



GREGORIO MARAÑÓN Y POSADILLO (1887-1960). CINCUENTA AÑOS DESPUÉS

MARAÑÓN COMO MODELO

Diego Gracia

Doctor en Medicina
Catedrático de Historia de la Medicina y Bioética
Facultad de Medicina. Universidad Complutense de Madrid
dmgg@med.ucm.es

Cómo citar este artículo/ Citation: Gracia, D. (2013). Mara-
ñón como modelo. *Arbor*, 189(759):a007. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.759n1006>

Recibido: 3 septiembre 2012; Aceptado: 1 octubre 2012.

RESUMEN: Mara-
ñón ha pasado a la historia del siglo XX como
arquetipo, debido a su actitud coherente y a su "talante liberal".
Mara-
ñón fue, sobre todo, un moralista en el sentido kantiano.
Una persona autónoma que no se rigió por criterios externos,
sino por deber; un convencido del papel transformador de las
ciencias positivas en pos de una sociedad más feliz y más jus-
ta gracias a una profunda reforma intelectual. Mara-
ñón, como
Fernando de los Ríos, integró krausismo, neokantismo y socia-
lismo y desde esa plataforma ideológica, propugnó el necesario
cambio moral del pueblo español.

PALABRAS CLAVE: Mara-
ñón y Posadillo, Gregorio; ética y medi-
cina; ética y política; pensamiento liberal.

Mara-
ñón es una de esas pocas personas que han pa-
sado a la historia del siglo XX español como arquetipo.
Por eso forma parte del espíritu colectivo de nuestra
sociedad, y por eso también se le recuerda una y otra
vez. Y si se preguntara a los ciudadanos por qué creen
que Mara-
ñón es un arquetipo, o cuáles son sus notas
fundamentales, muy probablemente responderían
que por su "talante". No es decir mucho, pero sí algo
significativo. Mara-
ñón ha pasado a la historia como
prototipo de un talante muy peculiar: el de una perso-
na liberal, tolerante, culta, respetuosa, sensata, muy
preocupada por el ser humano, amante de la verdad

MARAÑÓN AS A MODEL

Copyright: © 2013 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto
distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons
Attribution-Non Commercial (by-nc) Spain 3.0.

ABSTRACT: As a result of his consistent attitude as citizen and
doctor and his "liberal spirit", Mara-
ñón has gone down in the
history of the twentieth century as an archetype. Mara-
ñón
was, above all, a moralist in the Kantian sense, an autonomous
person not governed by external criteria but by duty; a thinker
convinced of the transforming role of the positive sciences,
towards a happier and more just society through a deep inte-
lectual reform. Mara-
ñón, like Fernando de los Ríos, integrated
Krausism, neo-Kantianism and socialism and from this ideolo-
gical platform sought the necessary moral change in the Spa-
nish people.

KEYWORDS: Mara-
ñón y Posadillo, Gregorio; ethics and medi-
cine; ethics and politics; liberal thought.

e investigador de los secretos de la naturaleza huma-
na, médico humano, preocupado por sus enfermos,
europeísta convencido. ¿No es todo esto admirable?
Muchas de las cosas que Mara-
ñón escribió o dijo ya
no conservan vigencia. La medicina ha avanzado de
modo pasmoso en estos últimos cincuenta años, los
que nos separan de su desaparición física, la endocri-
nología ya no es lo que era, y así tantas otras cosas.
El tiempo hace que en la vida de las personas se vaya
diferenciando, cada vez con mayor claridad, lo que es
coyuntural, eso que pasa con el tiempo para nunca
más volver, y lo que tiene carácter permanente. Hoy

vemos con claridad qué es lo vivo y lo muerto de la vida y la obra de Marañón. En muchos personajes el tiempo se traga todo, hasta el punto de que su figura se esfuma, desaparece en la oscuridad del pasado. En otros, cerne una parte de su personalidad, la contingente, la pasajera, la coyuntural, dejando en primer plano la permanente, la intemporal. Diríase que el tiempo selecciona lo imperecedero de las personas o de los personajes, hace una labor de limpieza, de modo que la figura resultante es más pura, de más nítidos perfiles, más esencial. No es el mismo el individuo de carne y hueso, que nació y murió en un cierto momento, que aquel que pasa a los anales de la historia. De algún modo cabe decir que este segundo es, por paradójico que parezca, más real que el primero.

LOS MODELOS DE MARAÑÓN

La tesis que voy a defender es que Marañón fue sobre todo un moralista, y además un moralista en sentido kantiano. Esto no tiene nada de extraño, habida cuenta de la importancia del neokantismo en el pensamiento europeo, sobre todo alemán, y también en el conjunto de pensadores españoles, contemporáneos de Marañón, que influyeron en él decisivamente. No es que Marañón fuera un lector directo y sistemático de Kant y de los idealistas alemanes, o de los neokantianos de Marburgo, Cohen o Natorp. No es así. Marañón no fue un filósofo, ni tampoco mostró especial interés por la filosofía pura. Las influencias las recibió de modo colateral, por ósmosis desde fuentes que le eran muy próximas y a las que prestaba enorme atención. Como telón de fondo hay que situar el idealismo krausista de la Institución Libre de Enseñanza, cuya estricta moral del deber derivaba directamente de la kantiana. Marañón la vio realizada en personajes como Patricio de Azcárate, Julián Sanz del Río, Fernando de Castro, Francisco Giner de los Ríos o Gumersindo de Azcárate. Más próximos a él, Ortega y Gasset, que sin duda fue su inspiración fundamental a lo largo de toda la vida, y junto a él los neokantianos de la Facultad de Filosofía de Madrid, en especial Morente y Besteiro. Y, en fin, los santones laicos de la izquierda política e intelectual española, como el propio Besteiro, o Fernando de los Ríos, sobrino de Giner, el hombre en que convergen krausismo, neokantismo y socialismo.

Decir que fue un neokantiano en ética supone afirmar que puso como norte de su vida el ser una persona autónoma y regirse, no por criterios heterónomos, venidos de fuera, sino por deber, como Kant enseñó y aceptaron todos los movimientos poskantianos, y supone también creer que la ciencia positiva ha de jugar un papel fundamental en la construcción del reino de los fines kantiano, la sociedad sin clases propugnada por el socialismo, pero conseguida no por la vía de la lucha de clases sino por la de la moral kantiana. Fren-

te al socialismo dialéctico marxista, lo que el neokantismo propuso fue un socialismo moral, basado en la reforma de las costumbres y la promoción de la autonomía de las personas.

De esta toma de posición inicial, derivaron muchas y muy importantes consecuencias, no sólo en Marañón, pero también en él. Una, fundamental, es que consideró necesario combatir, no sólo en su persona sino también en su pueblo, en España, la inercia de las morales heterónomas, en nuestro medio representadas paradigmáticamente por la moral eclesiástica. Esto le llevó a buscar la reforma de la cultura y de la política españolas, luchando por desterrar de nuestro medio los hábitos ancestrales basados en el despotismo, la obediencia sumisa, la ignorancia, el caciquismo, el sometimiento, la culpabilización y la pobreza. Como los filósofos neokantianos alemanes, y como en la España de principios de siglo pregonaba Ortega, Marañón creyó que la revolución que necesitaba nuestro pueblo era antes que nada moral. Parejas a ella eran la reforma intelectual, en la que el concepto de ciencia cobraba un papel nuevo y revolucionario, y la social, mediante la promoción de la justicia. Todo esto necesitaba un cauce para su realización, y ese no podía ser otro que el político. De ahí el interés de todos estos personajes, y concretamente de Marañón, por la política. Pero no nos equivoquemos. Marañón no fue, como tampoco lo fue Ortega, un político. Fue un moralista, o como quizá preferiría él que se le denominase, un intelectual. Igual que los filósofos neokantianos. Lo mismo que Ortega.

LA LUCHA CONTRA UN PASADO MORALMENTE INASUMIBLE

La defensa de esta tesis tiene necesariamente dos partes. Una primera es negativa. Se trata de las cosas que obliga a rechazar. Son muchas, sobre todo en un país con la historia y la tradición de España. La defensa de un ser humano emancipado, autónomo, exige luchar contra todos aquellos que han exigido, precisamente por imperativos éticos, la obediencia sumisa, ciega, a la autoridad, tanto civil como eclesiástica, la infantilización de las gentes, el paternalismo, la ignorancia, el desprecio de la modernidad, de Europa, de la ciencia, de la libertad, del espíritu liberal. Es preciso montar una impresionante cruzada contra la superchería, la superstición, la falta de espíritu crítico. Esto es lo que Marañón buscó en todas sus empresas, y lo que puede verse en varios de sus estudios, a la cabeza de todos los que dedica a figuras que se han distinguido y han sufrido por hacer esto mismo que él pretende, como Luis Vives o el padre Feijóo. Utilizando la metáfora médica, tan del gusto de Marañón, cabe decir que España está enferma, en el sentido etimológico del vocablo, es decir, falta de firmeza, débil, infantilizada, sin fe en sí misma y en las posibilidades de la razón y el trabajo humanos. Anda desorientada,

como un niño pequeño que busca la salida en figuras paternas omnipotentes. Esa es la fe que deposita en la jerarquía eclesiástica, y esa es también la que ha deteriorado la vida política española desde la época de la Restauración, primero con un simulacro de democracia, después con la dictadura de Primo de Rivera. España es un enfermo que necesita de una cura radical. Y esta no puede venir más que de la emancipación no sólo política, sino cultural y espiritual del país; es decir, de un cambio moral que permita romper decididamente amarras con la heteronomía que la ha consumido a lo largo de los siglos y que haga posible el surgimiento de una ciudadanía sana, adulta y autónoma.

Esto tiene graves consecuencias en muchos ámbitos de la vida humana. Uno que Marañón exploró repetidamente fue el de la sexualidad. En 1926 publicó su libro *Tres ensayos sobre la vida sexual*, en el que, entre otras cosas, llamaba la atención sobre la correlación positiva existente entre número de hijos y mortalidad infantil, especialmente en las clases populares. La evidencia le parecía tan escandalosa, que habló de la obligación de los padres de no traer hijos al mundo que no pudieran alimentar y educar adecuadamente. Lo demás le parecía irresponsable, inmoral. Y como remedio a ello, propugnó la eugenesia, entendida de acuerdo con las creencias de cada cual. “Hay una eugenesia católica, que es la misma, en su noble fin, que la de aquellos que comulgan en cualquier otra religión; y la misma de los que viven fuera de las confesiones religiosas. Lo que varía es el camino para llegar a ella. En unos, en los laicos, será su cumplimiento un simple método científico. En otros, en los que viven en religión, será un sacrificio penoso del instinto [...] Lo que no puede admitirse es, so pretexto de no pecar, traer al mundo a una serie de entes ineducados y enfermos, que son ya pecados vivos contra la Naturaleza” (Marañón, 1973, 43). La reacción fue tremenda. “Se tachó al libro —y a su autor— de inmoral y disolvente. Doctos pero ligeros moralistas prohibieron su lectura” (Marañón, 1973, 41). Marañón se opone a ellos: “Todo esto, ¿puede ser inmoral? Gentes solemnes y engoladas nos dicen que sí. Pero ¿qué pueden importarnos las patentes de moral de los moralistas con alma de sepulcro, muchas veces ni siquiera blanqueado por fuera?” (Marañón, 1973, 46).

Si la reforma moral de Marañón tenía una parte negativa, el combate contra toda forma de heteronomía moral, necesariamente había de tener también otra positiva. No se trataba sólo de luchar contra lo negativo, sino también de construir, de edificar sobre las ruinas. Y esta parte positiva en Marañón, lo mismo que en Ortega, tiene un nombre. Este es el de “liberalismo”. Hay que infundir en el pueblo español un nuevo espíritu, el espíritu liberal. De hecho, esta es la parte de Marañón que hoy sigue vigente, viva,

que sigue interesando, porque es tan actual hoy como entonces. Frente al espíritu más clásico en la historia española, el contrarreformista, el inquisitorial, el dictatorial, el de “sostenella y no enmendalla”, el “que inventen ellos”, el opuesto a Europa, a la democracia y a la ciencia; frente a ellos, el “espíritu liberal”. Marañón ha sido y sigue siendo uno de los modelos, de los paradigmas de lo que significa ser liberal en la España del siglo XX. Muchas otras cosas de su vida y de su obra han pasado, pero esta permanece viva y es, quizá, su máxima aportación histórica. De ahí que debamos analizarla con un cierto cuidado.

EL MODELO CLÁSICO: LIBERALIDAD Y MAGNANIMIDAD

Liberal es término de larga historia. Si no se analiza ésta en detalle, es muy probable que acabe por no entenderse, o que se entienda torcidamente. Es frecuente pensar que su sentido primario es el político, pero esto no es así. El término liberal tuvo sentido moral mucho antes de que lo adquiriera político. De hecho, y como es bien sabido, la acepción política del sustantivo “liberal” nació en las Cortes de Cádiz, y desde ahí se extendió por todo el mundo. Pero la palabra liberal tenía ya muchos siglos de vigencia en las lenguas derivadas del latín.

El vocablo liberal procede del sustantivo latino *liber*, que designa una condición o estado, el de persona libre, a diferencia de esclava, y también un modo de ser, el propiciado por la educación en las llamadas artes liberales. Eso permite entender que en el latín clásico, el adjetivo *liberalis* tuviera el sentido de noble, educado, honorable, ingenioso, gracioso, generoso. De hecho, funcionó como sinónimo de *generosus*. Por su parte, *liberalitas* significó un modo de pensar y de comportarse caracterizado por la generosidad, la afabilidad, la educación y la nobleza de espíritu, en suma, la personalidad abierta y comprensiva. Sinónimos suyos fueron *bonitas*, *beneficentia* y *benignitas*. En *De officiis*, Cicerón habla de la *beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet*. La liberalidad es, pues, primariamente un modo de ser, un carácter, una condición.

Este sentido amplio del término *liberalitas* fue restringiéndose con el paso del tiempo, y en el latín medieval su espacio semántico quedó reducido al uso razonable y prudente del dinero, de tal modo que por persona liberal se entendía aquella que no era avara o egoísta en la gestión de sus bienes económicos, pero tampoco pródiga, de tal modo que los malgastara. El sentido de liberalidad como generosidad en el uso de los bienes económicos se encuentra en el latín clásico, pero en el medieval se convierte en el fundamental. La liberalidad era la virtud de la gestión prudente de los bienes económicos. Este sentido restrictivo llegó a la teología moral medieval a partir del griego *eleu-*

theriotes, y más en concreto del espléndido capítulo con que Aristóteles inició el libro cuarto de la *Ética a Nicómaco*. Lo que en él estaba intentando Aristóteles era definir algunas de las principales virtudes morales, que como había explicado antes, consisten siempre en el término medio entre dos extremos viciosos. Pues bien, esa virtud que denomina *eleutheriotes*, es el término medio entre dos vicios en el manejo de los bienes económicos y el dinero, que son la avaricia y la prodigalidad. Es interesante que alguno de los mejores traductores modernos no hayan elegido como traducción de ese término griego el que parecería más lógico en castellano, el de liberalidad, sino “generosidad”. Ello es debido a que el término liberal, en las lenguas derivadas del latín, no ha perdido nunca ese sentido más amplio de persona de buena condición, de condición generosa en todos los aspectos de la vida y no sólo en el económico. Esto se ve muy claramente analizando su significado en los autores españoles del siglo de oro. En cualquier caso, en la literatura teológico-moral bajomedieval, el sentido del término *liberalitas* es el estricto de gestión prudente de los bienes económicos, opuesta a la avaricia. Así aparece, por ejemplo, en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (Tomás de Aquino, 1963, q. 117).

¿Cuál sería, de entre las virtudes analizadas por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, la más cercana al concepto amplio de liberalidad como condición generosa de un ser humano? A mi modo de ver hay una, que Aristóteles expone poco después, sin duda porque la ve emparentada con la anterior. Su nombre es *megalopsychía*, término que se tradujo al latín por *magnanimitas* y por tanto al español por magnanimidad. Hoy esta palabra es prácticamente un arcaísmo en nuestra lengua, y por eso conviene aclarar su sentido ateniéndonos a su etimología. *Megalopsychía* significa persona de mente amplia, y esto es lo que se tradujo literalmente al latín como persona de *magnus animus*, es decir, de gran corazón o de mente amplia. Ésta es la persona liberal en el sentido amplio del término. El propio Aristóteles tiene claro que no se puede ser liberal en sentido estricto, es decir, en la gestión de los bienes económicos, si no se es también liberal en la gestión de los otros bienes, los espirituales, o si no se tiene una concepción liberal y generosa de la vida, es decir, si se carece de mente amplia y de gran corazón.

Veamos cómo lo razona Aristóteles. La liberalidad o generosidad es la virtud del recto uso del dinero y las riquezas. El dinero tiene valor de “uso”, y por tanto pertenece a los bienes de “utilidad” (Aristóteles, 1970, 1120 a 4-5). De hecho, es la unidad de medida de las cosas que tienen uso, y que por tanto son útiles (Aristóteles, 1970, 1133 a 5-b 29). Pero no todos los bienes son de utilidad, ni pueden medirse en unidades monetarias. Hay cosas que no se las mide por su

valor de uso, como por ejemplo la propia ética. Cómo gestionar el uso o la utilidad no es ya una cuestión de uso o de utilidad, al menos para Aristóteles, que se halla a mil leguas de ser un utilitarista. Por eso para ser generoso se requiere de algo que ya no se mide por su utilidad. Esto explica, dice Aristóteles, que los generosos o liberales difícilmente lleguen a ser ricos. “No es fácil que se enriquezca el generoso, que no es inclinado a tomar ni a guardar, sino desprendido y no aprecia el dinero por sí mismo sino para darlo. Esta es la razón de que se reproche a la fortuna que los más dignos son los menos ricos, pero esto no sucede sin razón, pues no es posible que tenga bienes el que no se preocupa de tenerlos, como tampoco si se trata de otra cosa” (Aristóteles, 1970, 1120 b 14-20). Por tanto, el liberal o generoso no aprecia el dinero “por sí mismo” sino por su valor “de uso”. Esto es lo que ha llevado a distinguir los llamados “valores intrínsecos” de los “valores de uso”. El dinero tiene valor de uso, pero no tiene valor intrínseco, si este concepto se entiende adecuadamente. Y generoso es quien tiene un valor intrínseco, el del manejo correcto del dinero como valor de uso. El valor del uso correcto no es, curiosamente, un valor de uso. De ahí que el liberal, para serlo, tenga que poseer unas cualidades que no se limitan a la mera gestión del dinero. De hecho, para ser desprendido se requiere estar por encima de los valores económicos, y en general de los valores de uso. No sabrá usar bien las cosas quien sólo se preocupe por los valores de uso, o por las cuestiones de utilidad.

Quizá esto explica que el término “liberal” nunca perdiera en nuestras lenguas el sentido amplio, no limitado al correcto uso y gestión de los valores económicos, conservando el de persona magnánima o de hombre bueno. La magnanimidad no tiene que ver con el recto uso de las cosas útiles, sino con la posesión de las virtudes en general, especialmente de aquellas que no son útiles pero que sí son las más importantes, dado que las útiles deben estar a su servicio. Esto identifica al magnánimo con la persona “excelente” o el hombre “bueno”. Veamos cómo lo expresa Aristóteles: “El verdaderamente magnánimo tiene que ser bueno. Incluso podría parecer que es propia del magnánimo la grandeza en todas las virtudes, y en modo alguno le cuadraría huir desenfrenadamente o cometer injusticias: ¿con qué fin, en efecto, haría cosas deshonrosas quien no sobreestima nada? Y si lo consideramos punto por punto nos resultaría completamente absurdo un hombre magnánimo que no fuese bueno. Además, tampoco sería digno de honor si fuera malo, porque el honor es el premio de la virtud y se tributa a los buenos. Parece, por tanto, que la magnanimidad es un como ornato de las virtudes: pues las realza y no se da sin ellas. Por eso es difícil ser magnánimo, porque no es posible sin cabal nobleza” (Aristóteles, 1970, 1123 b 29-1124 a 4).

Está claro que el magnánimo no tiene sólo la virtud de la gestión correcta de los valores de uso, sino de todos los valores, especialmente de los llamados intrínsecos o valores en sí. Por eso se identifica con el excelente, y por lo mismo con la persona buena. En su sentido amplio, liberal significa magnánimo, es decir, persona que se ha dedicado al cultivo de los valores intrínsecos más que los instrumentales, y que por ello mismo puede gestionar también correctamente éstos, poniéndoles, como es debido, al servicio de los valores intrínsecos. De ahí la crítica de Marañón al “tecnicismo”, “es decir, a la técnica como fin y no como medio” (Marañón, 1973, 24). El liberal se caracteriza por la defensa y promoción de los valores intrínsecos, y de los instrumentales en tanto en cuanto están al servicio de aquéllos. Por eso viene a identificarse con la persona buena, cabal, excelente.

EL LIBERAL COMO MODELO “EJEMPLAR”

Lo que hemos hecho en este último párrafo es traducir el lenguaje de las virtudes, propio de la ética antigua y medieval, al lenguaje de los valores. El magnánimo, el liberal, es quien se ha dedicado al cultivo de los valores intrínsecos, y, de algún modo, se ha convertido en un modelo de ello. El magnánimo, o el liberal en su sentido amplio, es un modelo, pero que no coincide con ninguno de los modelos definidos por Scheler, el del santo, el del genio, el del héroe. Marañón, que conoce estos modelos descritos por Scheler, no se ve en absoluto reflejado en ellos (Marañón, 1973, 20). El magnánimo no es genio, ni héroe, ni tampoco santo. Estos lo son porque han descollado en diferentes tipos de valores intrínsecos, los espirituales en el primer caso, los vitales en el segundo, los religiosos en el tercero. La persona magnánima no se caracteriza por ninguna de esas cosas que, en última instancia, son parciales. El magnánimo tiene como seña de identidad el llevar a la excelencia la realización no de unos valores intrínsecos respecto de otros, sino del conjunto de los valores intrínsecos. Este es un prototipo que Scheler no describió y que es más importante que los anteriores. Este es el modelo ético y humano fundamental, el de los que simplemente son grandes hombres, buenas personas, hombres de bien, personas excelentes. Dado que sobresalen por su gestión de los valores intrínsecos, aquellos que no son meramente instrumentales y que por tanto no pueden medirse en unidades económicas, es obvio que también sobresaldrán por el modo de manejar los valores económicos. De ahí que una de las características inherentes a este modelo sea la liberalidad, entendido ahora este término en su sentido restrictivo.

La literatura española ha dado desde muy temprano al término “liberal” estos dos sentidos. Muy tempranamente aparece el estricto de gestión correcta

del dinero en el *Libro del caballero Cifar*, compuesto entre 1300 y 1305. En él, en efecto, se lee: “en tres cosas se afirma la bondad de los hombres: la primera, que sea sufrido; la segunda, que sea piadoso cuando fuere poderoso; la tercera, que sea liberal cuando fuere señor”. Pero el sentido amplio es aún más temprano. Un texto anónimo, escrito en torno a 1250, que se titula *Bocados de oro*, dice: “El sabio, que es de liberal alma, es señor de la su natura; e el que non es de liberal alma, es siervo de la su natura”. Por otra parte, en la *General Estoria* de Alfonso X, encontramos expresiones como estas: “era buen varon liberal”, “de gran corazón & liberal”, “era hombre muy Noble & muy liberal en sus hechos & sabio”, que demuestran bien la proximidad entre liberalidad y magnanimidad, hasta resultar casi sinónimos (Real Academia Española, 2010, “liberal”).

En la literatura clásica del siglo de Oro liberal sigue manteniendo la misma ambivalencia. En el capítulo 50 de la primera parte del *Quijote*, don Quijote le dice al canónigo de Toledo, a la vez que le encomia la lectura de los libros de caballerías: “Vuestra merced créame, y, como otra vez le he dicho, lea estos libros, y vera como le destierran la melancolía que tuviere, y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala. De mi se decir que, después que soy caballero andante, soy valiente, comedido, liberal, bien criado, generoso, cortes, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos; y, aunque ha tan poco que me vi encerrado en vna jaula como loco, pienso, por el valor de mi brazo, favoreciéndome el cielo y no me siendo contraria la fortuna, en pocos días verme rey de algún reino, adonde pueda mostrar el agradecimiento y liberalidad que mi pecho encierra; que mia fe, señor, el pobre está inhabilitado de poder mostrar la virtud de liberalidad con ninguno, aunque en sumo grado la posea” (Cervantes, 1975, II, 560).

Pero donde el sentido del término queda más claro es en la novela “ejemplar” cervantina titulada *El amante liberal*. Ricardo, un cautivo cristiano, se enamora de la bella Leonisa, pero ésta se halla prometida a Cornelio, hijo de una de las mejores familias de la ciudad costera de Sicilia en que se sitúa la acción. Los turcos raptan a Ricardo y Leonisa para venderlos en otro puerto del Mediterráneo, e intentando evitar que se lleven a su querida Leonisa, Ricardo, olvidándose de su propio rescate, ofrece por el de Leonisa toda su pingüe hacienda. Tras mil avatares, Ricardo consigue llevar a Leonisa a la ciudad de la que ambos habían partido, ahora gobernada por Cornelio. Pie en tierra, Ricardo hace memoria en público de todo lo sucedido y recuerda que empeñó toda su hacienda por el rescate de Leonisa, cosa, dice que si bien “al parecer fue liberalidad, no puede ni debe redundar en mi alabanza, pues la daba por el rescate de mi alma”. Tras esto, entrega sana y salva Leonisa a Cornelio, a la

vez que le dice: “Te entrego la prenda que tú debes de estimar sobre todas las cosas que son dignas de estimarse; y ves aquí tú, ¡hermosa Leonisa!, te doy al que tú siempre has tenido en la memoria. Ésta sí quiero que se tenga por liberalidad, en cuya comparación dar la hacienda, la vida y la honra no es nada”. Hay, pues, una liberalidad, que es la de la hacienda, pero hay otra mayor que la de la hacienda, incluso superior a la vida y la honra, que es la de ser generoso y renunciar a la persona amada a favor de otra persona. Aquí se ve bien el doble sentido del término liberalidad. Pero Ricardo rectifica acto seguido, porque está disponiendo de lo que no es suyo. “¡Válgame Dios, y cómo los apretados trabajos turban los entendimientos! Yo, señores, con el deseo que tengo de hacer bien, no he mirado lo que he dicho, porque no es posible que nadie pueda mostrarse liberal de lo ajeno: ¿qué jurisdicción tengo yo en Leonisa para darla a otro? O, ¿cómo puedo ofrecer lo que está tan lejos de ser mío? Leonisa es suya, y tan suya que, a faltarle sus padres, que felices años vivan, ningún opósito tuviera a su voluntad”. Leonisa interviene para decir que sus favores a Cornelio fueron por obediencia a sus padres, y contestando a Ricardo, añade: “Esto digo por darte a entender, Ricardo, que siempre fui mía, sin estar sujeta a otro que a mis padres, a quien ahora humildemente, como es razón, suplico me den licencia y libertad para disponer la que tu mucha valentía y liberalidad me ha dado”. Y con la anuencia de sus padres, Leonisa declara su entrega a Ricardo. La generosidad o liberalidad de Ricardo se convierte así en su máximo premio. El ser de talante liberal ha tenido su recompensa. La novela termina de esta forma: “y la fama de Ricardo, saliendo de los términos de Sicilia, se extendió por todos los de Italia y de otras muchas partes, debajo del nombre del *amante liberal*; y aún hasta hoy dura en los muchos hijos que tuvo en Leonisa, que fue ejemplo raro de discreción, honestidad, recato y hermosura” (Cervantes, 1975, II, 52-77).

LA ÉTICA DEL LIBERALISMO MODERNO

Éste es el sentido clásico del término “liberal”; como se verá, estrictamente moral, y además siempre “ejemplarizante”. El sentido político vino mucho después, en 1811 y fue hijo de la revolución intelectual que se operó en Europa en el siglo XVIII. También cabe decir que fue fruto de la secularización que en ese período irrumpió con enorme fuerza en el continente europeo. Quiere esto decir que el liberalismo político no fue sólo político, ni tampoco consistió en la trasposición al ámbito de la cosa pública del liberalismo clásico, que como puede verse en la obra de Cervantes, seguía siendo a comienzos del siglo XVII rigurosamente estamental y aristocrático. Durante el siglo XVIII el liberalismo cobró nuevo rostro, no sólo político sino sobre todo intelectual. El político fue una mera conse-

cuencia. Por liberalismo intelectual hay que entender a la altura del siglo XVIII la defensa de la libertad del individuo en materia de valores, fueran estos religiosos, filosóficos o culturales. Ni que decir tiene que los grandes enemigos del liberalismo comenzaron a ser en este momento las estructuras estamentales clásicas, es decir, la monarquía y la nobleza, y aún más las estructuras ideológicas tradicionales, a la cabeza de todas la eclesiástica. De ahí que en el orden ideológico el liberalismo comenzara a ser en el siglo XVIII el gran promotor y defensor de la secularización, entendida ésta como la defensa de la autonomía de todo aquello que no fuera pura religiosidad, respecto de las manos eclesiásticas. En 1908 escribía Ortega: “El poder educador de las religiones, su energía socializadora ha cumplido su tiempo: no puede esperarse de ellas una renovación del hombre. Por otro lado, la edad moderna ha traído sus nuevas virtudes, los deberes públicos y sociales. Son virtudes terrenas, virtudes municipales, virtudes laicas. Aquí se nos ofrece la cuestión moral española: hay que hacer laica la virtud y hay que inyectar en nuestra raza la moralidad social” (Ortega, 2004, 211-12). El pensamiento, la cultura, la política, la vida social deben emanciparse de la religión, pasando del control eclesiástico al estrictamente civil. La primera libertad es la libertad de conciencia, y a partir de ella la libertad de gestión de la cosa pública. De ahí nació el liberalismo político.

Ni que decir tiene que así concebido, el liberalismo político suponía el intento de organizar la sociedad de acuerdo con los principios liberales, y que por ello mismo fue repetidamente condenado por las instancias más recalcitrantes, a la cabeza de todas la eclesiástica. En el fondo, los nuevos liberales seguían teniendo el mismo talante que los anteriores, los clásicos, sólo que ahora en un nuevo medio y con nuevos contenidos. El nuevo liberal quería ser, como el antiguo, magnánimo, generoso, comprensivo, buena persona, etc. Sólo que ahora eso significaba, además, ser muy respetuoso con los principios de “tolerancia” y “libertad de conciencia”, y sobre todo, defensor acérrimo de la secularización de todos los espacios distintos del estricta y directamente religioso. Uno de esos espacios era el ético. La moral había sido hasta el siglo XVIII materia reservada a teólogos y pastores. Ahora se comenzaba a defender que era una cuestión estrictamente civil, humana, que una cosa era la ética y otra la religión, y que el no separarla de la religión era ya situarse en el orden de la “heteronomía”, que a partir de Kant ha sido y es el orden opuesto al de la ética humana, por necesidad “autónoma”.

El ejemplo paradigmático de este proceso de secularización lo representa la obra de Kant, y en particular la moral kantiana. No puede extrañar, por ello, que fuera inmediatamente condenada por la Iglesia, y que, en contraste, se convirtiera en el santo y seña del

liberalismo moral a partir de su mismo nacimiento. De este modo, los liberales fueron personas las más de las veces descreídas (los devotos cristianos estaban, casi por obligación, en los partidos conservadores), pero con una finísima y elevada conciencia moral.

EL LIBERALISMO ESPAÑOL

El espíritu liberal se vivió en la España del siglo XIX en forma dramática. Lo que en los años de la guerra de la Independencia fueron los “afrancesados”, los traidores a las esencias tradicionales de lo español, lo representaron más tarde los “liberales” (Marañón, 1973, 295-6). Estos también tuvieron sus guerras, las tres guerras civiles que por esta razón se desencadenaron en territorio español a lo largo de esa centuria. A partir de la última de ellas, el liberalismo fue poco a poco recuperándose en España, para conocer un importante momento de esplendor en la primera mitad del XX. Ejemplo paradigmático de esto lo tenemos en Ortega y Gasset, un hombre de la misma generación de Marañón, y además su líder indiscutible. Entre 1905 y 1907, Ortega vive en Alemania, sobre todo en Marburgo, y allí se empapa de kantismo y neokantismo. Vuelto a España empieza su actividad a favor del liberalismo moral, siguiendo el modelo de sus maestros neokantianos. Así, en octubre de ese año escribe: “Yo invito a los *intelectuales* para que, superando un falso buen tono que les mantiene apartados de los problemas públicos, se conozcan obligados a renovar la emoción liberal y con ella el liberalismo, bello nombre que ha rodado por Europa y que, por una ironía de la musa gobernadora de la Historia, vino a salir de nuestra oscura tierra. Aunque yo crea que el liberalismo actual tiene que ser socialismo, vengan vibraciones liberales en la melodía que gusten: ellas tomarán ritmo dentro de la gran armonía de nuestro renacimiento cultural. Bien merece ser seguido el ejemplo que don Miguel de Unamuno nos ofrece con su enfocado misticismo liberal” (Ortega, 2004, 114).

Como puede advertirse, Ortega llama no a los políticos sino a los intelectuales a una cruzada liberal. Los convoca a una tarea nacional. No hay duda de que Marañón leyó esta convocatoria, y que además la hizo suya inmediatamente. No se ha estudiado aún con el suficiente detalle la influencia de Ortega en Marañón, o si se prefiere, el magisterio intelectual y moral de Ortega sobre algunos de los más importantes personajes de su generación, muy en primer término Gregorio Marañón. El liberalismo de Marañón es el de Ortega. Éste, pocos meses después, en febrero de 1908, añadía: “Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación. La dirección conservadora, por el contrario, se desentiende de exi-

gencias ideales, niega su valor ético y se atiene en este punto a lo ya logrado, cuando no fomenta el regreso a formas superadas de constitución política” (Ortega, 2004, 143).

Ortega tiene claro que en los ámbitos conservadores y clericales el término “liberal” había adquirido un matiz negativo, de persona blanda de carácter, incapaz de defender sus convicciones, tornadiza, no fiable. “[A la palabra Libertad] se la ha reducido a la significación de tolerancia, y en la tolerancia hemos imbuido después un sabor de complicidad” (Ortega, 2004, 144). Contra esta adulteración protesta enérgicamente. “La tolerancia no es la renuncia o apartamiento de la lucha, sino la sutílización de ésta, la pulimentación y legalización de las armas de combate. Por ella las divergencias entre los hombres se elevan a discusiones científicas; por ella se evita la destrucción de las condiciones materiales necesarias para que cada cual pueda seguir sustentando su opinión. Y no viene a ser otra cosa la tolerancia que una proyección en lo político de aquella cualidad individual que llamamos buena educación” (Ortega, 2004, 144).

Como no podía ser de otro modo, el jefe del partido conservador, Maura, replicó a Ortega, defendiendo que lo bueno del liberalismo ya lo había asumido la derecha, y que por eso los partidos liberales se habían hecho conservadores. Ortega le concede que “en España no hay sino conservadores” (Ortega, 2004, 152), y por esa razón se lamenta de que no exista en ella un verdadero partido liberal, y menos que todos el del señor Moret (Ortega, 2004, 149).

El liberalismo es, por tanto, una filosofía, un modo de ver el mundo, una ética, y también, pero sólo también, un modo de hacer política. No sólo son cosas distintas sino que con frecuencia no van unidas. Ortega duda de que Moret, el jefe del partido liberal, sea verdaderamente un liberal en el primer sentido de la palabra, y por supuesto hay liberales en todos o casi todos los partidos del espectro político.

MARAÑÓN COMO MODELO

Esta distinción es importante, porque de Ortega y Marañón hay que decir que fueron liberales en el primer sentido más que en el segundo. Quiero decir que fueron más moralistas que políticos. Porque actuaron así, quisieron moralizar la vida pública española, combatiendo un modo distinto de entender la moral del que derivaban desastrosas consecuencias políticas, el conservadurismo y reaccionarismo frailuno y clerical. En su polémica con el partido conservador, esto es lo que dice claramente Ortega. Son dos modos de entender la vida y la propia ética. Ser liberal significaba romper con buena parte del lastre de la historia de España y buscar un horizonte nuevo para el país.

Marañón quiso eso mismo, y tal es la razón que, como Ortega, buscara romper con toda la costra tradicional de España, con la monarquía, con la farsa de los partidos turnantes, y también con la dictadura de Primo de Rivera. Lo que España necesita es un nuevo estilo de ser humano, con una conciencia autónoma de su deber, al modo kantiano y neokantiano, que por lo demás era el que él había visto en sus mayores y en los maestros a quienes admiraba. Hay que remoralizar España, y hay que hacerlo desde un modo nuevo de entender la moral, menos leguleyo y más auténtico. La moral católica de las derechas estaba gobernada por el Derecho canónico, y la moral laica de las izquierdas por el Derecho político. Pero tanto unas como otras lo fiaban todo del derecho. Marañón, exactamente igual que Ortega, piensa que eso es un error. Que el concepto primario no es el de derecho sino el de deber, y que es preciso, a partir de él, reformar completamente la moral de nuestro pueblo.

En un artículo que lleva por título “Los deberes olvidados”, Marañón hace “examen de conciencia” (Marañón, 1973, 17). Cree que eso es más necesario que nunca antes, debido, entre otras cosas, a la confusión creciente de la ética con el derecho. Este es un tema recurrente en la obra de Marañón, y que no se entiende sin referencia a Ortega y, al fondo, a Kant. “El hombre, como individuo y como pueblo, padece una crisis del deber y una hipertrofia del derecho” (Marañón, 1973, 19). La terapéutica, para Marañón, no puede consistir más que “en recortar con enérgico valor nuestros derechos y fomentar la robustez y la dureza, la estricta responsabilidad de nuestros deberes” (Marañón, 1973, 19). “El afán de acumular derechos ha socavado y sofocado el sentimiento del deber, que es un eje esencial de nuestra vida. Esto es todo [...] Es, pues, preciso que comience una nueva y áspera era cuyo signo será ‘los deberes del hombre’, que servirán de contraveneno a la intoxicación que este siglo y medio ‘de los derechos del hombre’ ha producido en el alma de nuestro tiempo” (Marañón, 1973, 19).

Esta cruzada a favor del deber frente a la invasión del derecho, le obligará a tomar partido activo en la batalla que en los años de la Segunda República se libra en España en torno al tema de la ética médica. La Iglesia católica y los partidos conservadores abogan por elaborar unos “códigos deontológicos” que definen las obligaciones de los médicos y unos comités sancionadores de infracciones deontológicas dentro de los Colegios de Médicos, como modo de preservar de la mala práctica el ejercicio profesional. De lo que se trataba, en última instancia, era de trasladar al ámbito profesional los mismos procedimientos sancionadores vigentes en el orden canónico y en el civil. Marañón, inmediatamente, se opone a ello, y pronuncia en la Universidad de Santander unas famosas conferencias sobre *Vocación y ética*. Más allá del interés

que el contenido de esas conferencias tenga por sí mismo, es lo cierto que nacieron en un contexto polémico, como respuesta a todo un movimiento surgido en el mundo clerical y católico para controlar férreamente la moral de los profesionales de la medicina, sancionando toda conducta que pudiera considerarse, no ya jurídicamente incorrecta, sino atentatoria contra el decoro profesional (Gracia, 2010, 115-131).

VOCACIÓN Y ÉTICA

Ése es el contexto en que Marañón escribe *Vocación y ética*. Su mensaje ya podemos figurárnoslo. Más que procedimientos sancionadores, más que nuevas reglas, lo que necesitamos son profesionales íntegros, conscientes de sus deberes y resueltos a cumplirlos. Marañón resume esto en la palabra “vocación”. El médico de vocación hará lo que debe por su paciente, con independencia de que lo exijan las leyes o los códigos deontológicos. Y quien no tenga vocación, no actuará de modo adecuado por más que le amenacen con sanciones. La medicina trata con algo tan importante como la vida de los seres humanos, y en campo tan sensible como éste, lo fundamental es la vocación, es decir, creer en lo que se hace. Imitando a Kant, cabe decir que al médico de vocación todas las normas y reglamentos le resultarán superfluos, y para el que no la tiene resultarán inútiles.

¿Y qué es vocación? ¿Algo así como una emoción romántica surgida en el interior de uno mismo? Nada más alejado de la realidad. Para Marañón se trata de “una emoción primordial del deber, con detrimento de los posibles derechos” (Marañón, 1973, 33). Y añade: “Eso es mucho más importante que el problema de la aptitud, en el que la gente ligera localiza la vocación. La aptitud se adquiere —salvo excepciones rarísimas— aun cuando se carezca de ella por completo, al calor de la emoción ética. Todos los hombres servimos para casi todo, en cuanto lo queremos con irrefrenable voluntad. La vocación es una cuestión de fe y no de técnica” (Marañón, 1973, 33).

Vocación y ética es un texto del año 1935. Para estas fechas Marañón y Ortega siguen siendo confesos kantianos en ética. Quiero decir con ello que son confesos y profesos defensores de la ética del deber, como dos o tres décadas antes. Pero a eso han añadido nuevos matices. Esto se ve bien analizando la obra de Ortega. Poco a poco supera el neokantismo y comienza la elaboración de su propia filosofía. Como un capítulo irrenunciable de ella está la ética. Por más que lo prometió repetidamente, Ortega no escribió un tratado de ética. Pero en sus textos va exponiendo algunos de sus conceptos fundamentales. Y uno básico, quizá el principal, es el de “vocación”. El deber kantiano era abstracto, como que estaba regido por el principio de universalización, el imperativo categórico. Ortega

cada vez se siente más alejado de estas abstracciones. Los deberes son siempre concretos, situados. Mi deber lo es para mí, sujeto concreto, y en estas circunstancias también concretas. Los deberes universales son siempre una abstracción, y en tanto que tales no son deberes en el estricto sentido de la palabra, sino orientaciones para el deber, pero nada más. “Yo soy yo y mi circunstancia”, dice la fórmula orteguiana de 1914. Pues bien, aplicado a la ética esto significa que mi deber es el que yo tengo aquí y ahora, en estas circunstancias, pero no sólo determinado por ellas sino también, y sobre todo, por mi propio yo, que es distinto de todos los demás, por tanto único e irremplazable. Pues bien, a este yo que constituye la instancia más profunda de uno mismo y que manda con voz imperativa, es a lo que Ortega llama “vocación”. Es una voz, una llamada que no podemos acallar, que, como dice Ortega, procede del “fondo insobornable”, de modo que se nos impone imperiosa, imperativamente. Es la vocación. Si no la seguimos, si no somos fieles a ella, nuestra vida será un fracaso, por mucho éxito social que logremos y por más que hayamos cumplido con todas las normas estatutarias. En el fondo de todo esto no se halla tanto Kant como Fichte.

Esto le lleva a Ortega a distinguir el “deber ser”, propio de las reglas y normas genéricas, y el “tener que ser” específico de cada persona humana. Este último es el que define nuestro verdadero “deber”, no el específico o genérico, sino el propio, personal e intransferible deber de cada uno. Esto es lo que Ortega llama “autenticidad” o “responsabilidad”. En Marañón se encuentra la misma idea: es la distancia que hay “entre las normas teóricas y la propia personalidad” (Marañón, 1973, 323). Y para explicarlo habla del “proceso de adaptación de la ley general a las dimensiones individuales, proceso necesario, porque el individuo es el tiempo, y como el tiempo, variable; y las leyes humanas, inexorablemente se tienen que acomodar al perfil de esos tiempos distintos para no convertirse en fórmulas huecas de toda eficacia” (Marañón, 1973, 323).

La verdadera vocación no tiene nada que ver con reglamentos o leyes. “La vocación genuina, pudiéramos decir ideal, es algo muy parecido al amor. ‘Es, ha dicho Pierre Termier, una pasión de amor’. Por lo tanto, una pasión que tiene las características del amor, a saber: la exclusividad en el objeto amado y el desinterés absoluto en servirlo” (Marañón, 1973, 328). “La vocación impulsa al hombre, por encima de toda otra elección, a crear la belleza, si es artista; a buscar la verdad, si es hombre de ciencia; o a enseñar a los otros, si es maestro, la verdad y la belleza conocidas y el modo de buscar las ignoradas. Y, por gozarse en este fin único, el artista, el sabio o el maestro están dispuestos siempre a dejarlo todo y a renunciar a los goces materiales de la vida, al bienestar material que es, por lo común, hartamente precario en el ejercicio de estas tres vocaciones” (Marañón, 1973, 329).

Ahora podemos entender mejor el contexto en que Marañón escribe sobre la “vocación” médica como tarea moral. No será buen médico quien se limite a cumplir las normas o reglas establecidas por los códigos y reglamentos. Tampoco lo será quien actúe por miedo a las sanciones. Del médico se espera más; se espera que sea excelente, que haga las cosas lo mejor posible, que ponga su vida al servicio de su profesión. Y esto, dice Marañón, sólo se conseguirá a través de la vocación y de la fidelidad a la vocación. “La ética profesional brota, como una flor espontánea, de la vocación. Cuando el maestro descubre en el alumno la vocación verdadera y la conforta; y cuando en el terreno de la vocación demostrada siembra los conocimientos, está haciendo no sólo un buen médico, sino un médico bueno, de profunda moral profesional. De aquí mi convicción, un tanto revolucionaria, de que no se precisan reglas de moral expresas ni cursos de Deontología. En las Facultades de Medicina, la moral, como asignatura, no se enseña por lo común. Y esto, que escandaliza a algunos, tiene esta razón fundamental. El médico bien preparado en el sentido humano e integral que hemos expuesto, el médico de vocación y no el de pura técnica, ése no necesita de reglamentos para su rectitud. Al médico mal preparado, las reglas y consejos morales le serán perfectamente inútiles. Sobran aquí, como en todos los problemas de conducta moral, las leyes” (Marañón, 1973, 348).

La vocación es el nuevo nombre del deber. Lo que a comienzos de siglo era deber puro y duro, kantianamente entendido, frente a los rituales obsesivos de purificación y perdón de preceptos que se violan sistemáticamente, y que los mismos ritos purificadores propician el transgredir, el deber concreto, situado, personal, intransferible, de quien se sabe obligado a cumplir con una vocación propia, personal, única e irrepetible, de tal modo que si no la lleva a cabo él nadie más podrá hacerlo. Es la idea de la vida como “misión”, de la que comenzó a hablar en España a la altura de 1935 Xavier Zubiri.

LA ÉTICA DE MARAÑÓN

Esta es la ética de Marañón. Y esto es lo que sigue vigente de su pensamiento. Hoy como entonces, necesitamos combatir la heteronomía moral, propiciada por todo tipo de instituciones y agentes sociales, tanto eclesiósticos como civiles. No hay más ética que la autónoma. En este punto el legado de Kant hay que considerarlo definitivo y resulta hoy tan insustituible como cuando lo formuló su autor. Necesitamos personas autónomas, responsables, conscientes de su deber, auténticas, coherentes con su vocación de seres humanos, y de seres humanos concretos, con las circunstancias propias de cada uno y las aptitudes también de cada uno. Necesitamos personas de vocación. Los españoles de la generación de 1914, y

muy particularmente Ortega y Marañón son, en este sentido, sujetos ejemplares, representantes paradigmáticos, modelos de comportamiento. Por eso han pasado a la historia. Por eso siguen interesándonos hoy. Así entendían ellos su “liberalismo”, como una conducta moral, como autonomía frente a heteronomía, como responsabilidad frente a obediencia ciega, como seriedad ante la vida frente a todo tipo de mistificaciones; por tanto, como un estilo, un modo de ser. “El liberalismo es una conducta y, por lo tanto, es mucho más que una política. Y, como tal conducta, no

requiere profesiones de fe sino ejercerla, de un modo natural, sin exhibirla ni ostentarla. Se debe ser liberal sin darse cuenta, como se es limpio, o como, por instinto, nos resistimos a mentir” (Marañón, 1973, 197). Ellos no sólo pensaron de tal manera sino que además adecuaron su vida a ese modo de pensar. Y haciéndolo así, han trascendido su propia vida personal, convirtiéndose en auténticos modelos o paradigmas de un modo de ser y de vivir. Un paradigma hoy de tanta o mayor vigencia que entonces.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Cervantes, M. de (1975). *Obras Completas*. 2 vols., Madrid: Aguilar.
- Gracia, D. (2010). Vocación y ética. En *Marañón: Médico, humanista y liberal*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, pp. 115-131.
- Kant, I. (1992). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País.
- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Marañón, G. (1973). *Obras Completas*, vol. IX. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras completas*, tomo I. Madrid: Taurus.
- Real Academia Española: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> [consultado: 2 de octubre de 2011]
- Scheler, M. (2001). *Ética*. Madrid: Caparrós.
- Tomás de Aquino (1963). *Summa Theologiae: Secunda Secundae*. Madrid: BAC.