la juventud salmantina de la época era port-royalista. No es fácil precisar con exactitud los contenidos que caerían bajo el concepto de jansenismo; a su delimitación confluyen diversos aspectos: una teología de la gracia, una moral rigorista, una eclesiología de elegidos y una mentalidad de oposición que en el plano político se traduciría en una yuxtaposición práctica entre jansenismo y regalismo: Iglesia de corte nacional y protegida por el Estado.

La única manera, dentro del sistema teológico escolástico, de introducir una visión humanista en moral era, conservando la rigidez de los principios generales, introducir salvedades en el caso concreto. Se genera así toda una moral casuística por parte de los jesuitas ante cuyas desviaciones reaccionará fuertemente el jansenismo acusándolos de laxismo moral.

Las distinciones de los teólogos jesuitas entre gracia suficiente y gracia eficaz parecen a los jansenistas una aberración. La gracia es siempre una gracia irresistible que se concede a los predestinados, pero como el hombre no puede saber de antemano si está predestinado a la salvación o no, propone el jansenismo una moral en exceso rigorista y tendente a la milagrería y a la valoración de lo sobre-

natural; dado que el hombre, por sus solas fuerzas es absolutamente incapaz para la virtud, si puede cumplir con esta moral rigurosa eso será signo de que es uno de los elegidos; el milagro es el signo de la gracia irresistible y de la omnipotencia divina. Desde ahí, su credulidad en los “milagros” de sor Patrocinio, la monja de las Llagas y de los monasterios de Mula y Sisante.

Así, pasa abruptamente Musso de un cierto optimismo y confianza en la naturaleza del alma para descubrir a Dios a una visión pesimista y derrotista:

“Pero lo que la razón no puede averiguar es la causa que ha influido para que la hechura más noble de las manos del Criador esté tan llena de imperfecciones, de defectos y de miserias como se echan de ver en ella. Un cuerpo frágil y deleznable, sujeto a mil incomodidades, enfermedades, dolores, y por último a la muerte; un entendimiento limitado; una razón ofuscada por el error; un voluntad guiada casi siempre por el capricho; una inclinación que, por maravilla, dejamos no hacer el mal que condenamos; un ánimo por lo común devorado por la aplicación y consumido por la tristeza; el perverso, víctima de sus pasiones y remordimientos; el inocente, víctima del perverso. Esto es el hombre. (*Breves reflexiones...*).

El Dios de Musso se torna por momentos implacable y justiciero frente a la miseria del hombre y la libertad que, en unos momentos, es “la mayor de las perfecciones” se convierte ahora en una instancia sumamente negativa:

“El temor solo de una infelicidad eterna, el temor de un castigo que se ha de medir por una Justicia infinita, envenena todos nuestros placeres y nos hace mil veces más desgraciados que a los irracionales. ¿No bastan los trabajos, las aflicciones, las enfermedades, los dolores, las inquietudes, las persecuciones, la muerte en fin que completo todas las calamidades de esta vida? ¿De esta vida que, cual si fuera un relámpago, apenas la recibimos cuando ya la perdemos? Más valiera para esto no haber nacido. ¡Oh libertad desdichada, exclamaré yo, la que tan mal empleáis vosotros! ¡Oh hombres desventurados! (*Breves reflexiones...*).

En el propio desarrollo de la existencia de Dios, de la cuestión del alma y cuerpo, la moral llega al final, convencido, de que ese Dios en el que cree se le escapa de la reflexión filosófica. Pero, a pesar de todas las dificultades teóricas en las que se ve inmerso, su confianza no cesa; y así concluye sus *Breves reflexiones*, con una súplica confiada:

“Por confundir el orgullo del hombre ocultaste a su débil razón estos arcanos, pero siendo Dios de bondad, no consentirás que perezcamos sin remedio ni nos abandonarás a la cruel agitación en que nos pone tan horrible incertidumbre. Dígnate, oh Dios eterno, de manifestarnos las causas de nuestras miserias, dígnate de esparcir la calma en nuestro corazón, ahuyentando la espesa niebla que por todas partes se levanta y oscurece la verdad; dígnate de mostrarnos con el dedo la senda que conduce a la felicidad inmortal; dígnate de librnarnos de tan miserable y congojoso estado y decirnos cuanto de esto debemos hacer ya para merecer continuamente tu amor. Enseñados por ti, amaestrados por ti, alumbrados por ti, guiados por ti, caminaremos con paso firme y seguro; y sueltos en fin de la estrecha cárcel que nos oprime, volaremos a tu seno para ser inundados de tu gloria y cantar tus alabanzas ofreciéndote el tributo de nuestros corazones por los siglos de los siglos. Fiat, fiat” (*Breves reflexiones*).

En el propio desarrollo de la existencia de Dios, de la cuestión de alma y cuerpo, la moral, etc., llega al final, convencido, de que ese Dios en el que cree se le escapa de la reflexión filosófica. Al ser consciente de que no puede justificar su vivencia agustiniana de Dios por el método analítico, vuelve de nuevo al estadio de su vivencia experiencia de Dios de 1812. Su Dios no es el Dios de Descartes, aséptico, sino el Dios vivo de la palabra revelada en la Escritura.

E. Otros escritos

Musso, en el atardecer de su vida, observa cómo el mundo de las ideas que resurgen con las primeras revoluciones liberales, sobre todo en Francia y España, se hallan en las antípodas de su cosmovisión religioso-filosófica. Prueba evidente es la publicación de la obra *Paroles d'un croyant* de Felicité Lamennais¹⁶, traducida al español por José Larra en 1837, y de la que Musso deja su impronta reflexiva en su *Diario* (16 de abril de 1837) con estos términos:

16 Nacido en Saint-Malo (Francia) en 1782, se ordena sacerdote, entregándose al ministerio de la pluma y del periodismo. En 1817, su *Ensayo sobre la indiferencia* lo convirtió en uno de los escritores franceses más célebres. Quiso impedir a sus contemporáneos su propensión al ateísmo: “sin religión todo se viene abajo”. De ultra-realista en política pasó a ser un ultramontano a causa del galicanismo de los obispos. Para él como para J. De Maistre, “sin Papa no hay Iglesia; sin Iglesia no hay cristianismo; sin cristianismo no hay religión ni sociedad” (*De la religión considerée dans ses rapports avec l'ordre social*). Ante las medidas gubernamentales que limitaban la libertad de la Iglesia, Felicité se aleja de la monarquía, invocando el principio de la “separación de la Iglesia

“... pensamientos sueltos, alegorías, parábolas, ... remedos de la Escritura, parto de una imaginación ardiente y tan ardiente que a veces está en calentura, la cual ni se detiene a consultar al juicio, ni se pregunta a sí misma ... No prueba nada, ni interesa nada, ni a quien tenga dos dedos de frente convencerá y menos persuadirá de otra cosa de que el autor está loco”.

Musso, hombre educado en el pleno Despotismo ilustrado, no supo ni pudo encajar este nuevo movimiento cultural del liberalismo católico que, en cierto modo, propendía la separación de la Iglesia y del Estado, y proponía las claves para superar una de las crisis más profundas que tuvo y aún sostiene la Iglesia: el diálogo entre fe y cultura, ciencia y teología, razón y fe. La libertad de culto, pensamiento y de prensa, así como la proclamación de la igualdad y libertad de los pueblos de la tiranía monárquica (nacionalismos europeos), defendida por el liberal francés, no era, como afirma Musso, “ignorancia de lo que pensaban los filósofos del XVIII”, sino la recuperación de los valores de la nueva cultura ilustrada y liberal, que recogía la corriente del humanismo erasmiano. La proclamación de la “religión cristiana como democrática y popular” no es decir que Cristo “vino a predicar la sedición y la anarquía”, como escribe Musso, sino una “religión pura” como defiende Lamennais; “la libertad de conciencia” no es, como vuelve a afirmar Musso, “deísmo o herejía acompañada de tolerancia” o que “Dios es indiferente a que el hombre le crea o le tenga por embustero”, es el nuevo rostro del evangelio. En suma, los planteamientos del liberalismo católico expresado en *Paroles d'un croyant* reciben un furibundo rechazo de nuestro ilustrado lorquino. Habría que poner en boca de Musso aquellas palabras que pone Lamennais en boca de los reyes: “¡Maldito sea Cristo, que ha traído a la tierra la libertad!”¹⁷.

y del Estado”. Estaba convencido de que antes de contar con el rey y el Papa, era mayor apoyarse en el Papa y en el pueblo. Con la revolución de julio de 1830, providencial para Felicité, invoca el principio de que el mundo habría de regenerarse por la libertad y la libertad habría de regenerarse por Dios. Con sus amigos Lacordaire, Montalembert, etc., funda el periódico “L’Avenir” (15 de octubre de 1830), que tenía como lema: “Dios y la libertad”. El periódico apoyaba los movimientos nacionalistas polacos, irlandeses y proponía la libertad de conciencia y de culto sin distinción, separación Iglesia-Estado, etc. La encíclica *Mirari vos* (15 de agosto de 1832) condenaba todas sus ideas y las de *L’Avenir*. En abril de 1834 publica *Paroles d'un croyant* donde expresa todo lo que lleva en su corazón: su odio a las tiranías, su confianza en el pueblo; su lenguaje está impregnado de la Biblia y del romanticismo de la época. El éxito fue enorme. La encíclica *Singulari nos* (1834) condenó la obra y a su autor. Murió el 27 de febrero de 1854. G. de Bertier de Sauvigne, “Renovación cultural en Francia”, en *Nueva Historia de la Iglesia*, IV, Madrid, Edic. Cristiandad, 1977, 383-9.

17 Los textos del Diario corresponden a los días 16 y 17 de abril de 1837, que pueden verse en Manuel Martínez Arnaldos-José Luis Molina Martínez, *La transición socio-literaria del neoclasicismo al romanticismo en el Diario (1827-1838) de José Musso Valiente*, Madrid, Nostrum, 2002.

CONCLUSIÓN

Del resto de escritos de contenido filosófico nos encontramos con el *De la certidumbre histórica* de 1838¹⁸. Aunque pueda ser novedosa su exposición y su encuadre del tema, dentro del método cartesiano, estas ideas ya estaban presentes en Jacinto Segura, Feijóo, Pedro Calatayud y, sobre todo, Gregorio Mayans, padre de la historiografía española.

Es más. Como hombre religioso necesita la vivencia de la religión, que la racionalización de la fe no le aporta. De ahí su pietismo, observancias religiosas, afecto por lo sagrado, ritualista, de espiritualidad barroca, “admirador del maravillosismo religioso”.

18 “Se trata aquí, siguiendo el método cartesiano de ponerlo todo en cuestión hasta llegar a un fundamento cierto, de reflexionar sobre las condiciones que debe cumplir un hecho histórico si queremos concederle algún grado de verdad. Así comienza este escrito: “¿Qué requisitos, qué condiciones exigiremos para tener por cierto, indubitable, un hecho sucedido siglos antes que naciósemos?” Desarrolla así una serie de reglas como la sencillez, la claridad y, respecto de los testimonios ajenos, la contundencia con que se afirma, el estado del sujeto y, sobre todo, la coincidencia de una multiplicidad de fuentes.