

PENSAMIENTO PROGRESISTA Y RECEPCIÓN DE LA ANTIGÜEDAD EN LA ESPAÑA FINISECULAR: TRES EJEMPLOS PECULIARES

Tomás Aguilera Durán¹

Universidade de Santiago de Compostela

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, los estudios sobre la recepción política de la Antigüedad, es decir, el análisis de la presencia en la política moderna de determinados temas, autores e ideas de la cultura clásica, han sido relativamente prolíficos en lo concerniente a ciertos ámbitos ideológicos (particularmente el nacionalismo y el fascismo), si bien su aplicación a las ideologías progresistas y el izquierdismo revolucionario permanece poco explorada en general (Stead y Hall, 2015; Hall y Stead, 2020) y particularmente para el caso español.

Este texto trata acerca de la visión de la Antigüedad por parte de la intelectualidad progresista española en el cambio del siglo XIX al XX. Ciertamente, las controversias relacionadas con la reinterpretación del mundo antiguo desde nuevos paradigmas teóricos y metodológicos se entrelazaron íntimamente con la pugna política de la Restauración, funcionando como escenario de debate acerca de la laicidad estatal y educativa, la problemática económica o la naturaleza de los cambios sociales. Se ofrecen algunas notas al respecto de tres autores: Miguel Morayta, Joaquín Costa y Joan Montseny. Con perfiles muy diferentes, compartieron inquietud historiográfica, vocación pedagógica y militancia política en un espectro ideológico amplio: republicanismos posibilista (Morayta), republicanismos progresistas de tintes socialistas (Costa) y anarquismo (Montseny). Se comentan algunas cuestiones clave de sus escritos, aquellas que se consideran

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco de un contrato de investigación posdoctoral I2C (modalidad A) de la Xunta de Galicia, como integrante del Grupo de Estudios para la Prehistoria del NO Ibérico. Arqueología, Antigüedad y Territorio (GI-1534) de la Universidade de Santiago de Compostela.

especialmente demostrativas de sus enfoques particulares sobre el pasado remoto para sondear así las posibilidades de esta línea de trabajo.

LA RELIGIÓN HISPANA PARA UN MASÓN

La faceta principal de Miguel Morayta Sagrario (1834-1917) es la de máximo dirigente de la masonería española, encabezando la corriente más aperturista y promoviendo un proceso de unificación que se materializó en la fundación del Gran Oriente Español (1889) del que sería Gran Maestro hasta su muerte (Ortiz de Andrés, 1993: 141-190). Por otro lado, tuvo una relevante vida política, con cargos destacados en la Revolución de 1868 y la Primera República, siendo después diputado con los republicanos posibilistas de Emilio Castelar (Vilches García, 2012a: VI-XCV). A esto cabe añadir su intensa actividad en la prensa como polemista anticlerical, provocando encendidas controversias con los sectores católicos (Vilches García, 2012a: LXVII-LXXI). Con una perspectiva deísta muy propia del republicanismo tradicional, defendió por encima de todo un modelo de Estado libre del intervencionismo eclesiástico, con libertad de credo y educación laica.

Al margen de su actividad política, Morayta era catedrático de Historia Universal en la Universidad Central de Madrid (Vilches García, 2012a: XCVII-CL; 2013a; 2013b). Su perfil fue fundamentalmente docente y divulgador, más que investigador, y sus publicaciones se centraron en la Historia política contemporánea. Sin embargo, también escribió sobre Historia antigua, tratando cuestiones entonces muy atípicas en la academia española, como la egiptología o la Historia de Grecia (Wulff Alonso, 2000; Molinero Polo, 2011a; Aguilera Durán, 2017a). El principal interés de su obra reside en su eclecticismo entre corrientes tradicionales y renovadoras, españolas y europeas, así como su clara significación ideológica. El caso más famoso es el discurso de inauguración del curso 1884-1885 (Morayta y Sagrario, 1884), que provocó una gran conmoción y disturbios estudiantiles conocidos como los sucesos de La Santa Isabel. Trataba sobre las últimas teorías acerca del origen de la cultura egipcia y su impacto derivaba del cuestionamiento de la cronología bíblica, lo que desafiaba la versión católica de la Historia universal. Recibió tantas críticas de los conservadores como alabanzas de los liberales, convirtiéndose en un símbolo de la intelectualidad progresista en un ambiente cargado por la *cuestión universitaria* en torno a la libertad de cátedra (Morayta y Sagrario, 1911; Molinero Polo, 2011a; Vilches García, 2012b).

«La Historia es obra exclusivamente humana, donde no cabe ningún factor distinto del hombre. Y como el hombre es por su naturaleza perfectible, la ley de la Historia (...) es el progreso» (Morayta y Sagrario, 1886: 13). Así introducía su trabajo más ambicioso, la *Historia general de España* (1886-1896), concebida para superar a la historia de referencia de Modesto Lafuente mediante su actualización científica y un posicionamiento más laico y progresista. Una parcela especialmente original y desconocida de esta obra es la concerniente a la religiosidad de los pueblos prehistóricos y protohistóricos, pues enlaza varios temas clave de la visión de Morayta: anticlericalismo, heterodoxia y eclecticismo académico.

«¿Tuvieron religión aquellos hombres?», se preguntó refiriéndose a la Prehistoria, que en aquel momento empezaba a cobrar forma como concepto historiográfico. Solo pudo presuponer la existencia de ciertas creencias naturales básicas y la ausencia de cultos, templos y sacerdotes (Morayta y Sagrario, 1886: 41 y 65-66). Avanzando cronológicamente, la Protohistoria brindaba más información, aunque el planteamiento de Morayta en este tema fue algo enrevesado: utilizó los textos clásicos, pero son muy parcos al respecto, y, por otro lado, no aprovechó plenamente las posibilidades de la epigrafía hispanorromana, cuyo estudio empezaba a sistematizarse (gracias a Emil Hübnér, Fidel Fita o Aureliano Fernández Guerra); aparte de las fuentes convencionales, la mirada de Morayta en lo relativo a la religión protohistórica se dirigió más bien hacia Oriente.

En efecto, buena parte de sus inquietudes intelectuales se enfocaron en subrayar la preeminencia de las culturas orientales (Molinero Polo, 2011b). Buscó intensamente los vínculos de Oriente con Iberia, enmarcándolos en la entonces influyente tesis arianista (Arvidsson, 2006; Vidal Palomino, 2013), que se basaba en la filología y la mitología comparadas y a la que se acercó fundamentalmente por la bibliografía francesa. De hecho, en la primera aproximación a los pueblos prerromanos (Morayta y Sagrario, 1886: cap. 3), las fuentes clásicas y arqueológicas fueron prácticamente ignoradas, centrándose en el horizonte oriental del que supuestamente provenían. Desde esa premisa rígidamente difusionista identificó tres grandes migraciones sucesivas que habrían ido perfeccionando la civilización peninsular desde aquel «salvajismo» prehistórico: una oleada turania, cajón de sastre donde los indoeuropeístas incluían diversas lenguas-culturas supuestamente inferiores a la aria y que habría pervivido en el ámbito vasco (basándose en Julius Oppert, François Lenormant y Robert Caldwell); y dos oleadas arias, la íbera y la celta, cuyas altas cotas de «civilización» podían intuirse si se rastreaban sus supuestos

rasgos culturales en los textos védicos y los mitos europeos (empleando a Adolphe Pictet y Marius Fontane) (Morayta y Sagrario, 1886: 45-59).

Así, su interpretación de las culturas protohistóricas se basó en las preconcepciones de la bibliografía indoeuropeísta, lo que conllevaba una carga especulativa importante, pero también una interesante profundidad, especialmente en lo concerniente a la religión. En efecto, según su esquema evolucionista, la barbarie de los vasco-turánicos se correspondía con una grotesca religiosidad primitiva de ritos demoniacos, que «olvidando á Dios, tributa culto al diablo, y convierte así la oración en exorcismo, y el sacrificio en conjuro»; una religión sin cielo ni infierno, alma ni conciencia, poblada de genios maléficos y adivinos (Morayta y Sagrario, 1886: 48-49 y 68).

En contraste, los pueblos arios —cuyas características eran básicamente una extrapolación de los Vedas— aparecían abiertamente idealizados. Además, esta visión utópica se proyectó en términos típicamente progresistas al considerarlas sociedades igualitarias y respetuosas con la mujer (Morayta y Sagrario, 1886: 53-55, 66-67 y 72). Consecuentemente, concibió su religión como una forma de espiritualidad natural, auténtica e incorrupta que anticipaba la creencia en la verdadera divinidad: «Prestaban culto, por medio de oraciones purísimas y de sacrificios no menos puros, á las personificaciones de la Naturaleza, más ó menos extravagantes, pero siempre de profundo sentido que su fantasía elevará á la categoría de divinidades vivientes, y sobre las que, por un trabajo reflexivo de simple sentido común, llegará á la afirmación de un Dios absoluto y creador, esencialmente bueno y justiciero» (Morayta y Sagrario, 1886: 68).

No obstante, puntualizó esto último para criticar a los historiadores católicos, que tradicionalmente identificaban en las religiones primitivas un conocimiento de Dios preconizador del cristianismo, pervertido luego por el politeísmo; para Morayta no había religión revelada, sino evolución cultural (Morayta y Sagrario, 1886: 48, nota 1). Por ejemplo, incluyó como anexo un texto del historiador ilustrado de finales del siglo XVIII Juan Francisco Masdeu sobre Endovélico y otras deidades conocidas por la epigrafía. En él se negaba el origen autóctono de dichas divinidades, defendiendo que la idolatría fue introducida después por los colonizadores mediterráneos. Morayta manifestó su total desacuerdo: el politeísmo no era más que una fase evolutiva necesariamente imperfecta (Morayta y Sagrario, 1886: 66, 167-168 y 333-338). Realmente, la cuestión no era en absoluto anecdótica: su fascinación por aquella religiosidad aria supuestamente pura e inocente se insertaba explícitamente en un hondo debate que enfrentaba a la historiografía

tradicionalista, obsesionada por rastrear un monoteísmo primigenio, y la versión liberal, defensora del evolucionismo biológico y/o cultural, y que, además, siempre estuvo seducida por la espiritualidad natural del «buen salvaje» (Renero Arribas, 2011).

Por otro lado, sus prejuicios indoeuropeístas conllevaron una constante dicotomía entre lo ario y lo no ario, también en lo relacionado con los colonizadores mediterráneos, aunque con mucho menos detenimiento. Así, por ejemplo, aplicando cierta inercia antisemita, contrapuso la idealizada religiosidad griega con los demonizados cultos semitas de fenicios y cartagineses (Morayta y Sagrario, 1886: 167-179; Aguilera Durán, 2017a: 104-109). Asimismo, trató bien al paganismo romano, interpretando sus características, de nuevo, en términos liberales: simpatizó con el supuesto primitivismo del culto a los lares, alabó la postura «librecultista» de Roma en Hispania y, adoptando una postura más crítica con el periodo imperial, calificó de «aberración incomprensible» la divinización del emperador, comparándola con las monarquías teocráticas modernas (Morayta y Sagrario, 1886: 272-274); por cierto, ese mismo planteamiento sociopolítico de la religión lo aplicó sobre el Antiguo Egipto arremetiendo duramente contra la casta sacerdotal (Molinero Polo, 2011a: 140).

LA SOCIEDAD PRERROMANA PARA UN COLECTIVISTA

Joaquín Costa Martínez (1846-1911) es bien conocido como político, jurista, historiador y, en general, como una figura paradigmática de la intelectualidad regeneracionista vinculada a la Institución Libre de Enseñanza (Peiró Martín, 2011, Chacón Delgado, 2013). Fue diputado y destacado militante del republicanismo progresista. No obstante, se adaptó mal a las dinámicas de partido, una tensión que le provocó problemas personales y un recurrente desencanto ante el juego político. Asimismo, su discurso a menudo se aproximó a posiciones más radicales de tipo socialista, aunque siempre se desvinculó explícitamente de los movimientos obreristas (Saborit, 1970; Dueñas Lorente, 1999). Desde una perspectiva académica, era doctorado en Derecho y Filosofía y Letras, y su gran vocación fue la de historiador, aunque su carrera de profesor universitario se truncó pronto, aparentemente entorpecida por motivos políticos. Estas tensiones se reflejan en su historiografía, variopinta e irregular, con dos grandes líneas entrelazadas: la historia de la economía y el derecho y el estudio de la cultura céltica hispana.

En el ámbito relativo al mundo antiguo, Costa demostró inquietudes y profundidad

de investigador, con un enfoque positivista en su versión krausista, flexible y abierto a las propuestas emergentes de la antropología, supeditando la consecución del conocimiento puro a la búsqueda del progreso social y la desmitificación antitradicionalista (Fatás Cabeza, 2011a; Fatás Cabeza, 2011b; 2013). Aunque sus trabajos son desiguales y en ocasiones quedaron inacabados, es claro su esfuerzo por sistematizar un modelo explicativo nuevo, coherente y generalizador, además con una perspectiva interdisciplinar que le hizo combinar epigrafía, etnología, historia de las religiones, lingüística y arqueología (Aguilera Durán, 2017b: 1122-1225). En todo caso, esa diversidad siempre se sometió en cierta medida a un enfoque transversal: la cuestión social, el estudio de las relaciones de dependencia socioeconómica de aquellas sociedades antiguas y su transformación en el largo plazo. En este sentido, Costa nunca desarrolló un modelo historiográfico plenamente marxista, pero ese planteamiento permeable y comprometido le llevó a incorporar nociones de corte socialista cuya aplicación a ese campo de la Antigüedad fue absolutamente innovadora (Aguilera Durán, 2014: 417-441).

«Aún quedan muchos horizontes por explorar, y no pocas fuentes de noticias que (...), sin someter los hechos a interpretaciones forzadas, pero también sin abstenerse de interpretarlos (...), descorrerán algún tanto el velo que esconde a nuestros ojos los orígenes» (Costa Martínez, 1879: 47). Su nueva propuesta apareció por primera vez en *Organización política, civil y religiosa de los celtíberos* (1879), toda una declaración de intenciones sobre la necesidad de regenerar el discurso historiográfico español, desechando el contenido mítico y cuestionando las preconcepciones tradicionales a base de fuentes e hipótesis nuevas. Básicamente, su modelo interpretativo puede entenderse como una aplicación del llamado «sistema gentilicio» al análisis de las sociedades prerromanas. Simplificando, partía de la hipótesis de que los pueblos hispanos mantuvieron un sistema social tripartito (familia, gentilidad, tribu), basado en el parentesco y con una organización básicamente horizontal. Sobre estas unidades familiares, especialmente la *gens*, girarían todos los aspectos de la vida de estos pueblos (cultos, derecho, política, economía, etc.) (Beltrán Lloris, 1988). Rastreando en la epigrafía las pruebas de esas supuestas entidades familiares, su marco teórico provenía de la antropología, particularmente del reciente trabajo de Lewis H. Morgan sobre las sociedades primitivas, *Ancient Society* (1877), entre otros (John Lubbock, John McLennan o Sumner Maine). En esos mismos años, esta corriente estaba siendo decisiva en las formulaciones marxistas sobre las raíces de los mecanismos sociales, especialmente en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Friedrich Engels (1884).

Esto es, la propuesta de Costa, aunque fue marginal en su momento, trasladaba al caso hispano los principios de una tendencia antropológica que sería definitoria de la visión socialista de la Historia antigua, y lo hizo de una manera absolutamente pionera, desde luego en España, pero también a nivel internacional.

Con el tiempo, Costa fue desarrollando este esquema esencial según la evolución de sus intereses y su proceso de radicalización política. Es fundamental en su publicación más emblemática, *Colectivismo agrario en España* (1898), donde recogió las diferentes formas de colectivización agraria de la Historia nacional. Se trataba de sostener historiográficamente la operatividad y pertinencia de este tipo de sistemas de cara a la reivindicación de la reforma agraria que debía solucionar el problema del acaparamiento latifundista. Pues bien, el primer ejemplo que manejó remitía precisamente al mundo prerromano, en concreto, a los vacceos. Según una escueta y dudosa cita de Diodoro Sículo (5.34), ellos practicaban cierta forma de aprovechamiento comunal de las cosechas (Salinas de Frías, 2010). Extrapolando esta idea al conjunto de la Península, Costa presupuso que esa habría sido la forma de organización entre todas las culturas prerromanas, pero que progresivamente se habrían ido desmontando como consecuencia de la emergencia de nuevas élites acaparadoras, tanto en el seno de las propias sociedades célticas como después en la colonización romana. Imaginó así una suerte de comunismo primitivo protohistórico que, en cierto modo, constituía el reverso utópico de España durante la crisis finisecular.

«Viriato fue un revolucionario de los tiempos modernos (...), un libertador del pueblo avasallado por la nobleza capitalista» (Costa Martínez, 1917: 11). La imbricación entre la Historia antigua y la política económica del presente adquirió otro componente en su discurso *Viriato y la cuestión social en España en el siglo II antes de Jesucristo* (1895), publicado póstumamente, en el que analizó las causas de la Guerra Lusitana contra Roma (Aguilera Durán, 2014: 424-425; 2015: 128-133). Su tesis central era que la práctica endémica del bandidismo que las fuentes grecolatinas achacaron a los hispanos en general y los lusitanos específicamente fue consecuencia de la ruptura de aquel sistema igualitario propio de la estructura gentilicia, del empobrecimiento de las masas desposeídas por la concentración de los recursos en manos de las nuevas élites. Es decir, que la violencia contra el dominio romano no era una demostración de independencia étnica (como se afirmaba tradicionalmente desde la perspectiva nacionalista), sino una revuelta social, revolucionaria, y para explicarlo empleó un lenguaje muy cercano a la historiografía socialista («luchas de clases», «comunismo primitivo», «aristocracia

capitalista», «emancipación proletaria»). No obstante, Costa no estaba haciendo una proclama revolucionaria, sino una advertencia a quienes tenían el poder para reformar: el desorden y la conflictividad social eran la consecuencia lógica de no actuar a tiempo sobre los problemas de miseria causados por la desigualdad.

LA FILOSOFÍA GRIEGA PARA UN LIBERTARIO

Joan Montseny Carret (1864-1942) o Federico Urales, su pseudónimo más conocido, constituye una figura clave en la Historia del anarquismo en España (Montseny, s. a.; Segarra, 1977; Samarra i Sancho, 2006). De profesión tonelero, fue sindicalista desde muy joven, destacando particularmente su participación en la fundación de la CNT y la FAI. Como consecuencia, se vio envuelto en distintos procesos judiciales que en varias ocasiones acabaron en cárcel o destierro. Por otro lado, colaboró con su pareja, la pedagoga Teresa Mañé, en varias iniciativas educativas de inspiración laica y libertaria (Marín i Silvestre y Palomar i Abadía, 2010). Sin embargo, quizá su labor activista más importante fue en calidad de editor, de revistas, traducciones y colecciones de libros. Sobre todo, destaca *La Revista Blanca* (1898-1905/1923-1936), emblema del pensamiento anarquista y filolibertario español en su versión más intelectualista (Laffranque, 1987; Madrid Santos, 1989; Valle-Inclán, 2008).

De entre sus innumerables contribuciones en esta revista, la más ambiciosa fue “La evolución de la filosofía en España”, una larga serie de artículos publicados entre 1900 y 1902 (números 50-100) que acabarían editándose como libro en 1934 (reeditado parcialmente por Pérez de la Dehesa, 1977). Se trataba de hacer un repaso a la historia del pensamiento en España desde sus orígenes hasta el presente, calibrando sus influencias extranjeras y valorando las ramificaciones y potencialidades de cada tendencia desde el punto de vista del progresismo radical. Siendo la filosofía uno de los principales intereses autodidactas de Urales, su inabarcable retrospectiva no pretendía ser un tratado totalizador y minucioso, sino una reflexión selectiva y ensayística, marcadamente política y personal. El estudio de la filosofía antigua no era su foco principal, pero aun así es relativamente amplio, ocupando los diez primeros capítulos; abarca desde el hombre primitivo hasta el cristianismo, pero el pensamiento griego tiene un lugar privilegiado.

«No ha habido una religión ni una filosofía humanas; ha habido una religión y una filosofía de clase» (Urales, 1900a: 133). Sintetizando su posicionamiento filosófico

general, podrían identificarse tres grandes pilares: escepticismo, materialismo y eudemonismo. En primer lugar, insistió en que no puede creerse en la existencia de nada más allá de la percepción sensorial humana, lo que descartaba la realidad de Dios, pero también desnaturalizaba cualquier noción trascendente (bien, mal, justicia o injusticia), que debían entenderse como convenciones, nunca como categorías absolutas. En segundo lugar, defendió que todo podía y debía explicarse exclusivamente como un fenómeno natural, regido por las leyes de la materia. Esto incluía al ser humano, cuya fisiología, emociones e intelecto funcionaban únicamente mediante engranajes físicos y químicos, lo que hacía de la creencia en el alma sobrenatural algo puramente ilusorio. Por último, el utilitarismo eudemonista debía guiar la aplicación práctica de estas premisas, es decir, que toda concepción filosófica debía consagrarse solamente a lograr la felicidad humana, individual y colectiva. Según lo anterior, la única manera de procurarla era buscar la manera de cubrir las necesidades materiales (alimentación, salud, vivienda, etc.), asegurando así las condiciones para el disfrute en planos más complejos, como el emocional o el intelectual. Cualquier obstáculo interpuesto en ese objetivo, como las artificiales restricciones morales o religiosas, debía desecharse. Una consecuencia radical de este principio era el rechazo de todo esfuerzo intelectual dirigido a dilucidar aquellas falsas verdades o sistemas trascendentes, ya fuesen divinos (teología) o racionales (metafísica). Aparte de inútiles, dichas disciplinas eran opresivas, pues estaban concebidas por la élite intelectual para legitimar los sistemas políticos y económicos dominantes.

¿Cómo afecta esto a la filosofía griega? En general, su análisis del pensamiento antiguo constituía una ofensiva sistemática contra el nacimiento de la metafísica como uno de los grandes males de la humanidad. Así, reconociendo al pensamiento griego su papel esencial en la conformación de la cultura occidental, lo consideró culpable de buena parte de esas concepciones perniciosas. Consecuentemente, recorrió implacable las distintas corrientes helenas (números 54-58); admitiendo el valor de alguna idea puntual, su tónica general fue el reproche por la falta de vocación humanista. Por ejemplo, criticó duramente a Pitágoras por introducir la influyente noción oriental de la transmigración del alma. Alabó el escepticismo de los sofistas, pero los tachó de egoístas por utilizar esa clarividencia solo en beneficio personal. Admiró muchas cosas de Sócrates, pero le recriminó que fallase en lo esencial: no negó la existencia de la divinidad y las verdades absolutas. Fue absolutamente demoledor con Platón, representante de lo más aborrecible de la metafísica por su formulación de las ideas trascendentes que aprovecharía la

teología. En cuanto al epicureísmo, si bien se alineaba con su vocación de solventar las necesidades y deseos humanos inmediatos, veía en su obsesión por los sentidos un riesgo de degeneración y vicio. En el otro extremo, el naturalismo de Diógenes conducía al puro salvajismo.

Más sorprendente aún es su actitud hacia el estoicismo y su fundador, Zenón de Citio (Urales, 1900c: 290-291). Le concedió su cuestionamiento de las instituciones como meras convenciones humanas, pero concluyó que su preparación para el sufrimiento era contraproducente: los estoicos, ensimismados en su individualismo y resignación, no planteaban una alternativa constructiva encaminada a la felicidad colectiva. El descarte de Zenón es llamativo porque por entonces constituía el gran referente de la filosofía antigua para el anarquismo (Ferri, 2017). De un modo muy simbólico, Kropotkin le identificó como el principal antecedente «preanarquista» al redactar la entrada «Anarquismo» en la *Enciclopedia británica* (1910: 415). Lo mismo hizo Max Nettlau (amigo de Urales), que le dedicó el primer capítulo de su monumental *Historia del anarquismo* (Nettlau, 1925: 10-18). El hipercriticismo de Urales chocaba incluso con los referentes más asumidos por el propio movimiento.

«La evolución del pensamiento aristotélico ha de verse en los ácratas, ateos y naturalistas» (Urales, 1900b: 261). Solo Aristóteles se salvó, Urales encontró en él todos los elementos fundamentales de su visión: materialismo y naturalismo como marcos explicativos, la idea del hombre como ser social y la prioridad del bien colectivo de la comunidad. Ciertamente, tuvo que excusar su defensa de la esclavitud natural achacándola a la mentalidad de su época y también lamentó que no propusiera un modelo político concreto. En todo caso, para Urales el pensamiento aristotélico había sido absorbido y tergiversado por la metafísica y la teología, de forma que sus ideas más valiosas, aquellas que insistían en la centralidad de lo material, se habían desaprovechado. Esto incluía a grandes pensadores considerados progresistas, como Espinosa, Bacon, Condillac, Hume o Rousseau; solo el anarquismo podía vislumbrar realmente todo su potencial.

¿Y dónde está Marx? No lo mencionó en esa lista de comentaristas de Aristóteles, a pesar de que fue clave en *El Capital* y buena parte de los postulados derivados (McCarthy, 1992). No creo que fuese despiste, sino un deliberado vacío al marxismo. Lo cierto es que solo consideró un digno lector de Aristóteles: Claude Helvétius, autor de *De l'Esprit* (1758). Puenteando al marxismo, Urales remitía directamente a la Ilustración radical, el círculo del Barón D'Holbach de donde surgió la *Encyclopédie*; prolijos en el

uso de la filosofía clásica en sus propuestas materialistas y utilitaristas, quedaron relegados del *establishment* revolucionario para convertirse en inspiración recurrente del pensamiento radical hasta la actualidad (Onfray, 2010; Blom, 2012). Al vincularse con Aristóteles y Helvétius de manera tan excluyente, Urales intentaba marcar una distancia clara con el socialismo marxista, aunque, realmente, en este aspecto era más pretendida que real.

RECAPITULACIONES

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

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

En la historia de la filosofía de Urales —editor, maestro y sindicalista libertario—

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

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Durán, Tomás, «Homéricos revolucionarios. La Iberia prerromana desde el prisma socialista», en Cerro Linares, María del Carmen *et al.* (eds.), *Economías, comercio y relaciones internacionales en el Mundo Antiguo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2014, págs. 417-441.
- «De ladrones, guerrilleros y revolucionarios: el tópico del bandidaje en la Iberia prerromana», en Gómez Castro, Daniel (ed.), *Economía y ejército en el mar corruptor*, Madrid, Herakleion, 2015, págs. 113-146.
- «Antehistoria, masonería y república: la rareza historiográfica de Miguel Morayta», en Aguilera Durán, Tomás *et al.* (eds.), *Discursos alternativos en la recepción de la Antigüedad*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2017a, págs. 93-121.
- «La disciplina herética: la arqueología como arma ideológica a finales del siglo XIX», en Ayarzagüena Sanz, Mariano *et al.* (eds.), *150 años de Historia de la Arqueología: teoría y método de una disciplina*, Madrid, Sociedad Española de Historia de la Arqueología, 2017b, págs. 1117-1131.
- Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, Traducido por Sonia Wichmann, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- Beltrán Lloris, Francisco, «Un espejismo historiográfico. Las “organizaciones gentilicias” hispanas», en Pereira Menaut, Gerardo (ed.), *Actas Ier Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, vol. 2, págs. 197-237.

- Blom, Philipp, *Gente peligrosa: el radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Barcelona, Anagrama, 2012.
- Chacón Delgado, Pedro José, *Historia y nación: Costa y el regeneracionismo en el fin de siglo*, Santander, Universidad de Cantabria, 2013.
- Costa Martínez, Joaquín, *Organización política, civil y religiosa de los celtíberos*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de los señores M. P. Montoya y Compañía, 1879.
- «Viriato y la cuestión social en España en el siglo II antes de Jesucristo», en Costa Martínez, Joaquín, *Tutela de pueblos en la Historia*, Madrid, Imp. de Fortanet, 1917, págs. 1-54.
- Dueñas Lorente, José Domingo, «Joaquín Costa y el anarquismo», *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º 16 (1999), págs. 39-54.
- Fatás Cabeza, Guillermo, «Presentación para la reedición de la obra de Joaquín Costa Estudios Ibéricos (1891-1895)», en Fatás Cabeza, Guillermo (ed.), *Joaquín Costa. Estudios Ibéricos (1891-1895)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico-Diputación de Zaragoza, 2011a, págs. V-LXVII.
- «Iluminar la Antigüedad: Costa y su “audacia histórica”», en AAVV, *Joaquín Costa el fabricante de ideas*, Zaragoza, Universidad Zaragoza-Gobierno de Aragón, 2011b, págs. 49-61.
- «Joaquín Costa y las supercherías sobre la España antigua», *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º 27 (2013), págs. 329-351.
- Ferri, Enrico, «Cultura clásica y pensamiento libertario», *Tierra y Libertad*, n.º 352 (2017), s. p.
- Hall, Edith. y Stead, Henry. (eds.), *A People's History of Classics: Class and Greco-Roman Antiquity in Britain and Ireland 1689 to 1939*, London, Routledge, 2020.
- Laffranque, Marie, «Juan Montseny y los intelectuales: 1898-1905», *Anthropos*, n.º 78 (1987), págs. 42-46.
- Madrid Santos, Francisco, *La prensa anarquista y anarcosindicalista en España desde la I Internacional hasta el final de la Guerra Civil*, Tesis Doctoral, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1989.
- Marín i Silvestre, Dolors y Palomar i Abadía, Salvador, *Els Montseny Mañé: un laboratori de les idees*, Reus, Carrutxa, 2010.
- McCarthy, George E. (ed.), *Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*, Savage, Md., Rowman & Littlefield, 1992.

- Molinero Polo, Miguel Ángel, «El Egipto antiguo en la controversia académica española del siglo XIX. El discurso de Miguel Morayta en la Universidad Central, octubre de 1884», *Bandue*, n.º 5 (2011a), págs. 131-150.
- «La creación frustrada de cátedras de lenguas orientales (egipcio antiguo, asirio y chino) en la Universidad Central», *Gerión*, n.º 29, vol. 2 (2011b), págs.15-33.
- Montseny, Joan, *Mi vida*, Barcelona, La Revista Blanca, s. a.
- Morayta y Sagrario, Miguel, *Discurso leído en la Universidad Central en la solemne inauguración del curso académico de 1884 á 1885*, Madrid, Tip. de Diego Pacheco, 1884.
- *Historia general de España, desde los tiempos antehistóricos hasta nuestros días*, Madrid, F. González Rojas, 1886, vol. 1.
- *La libertad de la cátedra. Sucesos universitarios de la Santa Isabel*, Madrid, Española-Americana, 1911.
- Nettlau, Max, *Der Vorfrühling der Anarchie: ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864*, Berlin, F. Kater, 1925.
- Onfray, Michel, *Contrahistoria de la filosofía. 4. Los ultras de las Luces*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Ortiz de Andrés, María Asunción, «El Gran Maestro Miguel Morayta, “un hombre del 68” y reformador de la masonería española», en AAVV, *Masonería y democracia en el siglo XIX: el Gran Oriente Español y su proyección político-social (1888-1896)*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1993, págs. 141-190.
- Peiró Martín, Ignacio (ed.), *Joaquín Costa el fabricante de ideas*, Zaragoza, Universidad Zaragoza-Gobierno de Aragón, 2011.
- Pérez de la Dehesa, Rafael (ed.), *Federico Urales. La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Laia, 1977.
- Renero Arribas, Víctor M., «La religión de los celtas en la historiografía española del siglo XIX», en Sánchez Moreno, Eduardo y Mora Rodríguez, Gloria (eds.), *Poder, cultura e imagen en el mundo antiguo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2011, págs. 278-286.
- Saborit, Andrés, *Joaquín Costa y el socialismo*, Algorta, Zero, 1970.
- Salinas de Frías, Manuel, «El colectivismo de los vacceos, entre el mito y la realidad histórica», en Sanz Mínguez, Carlos y Romero Carnicero, Fernando (eds.), *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*, Valladolid, Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg, 2010, págs. 105-121.

- Samarra i Sancho, Frederic, «Joan Montseny i l'anarquisme català del segle XIX», en Anguera, Pere (ed.), *Pensament i literatura a Reus al segle XIX*, Reus, Edicions del Centre de Lectura, 2006, págs. 287-302.
- Segarra, Agustí, *Federico Urales y Ricardo Mella: teóricos del anarquismo español*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1977.
- Stead, Henry y Hall, Edith. (eds.), *Greek and Roman Classics in the British Struggle for Social Reform*, London, Bloomsbury, 2015.
- The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information. 1/2. A to Androphagi*, 11.^a ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
- Urales, Federico [Joan Montseny], «La evolución de la filosofía en España (continuación del segundo capítulo)», *La Revista Blanca*, año 3, n.º 53 (1900a), págs. 129-133.
- «La evolución de la filosofía en España (continuación del tercer artículo)», *La Revista Blanca*, año 3, n.º 57 (1900b), págs. 257-261.
- «La evolución de la filosofía en España (conclusión del tercer capítulo)», *La Revista Blanca*, año 3, n.º 58 (1900c), págs. 289-292.
- Valle-Inclán, Javier del, *Biografía de La revista blanca: 1898-1905*, Barcelona, Sintra, 2008.
- Vidal Palomino, Jordi, «La introducción de las teorías raciales en la arqueología española: Manuel de Assas y Ereño», *Complutum*, n.º 24, vol. 1 (2013), págs. 59-67.
- Vilches García, Jorge, «Miguel Morayta: vida política e historiografía republicana», en Morayta y Sagrario, Miguel, *Las constituyentes de la República española*, Pamplona, Urgoiti, 2012a, págs. I-CLIV.
- «El posibilismo republicano ante el catolicismo durante el reinado de Alfonso XII. A propósito de los sucesos de La Santa Isabel (1884)», *Hispania*, n.º 72, vol. 241 (2012b), págs. 535-564.
- «Un historiador en transición. La historiografía republicana de Miguel Morayta (1834-1917)», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 161 (2013a), págs. 207-238.
- «La historiografía republicana de Miguel Morayta», en Ortega López, Teresa María y Arco Blanco, Miguel Ángel del (eds.), *Claves del mundo contemporáneo. Debate e investigación*, Granada, Comares, 2013b, s. p.
- Wulff Alonso, Fernando, «En los orígenes de la historia social de la antigüedad en España: “las clases trabajadoras en la antigüedad” de M. Morayta (1886)», *Baética*, n.º 22 (2000), págs. 333-358.