Número 16
Año 2011
10 euros

Revista de Hispanismo filosófico

HISTORIA DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Javier Cárdenas Díaz y Enver Torregroza Lara

La filosofía política de Alonso de Cartagena en su Defensorium Unitatis Christianae

Jéssica Sánchez Espillaque

Del humanismo del Renacimiento al renacimiento del Humanismo: el papel rehabilitador de E. Grassi

Gabriel Aranzueque

La voz de lo impreso. La recepción de Michel de Montaigne en el barroco cortesano hispano. (Contexto mercantil y cultura escrita)

Michele Porciello

Minorías, masas y personas en un sacerdote republicano: José M. Gallegos Rocafull

José Luis Mora García y Fernando Hermida de Blas

En torno a Ortega y Gasset, Machado y Zubiri. Epistolario: Norberto Hernanz-Pablo A. Cobos (1934-1971)

Ignasi Roviró

El pensamiento conservador en la España del siglo XIX: Jaime Balmes y Donoso Cortés

Diego Núñez

Unamuno, Ortega y "El caso Ferrer"

José A. Díaz Rojo

José María López Piñero, historiador de la filosofía y de la ciencia (1933-2010)

AHF
Asociación de Hispanismo Filosófico

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Revista de Hispanismo Filosófico

Publicada anualmente por la Asociación de Hispanismo Filosófico
(http://www.ahf-filosofia.es)
Núm. 16 - septiembre, 2011 - 10 euros

S U M A R I O

PRESENTACIÓN *5*

ARTÍCULOS

JAVIER CÁRDENAS DÍAZ y ENVER TORREGROZA LARA
La filosofía política de Alonso de Cartagena en su Defensorium Unitatis Christianae *7*

JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE
Del humanismo del Renacimiento al renacimiento del Humanismo: el papel rehabilitador de E. Grassi *25*

GABRIEL ARANZUEQUE
La voz de lo impreso. La recepción de Michel de Montaigne en el barroco cortesano hispano (Contexto mercantil y cultura escrita) *37*

MICHELE PORCIELLO
Minorías, masas y personas en un sacerdote republicano: José M. Gallegos Rocafull *77*

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA y FERNANDO HERMIDA DE BLAS
En torno a Ortega y Gasset, Machado y Zubiri. Epistolario: Norberto Hernanz-Pablo de A. Cobos (1934-1971) *95*

NOTAS

IGNASI ROVIRÓ
El pensamiento conservador en la España del siglo XIX: Jaime Balmes y Donoso Cortés *145*

DIEGO NÚÑEZ
Unamuno, Ortega y "El caso Ferrer" *163*

ALEJANDRA RÍOS RAMÍREZ
Ángel Cappelletti y el pensamiento anarquista en América Latina *169*

GLORIA DA CUNHA
Mario Benedetti, pensador de nuestro cada día *179*

PILAR MUÑOZ LÓPEZ
María Zambrano. Arte, Filosofía y Mujer a través de "El Cuadro Santa Bárbara del Maestro de Flemalle" *185*

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL
Bolívar Echeverría: 1941-2010 *199*

JACQUES SOUBEYROUX
François Lopez y los estudios sobre la España del siglo XVIII *211*

JOSÉ A. DÍAZ ROJO
José María López Piñero, historiador de la filosofía y de la ciencia (1933-2010) *217*

ANTONIO HEREDIA SORIANO
Reine Guy-Rascol, In memoriam (1930-2010) *223*

RESEÑAS *227*

INFORMACIÓN SOBRE INVESTIGACIÓN Y ACTIVIDADES *391*

Consejo de Redacción:

Director: José Luis Mora García (UAM, España)
Secretario: Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía-CCHS, CSIC, España)
Secretarios Técnicos: Carlos Agüero Iglesia (Instituto de Filosofía-CCHS, CSIC, España); Gemma Gordo Piñar (UAM, España); Tadeja Golubovic (UAM, España); Roberto Dalla Mora (UAM, España).
Vocales: Ángel Casado Marcos de León y Pedro Ribas Ribas, por la Universidad Autónoma de Madrid (España); Ramón Emilio Mandado y Amable Fernández Sanz por la Universidad Complutense de Madrid (España); Roberto Albares Albares y Antonio Heredia Soriano por la Universidad de Salamanca (España).

Consejo Asesor:

Walther L. Bernecker (Universidad de Erlangen, Alemania), Mauricio Beuchot (UNAM, México), Giuseppe Cacciatore (UNINA, Italia), Rafael Chabrán (Whittier College, Estados Unidos), Pio Colonello (UNIBA, Italia), Manuel Domínguez (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), José Esteves Pereira (UNL, Portugal), Eugeniusz Górski (UW, Polonia), Pablo Guadarrama (UCLV, Cuba), Manuel Maceiras Fafián (UCM, España), Hans-Jörg Neuschäfer (Universidad de Saarbrücken, Alemania), Javier Ordóñez (UAM, España), Arturo A. Roig (Universidad de Cuyo, Argentina), Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM, México), Gabriel Vargas Lozano (UAM, Iztapalapa, México), J. F. Botrel (Universidad de Rennes 2, Francia). Harald Wentzlaff-Eggebert (Universidad de Jena, Alemania).

Comité Científico:

José Luis Abellán (Universidad Complutense de Madrid, España), Shinjiro Ando (Universidad de Ryukoku, Japón), Jorge Ayala (UNIZAR, España), Hugo Biagini (UNLP, Argentina), Gerardo Bolado Ochoa (IES Peñacastillo, España), Pedro Calafate (UL, Portugal), Elena Cantarino Suñer (UV, España), Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México), Dezso Csejtei (Universidad de Szeged, Hungría), Gloria da-Cunha Giabbai (Morehouse College, Estados Unidos), Elías Díaz García (UAM, España), Raúl Fornet Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania), Juan Francisco García Casanova (UGR, España), José Luis Gómez-Martínez (UGA, Estado Unidos), Luis de Llera (UNIVAQ, Italia), Francisco José Martín (Universidad de Turín, Italia), Ciriaco Morón Arroyo (CU, Estados Unidos), Jorge Novella Suárez (Universidad de Murcia), Diego Núñez Ruiz (UAM), Mª del Carmen Rovira Gaspar (UNAM, México), Sabine Schmitz (Universidad de Padernborn, Alemania), Ricardo Tejada (UM, Francia), Benedicte Vauthier (Universidad François Rabelais, Francia), Luis Vega Reñón (UNED, España), Ambrosio Velasco Gómez (UNAM, México).

Han sido Directores de la revista: Diego Núñez Ruiz (1996-1998), Antonio Jiménez García (1998-2002) y Pedro Ribas Ribas (2002-2004)

La revista circula en las siguientes bases de datos, directorios e índices de impacto: Catálogo Latindex, Dialnet, DICE, ISOC, MIAR, The Philosopher´s Index, Philosophy Lists (Philosophy Journals), Ulrich`s Periodicals Directory y Arts & Humanities Citation Index.

© 2011 Asociación de Hispanismo Filosófico
De cada artículo su autor/autores
De la edición, Asociación de Hispanismo Filosófico

Depósito Legal: M 33083-1996
ISSN: 11368071
Fotocomposición: COMPOBELL, S.L.

Colaboran en este número

Javier Cárdenas Díaz
(Universidad del Rosario, Colombia)

Enver Torregroza Lara
(Universidad del Rosario, Colombia)

Jéssica Sánchez Espillaque
(Universidad de Sevilla, España)

Gabriel Aranzueque
(Universidad Autónoma de Madrid, España)

Michele Porciello
(Università di Genova, Italia)

José Luis Mora García
(Universidad Autónoma de Madrid, España)

Fernando Hermida de Blas
(Universidad Autónoma de Madrid, España)

Ignasi Roviró
(Universidad Ramón Llull, España)

Diego Núñez
(Universidad Autónoma de Madrid, España)

Alejandra Ríos Ramírez
(Universidad de Antioquia, Colombia)

Gloria da Cunha
(Morehouse College, EE.UU)

Pilar Muñoz López
(Universidad Autónoma de Madrid, España)

Aureliano Ortega Esquivel
(Universidad de Guanajuato, México)

Jacques Soubeyroux
(Universidad de Saint-Etienne, Francia)

José A. Díaz Rojo
(Universidad de Valencia-CSIC)

ISSN: 11368071

Este número se edita con la ayuda
de la Universidad Autónoma de Madrid,
de la Universidad Complutense de Madrid
y de la Universidad de Salamanca

Sede oficial de la Asociación de Hispanismo Filosófico
CSIC – Centro de Ciencias Humanas y Sociales
c/ Albasanz, 26-28 – Planta Baja
28037 Madrid

Presentación

La *Revista de Hispanismo Filosófico* mantiene su firme compromiso con el pensamiento iberoamericano y quiere seguir siendo un vehículo en el que vayan juntos investigadores, profesores y los lectores atentos a cuanto de calidad se escribe en este campo en lengua española y portuguesa.

El n. 16 que tiene ya el lector en sus manos ve la luz en tiempos contradictorios. Por una parte, la investigación y las actividades académicas han crecido exponencialmente en los últimos años como expresión de la importancia e interés que suscita la producción filosófica rescatada por los historiadores y puesta a disposición de la reflexión sobre el pasado y, no menos, sobre el presente. A nadie escapa el interés que, en todos los órdenes de la vida social, tiene esta orientación que cuenta con unas pocas, pero intensas, décadas de vida. Por otra, no somos ajenos a las limitaciones que se ciernen en la producción y difusión del conocimiento por causas económicas, mas no queremos ceder al pesimismo sino, al contrario, contribuir a mejorar la difusión de todo aquello que pueda contribuir al progreso de nuestras sociedades. Precisamente, es la idea de progreso una de las más sometidas a revisión y crítica y con seguridad necesitada de nuevos estímulos y orientaciones. Cuando alguna de las ideas rectoras de la historia entra en crisis, y el progreso ha sido una de esas ideas centrales durante los dos últimos siglos, obliga a mucho a los investigadores para que no se produzca una parálisis que aboque a un pesimismo o al sinsentido. La filosofía tiene siempre la obligación de ofrecer "buenas razones" y eso afecta al orden epistemológico y al moral simultáneamente. No hay alternativa, pues, a la investigación histórica y a la reflexión sobre el tiempo presente, si queremos evitar los errores que produce la ignorancia.

Y no renunciamos a ello, primero, rescatando la obra y el pensamiento de autores no suficientemente conocidos; segundo, ubicando correctamente nuestras tradiciones frente a interpretaciones añejas o poco documentadas y, tercero, dando a conocer las numerosas investigaciones e iniciativas que los jóvenes investigadores llevan a cabo.

No podemos olvidar, al presentar este número, algunas ausencias que han marcado el final del año 2010. Hispanistas de renombre bien consolidado como Juan Marichal, François López y Reine Guy; o un historiador de la ciencia como José María López Piñero dejan una obra inmensa, referencia ineludible que deseamos quede como muestra de lo que es capaz el ingenio humano cuando se pone al servicio de una causa noble. Ellos han dejado un testimonio que alienta nuestro trabajo en la consecución de los objetivos a que antes hacíamos referencia.

No renunciamos a incorporar textos inéditos, siempre que ello es posible, recuperando páginas que han dormido en lugares diversos y durante décadas por muy diversas causas, ninguna relacionada con su calidad. Recuperamos aquellos que ofrecen claves para nuestra interpretación de los procesos históricos, relacionados

con la recepción de la obra de autores relevantes o de aquellos que mejoran nuestro conocimiento del alcance de movimientos reformistas en campos como el propio pensamiento, la educación, etc. A veces se han producido errores de apreciación que producen valoraciones erróneas.

Este número incluye cinco artículos que cubren el periodo histórico que se conoce como la modernidad, desde la Baja Edad Media con un estudio sobre Alonso de Cartagena; el Renacimiento y la propuesta de revisión a que nos ha invitado Grassi; el Barroco y la recepción de Montaigne; hasta autores del XX en la figura del poco reconocido aún Gallegos Rocafull y las cartas de dos excelentes lectores de Machado, Ortega y Zubiri, dos maestros de escuela, como antes se decía, Pablo de Andrés Cobos y Norberto Hernanz. Y ocho notas que completan visiones particulares de autores relevantes: Balmes y Donoso Cortés; el conocido como caso Ferrer i Guardia; los americanos Benedetti y Capeletti; una aproximación a esa especial forma de inmortalidad que es la pintura en la reflexión de María Zambrano a veinte años de su fallecimiento; y, finalmente, el recuerdo a los recientemente fallecidos: François López, Reine Guy y José María López Piñero.

Como en cada número, se realiza un esfuerzo para conseguir dar cuenta al lector de las tesis doctorales que sobre autores o temas de la tradición iberoamericana se han defendido a lo largo del último año; y no falta la información sobre los múltiples encuentros de carácter académico y científico que tienen lugar en distintos lugares del mundo.

Completamos así nuestro objetivo, un año más, hasta lograr que la historia del pensamiento español e iberoamericano, cuya investigación se impulsa en lugares próximos y lejanos, tenga el reconocimiento que se merece en el marco de la vida filosófica universitaria.

No podemos olvidar el apoyo que recibimos de los miembros de la Asociación de Hispanismo Filosófico, de las universidades españolas que confían en nuestro trabajo y, especialmente, de quienes atienden nuestra invitación o nos hacen llegar sus trabajos de manera generosa. Este edificio que nació modestamente alcanza ya una altura considerable y eso nos hace estar satisfechos sin olvidar la autocrítica imprescindible y las ganas –palabra bien española, por cierto–, de saber que es necesario seguir mejorando.

Consejo de Redacción

La filosofía política de Alonso de Cartagena en su *Defensorium Unitatis Christianae*

The political philosophy of Alonso de Cartagena in his Defensorium Unitatis Christianae

JAVIER CÁRDENAS DÍAZ
Universidad del Rosario
cardenas.javier@ur.edu.co

ENVER TORREGROZA LARA
Universidad del Rosario
enver.torregroza@urosario.edu.co

Resumen: El propósito del artículo es analizar la filosofía política expuesta en el Defensorium Unitatis Christianae de Alonso de Cartagena en el marco de una investigación más general sobre el lugar del problema converso y los intelectuales de origen converso en la formación de las filosofías políticas hispánicas. La tesis del artículo es que la filosofía política de Cartagena nos permite comprender por qué desde el siglo XV la filosofía política hispánica recurrió a fundamentos racionalistas clásicos. Cartagena debe apelar al concepto de Ciudad (polis) de la filosofía política clásica para poder defender la unidad cristiana entre cristianos viejos y nuevos, ya que sin el recurso al espacio común de la concepción racionalista de la política no es posible compensar el efecto disociador de las diferencias étnico-religiosas.
Palabras clave: filosofía política, filosofía hispánica, Alonso de Cartagena, conversos.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the political philosophy exposed in the *Defensorium Unitatis Christianae* of Alonso de Cartagena under a more general investigation about the converso problem and the intellectuals of Jewish origins in the formation of Hispanic political philosophies. Cartagena's political philosophy allows us to understand why since the fifteenth century the Hispanic political philosophy appealed to rational philosophical fundaments. Cartagena should appeal to the City concept *(polis)* of classical political philosophy in order to defend Christian unity between Old and New Christians, because without the use of a shared rationalist view of politics it is not possible to offset the disruptive effect of ethno-religious differences.
Key words: Political Philosophy, Hispanic philosophy, Alonso de Cartagena, *conversos*.

Introducción

El propósito de este ensayo es reconstruir e interpretar las tesis fundamentales de la filosofía política de Alonso de Cartagena (1384-1456) expuestas en su *Defensorium Unitatis Christianae* (Toledo, 1449); obra en la que, a la luz de la fe católica y la filosofía aristotélica, se defiende la *indistinción* entre "cristianos viejos" y "cristianos nuevos", con el fin de preservar la unidad política cristiana en el reino de Castilla y, en general, en toda la Cristiandad. El presente trabajo de investigación se enmarca en un proyecto más general que tiene como propósito reconstruir la historia de la filosofía política hispánica, señalando el justo lugar que ocupa en ella la obra de pensadores conversos. El lugar histórico de estos pensadores merece ser reconocido no sólo porque sus aportes fueron fundamentales para el desarrollo del pensamiento cristiano hispánico en general, sino también porque participaron activamente en el debate sobre la identidad histórica de los pueblos hispánicos, el cual es con seguridad el problema central de la filosofía política hispánica[1]. Problema que no consiste, cabe aclararlo, en cómo configurar unívocamente una identidad colectiva mediante la exclusión, sino en cómo tratar las tensiones generadas por relatos diversos y experiencias disímiles de configuración histórica de las múltiples identidades hispánicas[2]. Desde esta perspectiva, la consideración de la filosofía política de Cartagena que aquí presentamos no se inspira en una "mirada de anticuario", sino que pretende, mediante un trabajo hermenéutico que no esconde su estrategia deconstructiva[3], exponer lo que una filosofía política hispánica del siglo XV podría decirnos a los seres humanos del mundo de hoy. No podemos, por ello, proceder a exponer nuestra interpretación del *Defensorium Unitatis Christianae*, sin antes dar cuenta, brevemente, del concepto de filosofía política que nos ha servido como punto de partida.

Nada más alejado del propósito de la filosofía que encerrar en un determinado concepto las posibilidades del pensar. No existe, en consecuencia, un único concepto de filosofía política, ni debe haberlo. Sin embargo, sí es posible reconocer, siguiendo a Leo Strauss, cuál es la vocación general de la filosofía política, siempre y cuando nos situemos en el camino de la filosofía y no en el espacio de las ciencias sociales. En este sentido, la filosofía política no es un conjunto de doctrinas políticas sustentadas en valoraciones subjetivas, sino una actividad consistente en problematizar conceptualmente lo político y, por tanto, un camino reflexivo que nos conduce hacia la apropiación de la esencia de la política[4].

Proponer una mirada filosófica del *Defensorium Unitatis Christianae* parece obligarnos a tomar caminos aparentemente disímiles: recurrir a la historia de la filoso-

[1] Torregroza, E. J., "Pensando la hispanidad. Estrategias para el estudio crítico de la historia del pensamiento filosófico-político hispánico", *Desafíos*, Nº. 15, Bogotá: U. Rosario, 2006, pp. 341-369. También en: *Filosofía hispánica: premodernidad, modernidad, posmodernidad*, Ponencia presentada en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía, Medellín, 2008, disponible en: http://www.ahf-filosofia.es/publicaciones/docs/TorregrozaLara.doc

[2] Constaín, J. E. (*et al.*), *La llave de las Españas. Estudios sobre tradiciones e identidades políticas hispánicas*, Bogotá: U. Rosario, 2008, especialmente el capítulo 2: Torregroza, E. J., *El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico*.

[3] Torregroza, E. J., *o.c.,* pp. 349 y ss.

[4] Strauss, L., *What is political philosophy? And other studies*, Chicago, UP, 1988.

fía, entendida como narración coherente de la forma como se ha filosofado sobre un asunto determinado, para ubicar en ella el texto de Cartagena de modo consistente; o experimentar nosotros mismos, en la reflexión, el alcance de los conceptos fundamentales que Cartagena nos expone. Sin embargo, tales opciones no son excluyentes, puesto que puede hacerse historia de la filosofía asumiendo los textos del pasado, que han de ser interpretados, como un lugar privilegiado en el que se puede experimentar el pensamiento enfrentando sus propios retos; esto es, interpretando los textos como *clásicos*. Al interpretar el *Defensorium Unitatis Christianae*, con el propósito de descubrir lo que tiene para decirnos hoy acerca de la naturaleza de las cosas políticas, podemos recordar que, según la filosofía en su concepción clásica —y hay que pensar detenidamente si se trata sólo de una "perspectiva"— el mayor asunto de la filosofía política es el cultivo de la vida filosófica, una vida consagrada a la contemplación de la verdad, en el seno de una comunidad política[5].

1. El *Defensorium Unitatis Christianae* y las polémicas de su tiempo

La agresiva actividad misional adelantada por la Iglesia Católica en los reinos de Aragón, Castilla y sur de Francia provocó un masivo bautismo de judíos en la mitad del siglo XIV, en muchos casos sincero y en muchos otros no, lo cual provocaría posteriormente no solamente el crecimiento del fenómeno converso sino también el desarrollo del fenómeno del cripto-judaísmo. Esta expansión, junto con una prolongada serie de disturbios antijudíos en toda Europa, provocó toda una corriente de creencias a propósito de los judíos que, enfrentándose a los preceptos del dogma cristiano y al impacto sociodemográfico de su persecución, pretendían cuestionar la verdad de su fe. La cuestión judía estaba en el centro del debate europeo, y justamente por ello el judío debió buscar una salida, no solamente al acoso material, sino también y por sobre todo al asedio de las dudas en torno a la verdadera revelación de Dios.

Así como los judíos tuvieron que responder al desafío de enfrentar desde todas las aristas posibles los cuestionamientos concernientes a la legitimidad de su religión, podemos afirmar que el debate filosófico dominante durante los siglos XIV y XV en la Península Ibérica tiene que enfrentar tal problema en su dimensión metafísica. En el debate se generaron posiciones de diverso origen que hoy reconocemos en las figuras emblemáticas de Nahmanides, Gersónides, Hasday Crescas, Joseph Albo, Abraham Bibago y Yehudah Halevy por enunciar algunos pocos. Cabe distinguir dos líneas que confluyeron en el siglo XV, superponiéndose algunas veces, distanciándose muchas otras pero conviviendo y confrontándose permanentemente[6]. Una corriente de pensamiento que heredó el racionalismo aristotélico islámico trasladado a Maimónides,

[5] Al respecto son claves las obras de Leo Strauss: *Qué es la filosofía política*, *La ciudad y el hombre* y *Persecución y arte de escribir.* Para el problema de la conflictiva relación entre filosofía y política desde la interpretación arendtiana, en parcial conflicto con la straussiana, véase: Torregroza, E. J., "La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt", *Isegoría*, 40, 2009, pp. 135-138.

[6] Ackerman, "Jewish philosophy and the Jewish-Christian philosophical dialogue in fifteenth-century Spain"*, The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, p. 374.

por un lado, y otra línea crítica conocida generalmente como antirracionalista que se circunscribe en su mayoría a la literatura cabalística. Se trata en síntesis, de lo que Scholem ha identificado correctamente como una oscilación entre dos polos; una tensión entre las fuentes originarias del mundo monoteísta reveladas por los escritos canónicos y el mundo del pensamiento especulativo que desde la filosofía griega trabaja sobre las representaciones religiosas, compite con ellas y pretende dominarlas[7].

El ambiente en el cual se desarrolló el trabajo de Cartagena es de confusión teológica y de polémicas religiosas, tanto en el ámbito cristiano como en el judío[8]. En el siglo XV existió en el pensamiento judío de *Sefarad* una fuerte tendencia antirracionalista, como reacción a la influencia aristotélica derivada de la producción filosófica de Maimónides.[9] Vista por muchos intelectuales judíos como una perniciosa influencia, algunos sabios —cabalistas especialmente[10]— señalarían a la filosofía —esto es: el racionalismo de origen clásico— como la responsable tanto de la progresiva conversión hacia el cristianismo de muchos de sus miembros, como de los exilios a los que por entonces habían sido de nuevo sometidos. Desde hacía siglos, la filosofía se había convertido en instrumento de fundamentación de conceptos especialmente espinosos como la inmortalidad, la predestinación, el libre albedrío, la divina providencia, la omnisciencia divina, la redención y la naturaleza y alcances del conocimiento racional y divino. Pero sólo tras Maimónides y la consecuente integración plena de la filosofía en el conjunto de preocupaciones intelectuales judías, el racionalismo de raigambre aristotélica llegó a convertirse en chivo expiatorio de la amenaza que representaba, para las comunidades judías de los reinos peninsulares, el tener una posición indeterminada y ambigua, frente a la cada vez más urgente necesidad de construcción de aparatos políticos fortalecidos fundados en la unidad religiosa.

El *Defensorium Unitatis Christianae* nace tras dos siglos plagados de conflictos sociales, económicos, culturales y políticos que alimentaron una tensa convivencia entre musulmanes, cristianos y judíos, como las guerras internas en la lucha por la corona del reino de Castilla, las persecuciones a los judíos, las conversiones forzadas, las pestes y el Cisma de Occidente. El *Defensorium* es un documento histórico, poco explorado, que representa uno de los antecedentes más importantes de la expulsión de 1491. Paradójicamente, fue el fenómeno converso, que tiempo después la Inquisición intentaría extirpar, uno de los más notables factores que permitieron la renovación de la propia fe cristiana, ya que al verse los conversos obligados a justificar su pertenencia al cristianismo, lo enriquecieron y lo prepararon para el advenimiento de la Contrarreforma.

Resulta por demás altamente curioso que un tratado como el *Defensorium* haya sido objeto de una desatención realmente inusitada. Puede que la razón que atienda a la explicación de esta omisión académica se encuentre en el desconocimiento, pro-

[7] Scholem, Gershom, *Conceptos Básicos Del Judaísmo: Dios Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, p. 11.

[8] Una exposición de este contexto en: Torregroza, E.J., "Los aportes de los intelectuales conversos Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena a la filosofía política hispánica", *Hispanidades. Estudios sobre las múltiples formas de hispanidad*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2010, pp. 163-191.

[9] Ackerman, Ari, *o.c.*, p. 376.

[10] Scholem, *o.c.,* pp. 11- 46.

veniente de una costumbre fuertemente asentada en el pensamiento hispánico, del trabajo de Alonso de Cartagena como propio del ámbito filosófico. Lo cierto es que escasea la literatura académica a propósito de este tratado que encarna gran parte del pensamiento cristiano europeo, un diálogo interreligioso que apunta no sólo a buscar una solución a las tensionantes relaciones entre las tres grandes religiones monoteístas presentes mayoritariamente en la Península Ibérica, sino también y principalmente a la demanda de una nueva interpretación del cristianismo frente a los desafíos que amenazan su propia unidad, a la vez que responde a la interna necesidad de una actualización dogmática que asegure su existencia como respuesta válida a las nuevas realidades políticas propias de aquello que entendemos por modernidad.

El *Defensorium* nació en un clima de persecución y hostilidad con respecto al fenómeno converso. A pesar de que el problema político que provocó la defensa de la unidad cristiana en el *Defensorium* tuvo como acicate el cobro de un impuesto real sobre la ciudad de Toledo —imposición que tenía como fin reforzar las arcas públicas castellanas para hacer frente a las incursiones bélicas provenientes desde Aragón y desde los asentamientos moros—, que generó el levantamiento de la ciudad en contra de la Corona, la historiografía ha demostrado que, más allá de la rebeldía provocada por una imposición inoportuna sobre un pueblo empobrecido y golpeado por la peste, se hallaba una disputa más general en torno a la legitimidad del judaísmo en el seno de una sociedad mayoritariamente cristiana, disputa que trascendía el Reino de Castilla y que se alojaba en el corazón mismo del debate sobre el destino de la cristiandad europea. En este contexto, las discusiones a propósito del peso del linaje en la legitimación de la pertenencia a una comunidad religiosa se agudizaron, abriéndole el camino a un nuevo *ethos* católico.

Detrás de las exigencias del pueblo toledano a la Corona para que remediase ciertas situaciones políticas y sociales, se encontraba la cuestión del futuro existencial del catolicismo y sus fronteras respecto a las otras religiones reveladas. De allí surgen tanto la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento como el *Memorial* de Marquillos, textos previos al *Defensorium* y a los que en parte éste intenta responder[11]. En sus panfletos, Sarmiento y Marquillos atacaron a los nuevos cristianos por su notoria influencia en los asuntos públicos y económicos, considerándolos personas corruptoras de la fe católica. Su tono querellante y desafiante de la autoridad era tan evidente que no es extraño que hayan recibido como respuesta dos bulas de excomunión proclamadas por el papa Nicolás V, dirigidas a Pero Sarmiento y sus seguidores, por desobediencia y amenaza a la unidad cristiana. En el contexto de la revuelta, el *Defensorium* estaba diseñado para que las autoridades políticas, sociales y religiosas del mundo católico tomaran medidas para controlar una división que posteriormente se haría incontrolable.

Paralelamente, en este mismo siglo surge la necesidad de replantear la identidad y los valores nobiliarios frente a una nueva realidad del poder resultado de la progresiva formación del Estado moderno[12]. Cartagena hace parte de este nuevo fenómeno

[11] Textos publicados por Eloy Benito Ruano en: Benito Ruano, Eloy, *La "Sentencia-Estatuto" de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos*, Madrid: [s.n.], 1957; y Benito Ruano, Eloy, *El Memorial contra los conversos del bachiller Marcos García de Mora, Marquillos de Mazarambroz*.

[12] Fernández Gallardo, Luis, "Cultura jurídica, renacer de la antigüedad e ideología política. A propósito de un fragmento inédito de Alonso de Cartagena", *España medieval*, 16, 1993, pp. 119-34.

social y cultural en el que las formas de cultura escrita resultarían altamente apreciadas por las nacientes élites laicas[13]. Las obras de Cartagena exhiben una miscelánea de conceptos provenientes de la tradición greco romana, actualizados por la teología cristiana que eran atractivas para las élites. Pero, por ello, el pensamiento de Cartagena obtuvo un sello único, pues en él se combina el derecho común, la escolástica, la escuela moral aristotélica tomista, la retórica teológica bíblica y un platonismo vivo que, sin ser citado, resplandece en el desarrollo de sus trabajos[14].

En el plano temático, los pensadores de la mal llamada "Edad Media" se enfrentaron con los contenidos y la práctica de una filosofía política heredada de la antigüedad que retaba al saber teológico cultivado con tanto esmero en el interior de cada tradición religiosa, en la medida en que tal filosofía política esgrimía títulos de propiedad sobre cuestiones que la Revelación aparentemente había conquistado; como por ejemplo aquellas relativas a la finalidad y el destino de una comunidad humana sobre la tierra. En el momento en que los pensadores islámicos, judíos y cristianos se vieron en la necesidad de abordar problemas que la filosofía hacía tiempo había pensado, tuvieron que ubicarse en los puntos de contacto entre teología y filosofía, trasladando conceptos y argumentos de un lugar a otro.

El pensamiento político medieval refleja el profundo vaso comunicante que vincula la religión, que en el caso del cristianismo le habla al hombre para liberarlo de su pecado original y destinarlo a la salvación, con la filosofía, que lo conduce hacia la comprensión del mundo y de sí mismo a través del conocimiento de la verdad. Las respuestas en torno a la conciliación entre la comprensión religiosa del destino del ser humano y la concepción racionalista del poder de coexistencia social del hombre fueron diversas[15]. La institucionalización política de la Revelación tendrá que enfrentar el legado de una filosofía griega que integra en un mismo comportamiento lo político y lo ético, mientras aclara paralelamente los dominios de esta unidad tensionante, que se irá diluyendo hasta la separación de estos dos términos en esferas relativamente autónomas en el mundo moderno.

Tomás de Aquino será la bisagra que articula el paso de la conciencia ética de la filosofía política clásica hacia el ocultamiento que experimentaría la moral con respecto a la política en la nueva ciencia política. En este proceso queda desdibujada la figura

[13] Fernández Gallardo, Luis, "Legitimación monárquica y nobiliaria en el Memoriale Virtutum de Alonso de Cartagena (Ca. 1425)", *Historia, instituciones, documentos*, 28, 2001, p. 93.

[14] Fernández Gallardo, Luis, "Las ideas políticas de Alonso de Cartagena", *Res publica: revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, 18, 2007, pp. 413-26.

[15] De acuerdo con Nerderman, existieron al menos tres modelos de respuesta en los filósofos medievales cristianos en torno a la cuestión sobre el pecado original y la facultad innata del hombre de vivir en sociedad. Todos en general suponen, en primera medida, que el hombre, pervertido por naturaleza, es susceptible de comportamientos tendenciosamente discernientes. La solución agustiniana plantea el establecimiento de instituciones políticas con el fin de implantar la paz y la justicia terrenal, un poder capaz de suprimir el desbordamiento de las pasiones humanas. La solución aristotélica recae en la perfección y adquisición de la felicidad humana partiendo de la implantación de un sistema social y político articulado por Dios. Y el tercer modelo corresponde a la solución proveniente de la tradición de pensamiento ciceroniana, a través del cual, si bien acepta un primer estadio de perplejidad frente a la culpa de haber pecado, es posible redimir la naturaleza social del carácter humano desde el cultivo de la razón y su socialización a través de la elocuencia. Veáse Nederman, Cary J., "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought", *Journal of the History of Ideas.* 49, 1, 1988, pp. 3-26.

de la *polis*, entendida ésta como aquélla comunidad que capacita a sus ciudadanos en las acciones virtuosas y entiende a la política y a la ética como miembros inseparables en un sólo cuerpo; quedando en cambio instituida la figura de la *societas*, propia del derecho romano, como la alianza entre ciudadanos que debe ser regulada, y cuyo criterio de orden no se determina ya por la libertad y *eudaimonia* de los ciudadanos, sino por la tranquilidad y la paz. En otras palabras, mientras las consideraciones éticas quedaban progresivamente relegadas del espacio público, aquello que los griegos consideraban apolítico, como el trabajo, se habilitaría en el nuevo orden social como factor fundante del orden político[16].

En este largo camino, en el que Cartagena, del mismo modo que Maquiavelo, capitalizaría la herencia clásica, la filosofía política pierde progresivamente su poder de diferenciación entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, dejando el contenido ético a consideraciones puramente privadas y otorgando un sentido distinto a lo político[17]. La filosofía política moderna —y su consecuencia: la ciencia política— se encargará entonces del estudio de la política entendida técnicamente, en la medida en que su preocupación fundamental es la preservación de la vida dadas ciertas amenazas naturales, dedicando a ello sus esfuerzos para determinar la correcta organización de la sociedad y el Estado[18].

Cartagena está ubicado en medio de este camino, entre la orientación práctica de aquello que debe hacerse con justicia, la *phronesis* griega, y la evidencia cognoscitiva de los nexos sociales realizables desde la ciencia y la filosofía social. El simple hecho de que Cartagena actuase como multiplicador del saber clásico hacia las nuevas élites sociales —nobiliarios y burgueses— explica este fenómeno bicéfalo, en el que actúan simultáneamente dos movimientos: el énfasis en la inseparable hermandad entre ética y política propia del concepto clásico de *polis* y, a su vez, el fraccionamiento del contenido ético, disgregado ahora en leyes morales y códigos diferenciados, constituidos en virtud de las nacientes jerarquías sociales.

Justamente por ello Cartagena se atrevió a escribir todo un tratado en latín sobre la defensa de la unidad cristiana: una obra dirigida al Rey Juan II en la que, después de exponer las razones teológicas —extiéndase a filosóficas y éticas— por las cuales cree que no debe existir división alguna entre los cristianos viejos y los conversos, se atreve a juzgar el comportamiento ético de toda la ciudad de Toledo, emitiendo con ello un juicio político que puede derivar en recomendaciones programáticas.

2. Las luces de la verdad: entre la razón y la Revelación

Dada la influencia política, religiosa y educativa de los judíos conversos —ciertamente hábiles en dichas cuestiones en comparación con sus coterráneo—, los viejos cristianos, al ser presas del resentimiento, quisieron exigirle a los nuevos cristianos una confirmación y justificación de su conversión. Cartagena debe entonces construir un vínculo de comunicación entre los preceptos cardinales de la teología judía y el

[16] Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
[17] Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004.
[18] Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis: ensayos de filosofía social*, Buenos Aires, Sur, 1966, pp. 7-31.

cumplimiento del cristianismo como respuesta a la pregunta sobre la naturaleza verdadera de Dios. Por tal razón, Cartagena no abandona completamente su raigambre judía, sino que encuentra en el cristianismo su actualización, requerida no sólo para comprender de una manera más clara la relación de Dios con el hombre, sino también para recrear temporalmente dicha dependencia, apelando a los fundamentos más propios de la filosofía política clásica.

En la respuesta dada por Cartagena al reto de legitimar y confirmar las conversiones, nació una síntesis del pensamiento greco-romano, cristiano y judío. Semejante síntesis hizo parte del empeño de su época por generar un *ethos* integral, que ayudase a configurar una nueva hidalguía ibérica dispuesta a perfeccionarse, alejada del absolutismo clerical, y dotada de una capacidad de certeza que le permitiese arriesgarse en una nueva y decidida forma de interpretar el mundo[19]. La esperanza de filósofos como Cartagena es que después de estos esfuerzos educativos la justicia no sea más ese vago valor de la antigua instrucción eclesiástica, sino el activo componente de una forma de vida orgánica, en la que están tan presentes tanto las virtudes prácticas como la vida contemplativa.

La necesidad de renovar vitalmente los modos de vida virtuosa de la antigüedad, que el cristianismo heredó, con el propósito de enfrentar la desconfianza que le generaban a los viejos cristianos las conversiones de los judíos, puso a Cartagena en la senda de la filosofía, dada su admiración por el pensamiento clásico y su actualización cristiana, consolidada en la figura de Tomás de Aquino. Este esfuerzo, más allá de reflejar una situación histórica determinada, forjó en gran medida el espíritu de ésta filosofía política hispánica, que encontró en la figura de la polis griega el destino político de una reconciliación contemplativa y social.

Cuando se refiere a la Revelación, Cartagena afirma hablar de una sabiduría de Dios que ninguno de los filósofos conoció, ya que ni Platón, ni Aristóteles, ni otros de similar ingenio, conocieron el juicio de Dios: la verdad estuvo oculta para ellos[20]. Por eso el cristianismo se presenta ante sus ojos como un nuevo y claro complemento de la antigua promesa de Dios, desconocida por los gentiles y renovada para los israelitas, que permite integrar la sabiduría clásica de la filosofía a la Revelación, la forma de conocimiento racional o natural a la forma de conocimiento escritural.

Cartagena explica esta síntesis cristiana del saber gentil y la promesa de Dios al pueblo de Israel con la metafísica de la luz. Las tres formas principales de conocimiento son expuestas como tres tipos de luces distintas.

La primera forma de conocimiento, la racional, Cartagena la simboliza con la imagen de la luz de la luna. La luz lunar es extensa hacia toda la tierra, pero poco clarificadora; como la razón natural, es tan extensa que aparece en todo hombre, pero tan poco profunda que es limitada, es oscura para la contemplación de las cosas elevadas y, por ende, no se halla frente al conocimiento de muchas obras del hombre, ni frente al entendimiento total y pleno de Dios[21].

[19] Villacañas Berlanga, José Luis, *Alonso de Cartagena: Oracional de Fernán Pérez de Guzmán*. En: http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/NOTAS/RES0022.pdf.

[20] De Cartagena, Alonso, *Alonso de Cartagena y El Defensoriun unitatis christianae: Introducción histórica, traducción y notas Guillermo Verdín-Díaz*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1992, p. 123.

[21] *Ib*., p. 123.

De ahí que para el conocimiento natural sólo sean comprensibles las cosas sensibles que pueden ser captadas a través de la simple percepción. Dado que a esta percepción no le es posible el conocimiento de Dios, tampoco a través de la mediación del conocimiento racional de las cosas sensibles es posible captar la esencia divina. Si bien a la razón natural le resulta imposible el acceso a Dios, la pregunta por la existencia de éste puede ser respondida entendiendo a las cosas sensibles como efecto de su causa infinita. Es por ello que la razón natural humana es extensa más no intensa, como la luz de la luna[22].

Por su parte, la luz del fuego material corresponde con las Sagradas Escrituras, ya que iluminan vivamente aquello que no alcanzamos a través de la luz de la luna. Intenso más no extenso es el fulgor que nos provee la Escritura, la lectura de la Ley sagrada; transmitida restringidamente, pues le fue otorgada al pueblo de Israel. En ella, afirma Cartagena, se aclaran muchos de los hechos divinos y se transmiten de igual manera múltiples enseñanzas, así como se profetiza la perfección del verbo divino en Cristo[23]. La mera existencia de la Ley por sí misma no agota completamente el sentido de la verdad; por el contrario, la razón humana debe perfeccionarse con la perfección del Espíritu[24].

La tercera es la gran luz del sol, que brilla en toda su extensión y con la que nadie podrá declararse ciego. La luz de la justicia hecha humana, que lo desborda todo, intensa y extensamente, y que se personifica en la figura de Cristo, la luz verdadera que ilumina a todo hombre. Dios, que es la luz de la verdad, al hacerse conocer de nosotros simultáneamente nos conoce. Cartagena añade: "Y así iluminándonos parece ser iluminado por nosotros, así como también conociéndonos, es decir, volviendo sus piadosísimos ojos a nosotros para que nosotros lo conozcamos, se dice que es conocido por nosotros"[25].

El racionalismo de Cartagena encaja con tesis desarrolladas por Maimónides, puesto que identifica la comprensión auténtica de sí mismo con la comprensión racional de la luz recibida de Dios. La razón informada desde la fe es la que le enseña al hombre a reconocer en Dios a ese ser digno de ser amado y adorado, de manera que quien se esfuerce por direccionar su vida de una manera prudente le será posible conquistar algo de esta luz, con la que Cartagena describe metafóricamente la experiencia humana de Dios.

Captar la presencia de Dios en el camino de la vida es el objetivo de Cartagena, y entendiéndose restringido frente al propósito de penetrar en los datos de la fe, se limita simplemente a desearlo[26]. Considerando, por ende, la imposibilidad del acceso directo a Dios, el filósofo debe partir de las cosas sensibles y recurrir a la razón. La búsqueda del sentido del dogma de la Revelación se desarrollará dentro de una lógica de indagación, en la que la Revelación intervendrá sólo para declarar el acierto o el error. Según esta interpretación es posible deducir que el prisionero que deambula entre la falsedad y la certeza no tiene por sí mismo el conocimiento suficiente ni de su verdad

[22] *Ib*., p. 128.
[23] *Ib*., p. 130.
[24] *Ib*., p. 131.
[25] *Ib*., p. 134.
[26] *Ib*., p. 103.

ni de su existencia. Siendo simplemente posibilidad, sin tener razón satisfactoria de su propia existencia, resulta necesario reconocer una causa anterior que se la confiera. Cartagena sigue a Tomás de Aquino en su exposición de la plenitud del ser en Dios: toda posibilidad de existencia sensible emana de una esencia creadora, que al ser ella misma acto puro de existir, es causa y creación de todo lo que existe. Sin embargo, para Cartagena, la aprehensión de Dios es un imposible; los caminos directos hacia la inteligibilidad de Dios desde la tierra se han cerrado, los lazos que unían al hombre con Dios se han dilatado y el temor de su alejamiento se hace patente[27].

Cartagena entiende que la razón humana es incapaz de alcanzar autónomamente en su totalidad el sentido último del dogma revelado. Al respecto, afirma: "Muchas veces la misericordia divina nos concede captar algo de la grandeza de sus misterios para que no se siga el abandono de la contemplación y de los nobles estudios al no dar fruto el trabajo de investigación de los hombres."[28] Según la interpretación teológica de la razón, la génesis y culminación del conocimiento humano están determinadas por la presencia de una luz *aún no* descubierta en su totalidad. De hecho, el plan de Dios, en la cristiandad, es el conocimiento de la luz divina, y por ello, para el cristianismo de Cartagena no existe una plena satisfacción de la razón humana sin que intervenga Dios para redimir a su criatura. Se confirman, por lo tanto, las deficiencias de un saber finito y defectible propio de lo humano frente a la infinitud y perfección de la naturaleza divina.

Sin embargo, Cartagena debe encontrar algo del conocimiento de Dios como tema propio de la indagación filosófica, para restaurar el vínculo de lo infinito con lo finito. En sus palabras: "Porque, según la explicación de los doctores, contenidas en la *Glosa Ordinaria*, con la llegada del Salvador las dos ramas y los dos leños han sido unidos en el cetro de un solo imperio, porque en el bautismo de Cristo las cosas por largo tiempo separadas se juntan en un solo hombre nuevo y en un solo pueblo".[29]

Cartagena procede atribuyendo a Dios todas las perfecciones que hemos experimentado en este mundo, pero exaltadas hasta el infinito. Es posible entonces decir que Dios es bueno, que es perfecto, único, omnisciente, todopoderoso, sabio, eterno y en fin, todas aquellas cualidades encontradas de modo contingente en sus efectos pero que en última instancia deben estar en concordancia con la verdad primera, esto es, que Dios *es*, que es Existencia, y como tal principio y fin: "Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el novísimo, el principio y el fin para que, eliminadas las contradicciones y las diferencias de tiempo, todos se alegren igualmente de que bajo esta infinita unidad de fe habrán de alcanzar la más abundante gracia en la vida y finalmente conseguir la gloria en el cielo de acuerdo con la naturaleza de los méritos".[30]

Más que reafirmar la existencia de Dios como lo que *es*, principio y fin, Cartagena confirma la unidad de la fe sólo allí donde se eliminan las contradicciones y las diferencias de tiempo, es decir, predispone el acceso a la gloria en el cielo sólo cuando para el hombre sea eliminada la frontera entre la esencia y la existencia. En otras pa-

[27] El temor a Dios, especulativamente hablando, significa religiosidad. Maimónides, *Guía de Perplejos*, Madrid, Trotta, 1994, p. 103.

[28] De Cartagena, Alonso. *o.c.*, p. 103.

[29] *Ib*., p. 198.

[30] *Ib*., p. 137.

labras, ontológicamente hablando, Cartagena reconoce que el conocimiento pleno de Dios sólo es posible en el momento en el que el hombre trascienda su carencia de ser y sea él mismo totalmente, y en esencia, pura existencia. Esto, como es obvio, nunca puede ser para nadie diferente a Dios, cuya potestad es unicidad perfecta, infinitud, que no puede replicarse en la figura de sus criaturas.

La respuesta a la pregunta por el vínculo de Dios con el mundo surge del pensamiento griego, que reconoce en su propia imperfección la más sincera posibilidad de existencia humana. Un hombre erudito como Cartagena, heredero de la filosofía clásica y portador del legado tomista, registra las limitaciones de la vida contemplativa respecto a su meta primordial, acceder al pensamiento de Dios, sin que esto implique que renuncie a ella como camino privilegiado para la humana aproximación a lo divino.

Conocer para el hombre, destinado a no poder acceder directamente al discernimiento de Dios, será, por lo tanto, distinguir dentro de las cosas sensibles la forma que las caracteriza; desde sus sentidos, el hombre deberá abstraer del mundo los vestigios, las huellas que han dejado las ideas para hacerlas inteligibles y universales. El cristianismo es la respuesta universal a esta reconciliación entre hombre y Dios, la hoja de ruta en la tierra del conocimiento verdadero, el camino hacia la restauración de la unidad como reflejo unívoco de Dios.

Desprovisto de toda posibilidad de penetrar directa y absolutamente en la esencia de Dios, Cartagena, como todo hombre, se verá reducido a la inquietud, a este esfuerzo constante por trascender el mundo con una determinación ética, para abstraerla y hallar en ella algo de lo universal, algo de conocimiento divino. Cartagena pone su fe en la intelección humana, que por limitada que sea, le conducirá hasta la existencia de Dios a través del conocimiento ético, de la phronesis, puesto que a fin de cuentas el modo de vida teórico no deja de ser un modo de vida como los otros, en el que se pretende poner en práctica las virtudes. Por esto la operación más elevada es la ciencia especulativa, como camino de búsqueda de la felicidad; una felicidad terrenal sin duda imperfecta, pero finalmente admirable en el desarrollo de la sabiduría total.

3. La Ciudad y el hombre: el asunto de la filosofía política

Yehudah Halevi se preguntaba cuál es la razón por la cual la sabiduría divina nos es transmitida a través de la investigación y la especulación filosófica y no por medio de la profecía y las promesas de Dios, preocupándose por la apertura de caminos que conduzcan a la perfección humana[31]. Queriendo encontrar la verdadera religión, este judío toledano del siglo XII, en el cruce de fronteras entre las tres principales religiones monoteístas, y expuesto como estaba al conocimiento de la filosofía griega, se vio obligado en su obra a abordar el problema político-intelectual más grave de su tiempo: si fundamentar lo político en la Ley revelada o en la razón.

Para Halevi la constitución de lo político en el caso del pueblo judío no es posible en términos puramente naturales o racionales. Más allá de la institucionalización de la razón en el régimen de una ciudad, la jurisdicción del pueblo judío recae en su propia

[31] Lorberbaum, Menachem, "*Medieval Jewish Political Thought*". *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, pp. 176-200.

identidad, sin que medie ningún aparato político. Solo hay espacio para la perfección religiosa, aquella que está disponible para los judíos y que se materializa a través de la profecía y la providencia. Al ser el elegido, en el mismo pueblo judío se funda ontológicamente su precedencia frente a cualquier tipo de expresión política de origen natural-racional. Por ello, ningún extranjero converso al judaísmo puede, en los términos de Halevi, alcanzar la calificación profética.[32]

Este es el tipo de planteamientos que Cartagena tiene que enfrentar en su defensa de los conversos judíos al cristianismo. Por ello, su defensa tiene que comenzar —como ya lo había hecho su padre, Don Pablo de Santa María[33]— por abrir un espacio común de tránsito para todo tipo de argumentos (talmúdicos, teológico-escolásticos o filosóficos), que permita hacer plausible la integración, como individuos bautizados con plenos derechos en el seno de la comunidad cristiana, a miembros de las antiguas comunidades judías. Semejante espacio de tránsito argumentativo tiene como objeto no solamente persuadir a cristianos viejos de la cristiandad de los nuevos, mediante una soterrada pero segura racionalización de los criterios de identidad cultural cristiana, sino también continuar con la tarea de cristianización, mediante una racionalización análoga, del judío aún receloso que habitaba en el corazón del converso. Cartagena no puede sin embargo desconocer los privilegios adquiridos por los judíos, porque a pesar de estar defendiendo la fundación de un nuevo orden político, estrictamente hablando semejante fundación no se la entiende como una creación *ex nihilo*, como el surgir enteramente nuevo de una Ciudad Fiel.

Esta idea de alcurnia conversa no es infundada: es el resultado de las realidades sociales de las Españas del siglo XIV y XV; Pablo de Santamaría, padre de Alonso de Cartagena, ya había anunciado la necesidad de un relato integral fundacional de la historia de la humanidad, que finalmente advendría en la constitución de una España unitaria en torno a la figura del profeta legislador, en el sentido de Maimónides, como realización última de las promesas del Antiguo Testamento. Sin embargo, el proceso justificatorio de los conversos frente a los viejos cristianos no podía simplemente reducirlo al relato de los hechos históricos profetizados. La justificación de la verdad cristiana para el converso se hace posible como una actualización incesante de la experiencia de la revelación. No existe, por ende, una sola revelación, un punto momentáneo de salvación, sino que para la mentalidad conversa siempre existió un *continuum* perdurable de la experiencia humana de Dios, siendo la aclaración especulativa de dichas experiencias el medio por excelencia de comprensión del lazo que une la vida terrenal con la existencia pura.

El recurso más apropiado, sólido y cercano disponible para lograr una argumentación que permitiese tomar distancia de los tribunales de la tradición judía y de la

[32] Yehuda, Ha-Levi, *Book of the Kuzari: A Book of Proof and Argument in Defense of a Despised Faith. A 15th Century Ladino Translation (Ms. 17812, B.N. Madrid)*, The Sephardic Classical Library, Culver City, CA: Labyrinthos, 1990.

[33] Torregroza, E. J., "El papel filosófico y político de los judeoconversos en la formación del pensamiento hispánico", Constaín Croce, Juan Esteban (et al.), *La llave de las Españas: Estudios sobre tradiciones e identidades políticas hispánicas*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2008. pp. 41-62; Torregroza, E.J., "Los aportes de los intelectuales conversos Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena a la filosofía política hispánica", *o.c.*

tradición cristiana es la filosofía previa a toda Revelación, esto es, la filosofía política clásica, que en Aristóteles encuentra su expresión más acorde con principios natural-racionalistas. En otras palabras, asegurar una interpretación correcta de Dios resulta factible solamente bajo la guía de la reflexión filosófica.

Cartagena afirma con Aristóteles, que la esencia de la felicidad es la práctica de la virtud moral, llevar una vida noble[34]. Al fin y al cabo, ambos se dirigen al hombre bien educado, al hombre prudente, y los principios de una vida moral sólo pueden ser evidentes para los caballeros. El ser prudente es tener la capacidad de decidir conforme a los principios de la vida buena, saber distinguir lo bueno de lo malo conduciendo una vida buena y feliz. De ahí que tanto para Aristóteles como para Cartagena sea necesaria la demostración práctica de la inclinación natural del hombre al ejercicio de las virtudes morales. El fin supremo del hombre es comprender los medios que le aproximarán hacia el bien y la forma práctica como puede ser realizado. Como da a entender Aristóteles en su *Ética Nicomáquea,* la búsqueda teórica de este fin supremo, que reconocemos integralmente como *eudaimonía*, es la filosofía.

El prudente es aquel que habiendo transitado por la fatigosa experiencia de la práctica, da siempre un rodeo, apela a la incertidumbre de la duda, sin que se apropie desde un comienzo de un camino recto hacia una verdad precisa[35]. Justamente la verdad del prudente es la presencia de la duda, comprender que en su esencia tiene que habérselas con lo probable y que a fin de cuentas su sapiencia no tiene fin; es lo que separa al hombre clásico del hombre moderno.

Sabiéndose prudente, Cartagena no ignora que a través del ejercicio práctico de las virtudes es posible revelar su valor. El ser virtuoso es un acto de apropiación auténtico cuyo fin es dejar que la *cosa* misma se someta a prueba, permitiendo que se revele tal como ella es. Desde la experiencia se despliega el potencial humano, se desarrolla la racionalidad y se actualiza el criterio moral.

Ya Maimónides, siguiendo a Aristóteles, había reconocido en la *polis* el escenario de la plena realización de la comunidad política; la sociedad más integral que apunta al bien superior que es la felicidad[36]. La *polis* no solamente está diseñada para articular armónicamente el influjo de las relaciones sociales, sino que principalmente es la plataforma sobre la cual es posible la formación colectiva e individual de los hombres en las virtudes éticas.

No se puede pretender que el individuo pueda conquistar la felicidad sin que el todo al que pertenece también acceda a la misma. Las ciudades existen porque son connaturales al hombre; el hombre necesita fundar ciudades porque la fuerza que le anima a vivir y a razonar también lo arrastra a alcanzar la perfección. De ahí que la Ciudad (*polis*) sea ese único lugar de asociación en el que el hombre puede consagrarse a la práctica de una vida excelente, como defiende Aristóteles en su *Política*.

En razón de lo anterior puede reconocerse por qué el tema central de la *filosofía* política de Alonso de Cartagena es la Ciudad, como espacio y tiempo de realización

[34] Cartagena, Alonso de, *o. c*., p. 394.

[35] Habermas, Jürgen, *o.c.*, p. 12.

[36] Kreisel, Haim, "Maimonide's political philosophy", *The Cambridge companion to Maimonides*, Cambridge University Press, 2005, pp. 193-218.

del hombre. A partir de sus argumentos aristotélicos, Cartagena sólo podrá encontrar respuesta a la cuestión de la felicidad humana, y su relación con la justicia divina, allí donde resulta necesaria la estructuración de un orden político y social derivado de la socialización del hombre. Si bien el fin de la asociación humana se hace evidente en el concepto de Ciudad como realización práctica de la felicidad humana, Cartagena sin embargo recalca la insuficiencia de la razón humana en la obtención plena de la verdad. La luz de la razón es extensa, pero no intensa, recordémoslo, por lo que requiere de la lámpara del santuario para iluminar con suficiente profundidad la vida de los hombres. De ahí que Cartagena termine señalando el lugar intermedio de la Ciudad en el camino que conduce al conocimiento de Dios: "Nosotros, en verdad, no admitimos como último fin, ni la felicidad práctica, ni la felicidad contemplativa que se pueda conseguir en esta vida, sino que al establecer las ciudades, por medio de ellas, como a través de cierto camino, enderezamos nuestros pensamientos hacia la bienaventuranza eterna como al supremo y último fin".[37]

Lo que distingue al hombre de las demás especies es su carácter racional. El perfeccionamiento de este carácter proviene del mismo individuo, pasando por la familia y adviniendo finalmente en la configuración de la Ciudad, como el primer y más completo régimen político. De esta forma lo político está substancialmente vinculado con la posibilidad de desarrollar el carácter racional humano.

Sin que pueda acceder completamente al conocimiento de Dios, el hombre recorre entonces el camino natural-racional de la indagación y la búsqueda. Solamente Dios puede dar término al estado de perplejidad y de ignorancia en el que se sumerge el hombre en la búsqueda de su objeto más deseado. El hombre atina en constituir ciudades, recrear caminos, y habiendo por fin captado algo acerca de lo que Dios quiere para él, dirige su vida práctica y política al servicio de su salvación.[38]

No es posible desconocer, sin embargo, que la felicidad puede ser entendida de diversas maneras. Sin que exista una compresión común de la felicidad, resulta improbable acceder a la plena realización del hombre en una comunidad política. Por ello los individuos se inclinan a alcanzar su fin por su propia cuenta, sin tener en cuenta a la Ciudad, convirtiendo la felicidad en una cuestión privada. Es precisamente éste fenómeno de disolución del axioma ético-político, connatural a la *polis* griega, al que debe hacer frente Cartagena, quien encuentra en la ley escrita el instrumento más importante para conjurar esta amenaza para la realización de la felicidad humana, ya que la Escritura es uno de los vehículos privilegiados para la educación moral de la ciudad. Al respecto Cartagena afirma: "Por esta razón a manera de pedagogo se le estableció la ley al pueblo disoluto, para velar por él y predisponerlo a una futura perfección. La nueva ley es la ley de la caridad, que, según el apóstol, 'es vínculo de perfección'".[39]

La Escritura no solamente está allí como referente de conocimiento especulativo, sino que, además, políticamente situada, estimula el cultivo humano de su excelencia racional. El origen de la comunidad política en Cartagena sintetizará el nexo entre el

[37] Cartagena, Alonso de, *o. c.*, p. 386.

[38] Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the foundation of Islamic political philosophy*, University of Chicago Press, 2001, p. 32.

[39] Cartagena, Alonso de, *o. c.*, p. 120.

pensamiento político aristotélico y ciceroniano, poniendo en marcha el impulso de dos vocaciones. La de la acción, que toma forma en el arte de la persuasión, a través de la cual se exhorta al ejercicio de las virtudes, y la de la ciencia, portadora de conocimiento y expresión de la verdad. Ambas encontrarán su expresión conjunta en la ciencia jurídica, pues el estudio de la Ley constituye el arte mayor, el que codifica y persuade el contenido ético-político de la ciudad. La Ley perfecta encarna la esencia de la razón persuasiva, instancia última de la vocación política del hombre. Es aquí donde nace para las religiones reveladas una visión política del mundo, allí donde la Ley se relaciona con la Revelación. Cuando Alfarabi rescata la pregunta sobre la relación entre la Ley y la profecía presente en la *República* y en las *Leyes* de Platón, deja el descubierto la utilidad de la filosofía en la conformación de la organización política, tras identificar en la figura del filósofo la expresión máxima del profeta legislador[40]. Cartagena se mantiene en esa tradición.

Al filósofo le corresponde desde aquí no solamente hacerse con el conocimiento teorético sobre el mundo y sus cosas —el logro supremo de la felicidad—, sino también y principalmente explotar toda su sapiencia para los ciudadanos, quienes solamente tienen acceso a "imágenes" del mundo, imitaciones de la realidad. De este modo se consigue la extensión de la gobernanza de Dios en la tierra, en una suerte de *imitatio Dei,* cuya meta es la construcción de un perfecto orden a través de la orientación del profeta legislador, de quien emana el mensaje de Dios hacia la tierra en forma de Ley. Es a partir de la Ley como se forja todo un proyecto educativo con el propósito de asegurar el conocimiento de un sólo y verdadero Dios.

La Ciudad se denomina Ciudad no por los límites que la determinan territorialmente, sino por la unidad de su política. Para Cartagena, al construir ciudades se recrea el reino de Dios sobre el mundo, para redimir al hombre y agruparlo en torno a una misma comunidad. Una unidad cristiana que siendo imperfecta en comparación con la unidad mística trascendental, sigue siendo válida como camino que conduce al Cielo, pues esto es lo que en síntesis representa esta Ciudad para Dios. La Ciudad, por lo tanto, será el puente de armonía entre la perfección de la razón natural y el conocimiento de la Revelación[41]. Al respecto Cartagena afirma:

> Esta unidad —que a imitación de la suprema unidad divina en la que se honra y se adora la pluralidad de personas en la unidad de esencia y la unidad de esencia en la pluralidad de personas, y que nos ha sido impuesta con palabras del Señor para que nos esforcemos en imitarla de acuerdo con nuestra flaqueza— se rompería muy obviamente si nosotros admitiéramos, de cualquier modo que fuera, una diferencias de origen judío, o gentil, o pagano.[42]

La historia en Cartagena se desplaza del problema del nacimiento u origen —compensando la carga que representa la herencia judía o griega— hacia el absoluto

[40] Kreisel, Haim, *o. c*., p. 196.

[41] Para observar con mayor claridad el papel de la persuasión sobre la vida cívica en Cartagena, veáse Campos Souto, Mar, "Los sistemas de filosofía moral en el *Memorial de virtudes* y en el *Oracional* de Alonso de Cartagena", *Proceedings of the Ninth Colloquium*, eds., A. M. Beresford y A. Deyermond, London, Queen Mary and Westfield College.

[42] Cartagena, Alonso de, *o. c*., p. 264.

comienzo de lo *histórico,* allí donde nace el hombre nuevo emanado de la redención universal. Cartagena encuentra tal momento de libertad en la superación de la separación de los pueblos, para que reducidos en la unidad del bautismo, sigan persiguiendo el mensaje de Dios a través de aquél segundo Adán, que sin manchas liberó especulativamente de la muerte a todas las gentes y pueblos unidos en torno a Él[43].

En la unidad de la Ciudad queda absorbido el recuerdo del hombre pecador en busca de su redención. La Ciudad tiene vida propia, su gobierno es la Forma destinada a un fin; el régimen es la vida de la Ciudad. He aquí entonces a este nuevo hombre que entra por intermedio del bautismo en el seno de la República Cristiana, un ciudadano que apeteciendo seguir las huellas de cuanto se promete desde el Cielo, procura guardar la más estrecha unidad, en medio de la pluralidad de las personas[44].

La filosofía política precisamente tiene como propósito responder a la pregunta por el mejor régimen político en toda época y en todo lugar[45]. Desde Aristóteles, la filosofía política conoce constituciones óptimas y pervertidas, siendo cada régimen una Forma particular de vida, una Forma que le da a la Ciudad su carácter o su espíritu como moralidad pública[46]. Cartagena también reconoce que la Forma posee una importancia mayor con respecto a la materia, porque es ella quien tiene el vínculo directo con el "fin"[47]. La materia —en nuestro caso, los ciudadanos— permanece en el tiempo, mientras que la Forma, es decir, la moralidad pública, es discontinua. Si se presenta un cambio de régimen, ciertamente no deja de haber Ciudad, pero se convierte en otra Ciudad. Transformada la Forma, la materia pasa a servir a otro tipo de fin, así como el ciudadano se consagra a otro propósito colectivo.

Toledo como Ciudad, concluye Cartagena en el *Defensorium*, no es culpable, así su insurrección haya sido ilegítima, pues su moralidad pública, su régimen, no pudo ser modificado por el pueblo, quien deseaba imponer por la fuerza un tipo de gobierno popular. Dado que la voluntad del Rey no cedió ante tal propósito, el levantamiento de las gentes quedó reducido a la figura del delito, pues en ningún momento tal multitud agitada por la demagogia alcanzó la constitución de una nueva Ciudad[48].

Alonso de Cartagena pretendía reconciliar la comprensión que tuvo de sí mismo con la contemplación de la revelación divina: "verse a sí mismo a la luz recibida de Dios"[49], entregándose a la experiencia del conocimiento bajo la premisa de encontrar la verdad eterna. Verdad que sólo hallaría en el reconocimiento mismo de su imposibilidad para acceder a Dios desde el conocimiento especulativo, en el que encuentra no obstante la posibilidad de encontrar rastros de la maravilla mística, en el conocimiento de las partes; una suerte de sabiduría piadosa.

Sin embargo, Cartagena representa un eslabón en la rica ruta desarrollada por Platón, Aristóteles, Alfarabi, Maimónides y Tomás de Aquino, que concentrará en la razón el mecanismo de apertura hacia el conocimiento inalcanzable de lo divino y, de

[43] *Ib*., p. 118.
[44] *Ib*., p. 267.
[45] Strauss, Leo, *La Ciudad y El Hombre*, p. 46.
[46] *Ib*., p. 32.
[47] Cartagena, Alonso de, *o. c*., p. 389.
[48] *Ib*., p. 393.
[49] Villacañas Verlanga, J.L., *o. c*., p. 4.

paso, la constitución de un nuevo *ethos* para los hombres. Para Cartagena, la Ciudad como corolario, tendrá como destino la búsqueda de la verdadera luz, convirtiéndose en el camino prudente — esto es, racional — hacia la promesa redentora de Dios.

Recibido: 10 de noviembre de 2009
Aceptado: 16 de diciembre de 2010

Del humanismo del Renacimiento al renacimiento del Humanismo: el papel rehabilitador de E. Grassi

From Renaissance humanism to the renaissance of Humanism: the rehabilitating role of Ernesto Grassi

JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE
Universidad de Sevilla
jsanchez17@us.es

Resumen: Ha sido el heterodoxo discípulo de Heidegger, Ernesto Grassi, uno de los que mejor ha entendido el pensamiento filosófico del Humanismo renacentista. Su novedosa propuesta de rehabilitación de la filosofía humanista retórica nos ofrece un nuevo modo de filosofar muy actual, metafórico, ingenioso y distinto del tradicional racionalista.
Palabras clave: Ernesto Grassi, Humanismo, Renacimiento, Giambattista Vico, retórica, poesía.

Abstract: Ernesto Grassi, heterodox disciple of Heidegger, is one of the figures who has best understood the philosophical thought of Renaissance Humanism. His innovative proposal for the rehabilitation of the humanist-rhetoric philosophy provides us with a new up-to-date metaphorical and ingenious way of theorizing, in contrast to the traditional rationalist alternative.
Key words: Ernesto Grassi, Humanism, Renaissance, Giambattista Vico, rhetoric, poetry.

Muchos han sido los estudios dedicados al análisis del pensamiento renacentista desde que el historiador suizo Jacob Burckhardt (1818-1897) publicó su famosa obra *La cultura del Renacimiento en Italia*[1]. Muchas han sido también las discusiones que durante siglos la tradición renacentista ha generado entre historiadores y filósofos en torno a la existencia o no de una filosofía original en la época; esto es, en torno a la posibilidad de que el Renacimiento nos hubiese legado un pensamiento filosófico propio, o si, por el contrario, sólo se limitó al rescate erudito de la filosofía clásica. Generalmente se ha aceptado la aserción de la menor importancia filosófica del Renacimiento humanista, en comparación con el período medieval y con el moderno, en base a la simple regeneración que el primero llevó

[1] Burkhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. esp. de Ramón de la Serna y Espina, Madrid, Escelicer, 1941.

a cabo del pensamiento de la Antigüedad clásica. Sin embargo, en nuestra opinión, coincidente con la de reputados estudiosos como Eugenio Garin (1909-2004) o su discípulo Cesare Vasoli (1924-), entre algunos otros, la etapa renacentista dio lugar, sin duda, a un pensamiento filosófico original (además de revitalizar la tradición platónica y neoplatónica, aspecto que se acostumbra a destacar de esta época). Garin ha postulado la existencia de un pensamiento reflexivo y filosófico en el Renacimiento del siguiente modo:

> Repetir, como algunos, que el Humanismo fue un fenómeno no 'filosófico', puramente literario y retórico, y que los humanistas sólo fueron maestros de elocuencia y de gramática, significa ante todo dar por aceptada una visión del filosofar que, por el contrario, se encuentra en discusión; significa también no comprender adecuadamente, esos *studia humanitatis*, esa 'retórica', esa 'literatura'[2].

Según Garin, a lo largo de todo el Renacimiento irá apareciendo una nueva filosofía, una nueva concepción del hombre y del mundo, distinta de la escolástica. Del mismo modo, como su maestro, Vasoli también se muestra reacio a aceptar la mera *condición literaria* del Humanismo renacentista:

> El retorno meditado y siempre más crítico al mundo antiguo y al saber clásico, la transformación de los métodos y de los 'instrumentos' de enseñanza, el nacimiento de un acabado concepto de '*humanitas*' como principio de armoniosa y libre educación implicaban, en efecto, una elección que iba más allá de los límites de la pura y simple polémica cultural y literaria[3].

Pues bien, de entre aquellos estudiosos que reconocen el carácter filosófico del Humanismo nos parece que es el filósofo italiano Ernesto Grassi (1902-1991) uno de los que más brillantemente ha interpretado y destacado el valor de la filosofía renacentista italiana y española, tratando al mismo tiempo de *rehabilitarla* como un modelo de filosofía muy actual[4]. Su novedosa vía interpretativa, no sólo nos ofrece una nueva imagen del Humanismo del Renacimiento distinta a las planteadas antes que él, sino que además proporciona una propuesta de rehabilitación de lo que, como marca distintiva, él denomina "humanismo retórico". De ahí que nos guste hablar de "renacimiento del Humanismo" con respecto a la interpretación grassiana del "humanismo del Renacimiento". Ahora bien, el renacimiento del Humanismo que Grassi plantea en sus obras no se reduce a la simple "recupe-

[2] Garin, E., *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, trad. esp. de Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus, 1983, pp. 8-9.

[3] Vasoli, C., *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo, Palumbo Editore, 1976, p. 9. La traducción y las cursivas son nuestras. Subrayamos la importancia de esta obra de Vasoli porque en ella el estudioso italiano nos presenta una excelente historia del concepto de "Renacimiento" y, más concretamente, del conocido "mito del Renacimiento"; obra importante también por la magnífica antología de autores, tanto renacentistas como intérpretes del Renacimiento, que nos ofrece al final. *Cfr*. VASOLI, C., *o. c*., pp. 309-503.

[4] *Cf*. nuestro estudio en torno a la filosofía de Ernesto Grassi, así como de su propuesta rehabilitadora del humanismo retórico renacentista, en Sánchez Espillaque, J., *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, presentación a cargo de Emilio Hidalgo-Serna, Sevilla, Fénix Editora, 2010.

ración" del modelo de pensamiento humanista, sino que formula una "rehabilitación" de éste; es decir, que lo que Grassi nos propone no consiste en el mero retornar a la tradición filosófica renacentista tal y como ésta nos aparece en los más importantes escritos humanistas (puesto que de este modo no estaremos en disposición de plantear novedosamente los problemas actuales, que debe ser la función principal de la filosofía a la que Grassi aspira). Antes bien, hemos de ser conscientes de que la visión de aquella época histórica resultará modificada, de que las nuevas circunstancias vitales darán un aspecto nuevo a aquel pensamiento que tratábamos de recuperar. Por ello conviene tener en cuenta que su intención no fue nunca la de una "recuperación", sino la de una "rehabilitación" o "revitalización" del pensamiento retórico renacentista.

No obstante, antes de comenzar a mostrar esta propuesta actualizadora del pensamiento humanista que Grassi nos descubre, estimamos necesaria una pequeña presentación de la figura de este importante filósofo del siglo XX, que, sin embargo, ha pasado casi inadvertido para la filosofía española[5].

Milanés de nacimiento (de padre italiano y madre alemana), la inquietud que ocupará toda su trayectoria de pensamiento viene generada por su propia tradición filosófica italiana, presente en tres períodos fundamentales que podemos diferenciar dentro de su sistema filosófico. 1) El primero abarca los años 20' y 30' del siglo pasado, y son los años de su formación universitaria e investigadora, en los que además publica sus primeros trabajos filosóficos[6]. 2) El segundo período consiste en una extensión de su programa y planteamientos humanistas, desde 1940 (año de publicación del famoso estudio grassiano "Der Beginn des Modernen Denkens") hasta los años 70' aproximadamente (en que entra en contacto con las investigaciones viquianas de Norteamérica). 3) El tercero es el período de madurez de sus tesis, desde 1970 hasta su muerte en 1991. Estas etapas de su pensamiento pueden verse reflejadas en sus preocupaciones filosóficas más importantes, de modo que durante la primera su pensamiento pasará del "neo-humanismo" alemán a su propia recuperación filosófica del Humanismo; en la segunda encontramos su rehabilitación de un humanismo filosófico-filológico; y, por último, hallamos la propuesta de una filosofía retórica e ingeniosa. Veamos en

[5] Hace años que en Italia ha comenzado a repararse la escasa consideración inicial hacia uno de sus más geniales filósofos contemporáneos con tesis doctorales, estudios y diversas investigaciones acerca de su pensamiento. Grassi desarrolló su carrera docente e investigadora fuera de las fronteras italianas, lo cual hizo que en un principio fuera más conocido en Alemania (donde trabajó como profesor y fue un reputado editor) que en su país natal. También es conocido en Latinoamérica, donde a partir de los años 50' impartió algunos seminarios y cursos. Sobre su estancia latinoamericana véase el estudio de uno de sus alumnos: Barceló, J., "Ernesto Grassi e la sua esperienza sudamericana", en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, Nápoles, La Città del Sole, 1996, vol. I, pp. 241-254 (trad. española: "La experiencia iberoamericana de Ernesto Grassi", en Grassi, E., *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*, presentación de Emilio Hidalgo-Serna y José M. Sevilla, introducción y traducción de Joaquín Barceló, Barcelona, Anthropos, 2008, pp. XI-XXIV). El propio Grassi escribió en torno al problema de la filosofía sudamericana: *cfr.* Grassi, E., "Esperienza europea nell'ambito sudamericano. Il problema di un filosofare sudamericano", Milán, *Archivio di Filosofia*, Filosofia e Psicopatologia, 1952, pp. 89-107; véase también la mencionada obra cuyo original alemán es *Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika*, Chur/Zürich, Verlag Rüegger AG, 1982.

[6] En nuestra obra, anteriormente mencionada, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo* se encontrará una amplia bibliografía de/sobre Ernesto Grassi.

primer lugar su formación filosófica, ya que ello nos permitirá vislumbrar algunas de las influencias en su pensamiento.

E. Grassi comienza a estudiar filosofía en Milán, en la Università Cattolica del Sacro Cuore, donde conoce (a través de las enseñanzas de Emilio Chiocchetti) la filosofía neoescolástica, influyendo ésta en sus primeros escritos. Sin embargo, no será en esta universidad donde termine sus estudios de licenciatura sino que será en la *Accademia scientifico-letteraria* (que más tarde terminará por convertirse en la Universidad Estatal de Milán) donde presentará su Tesis Doctoral, dirigida por el profesor Piero Martinetti (1872-1943), cuya filosofía se caracteriza principalmente por un rechazo tanto al idealismo como a cualquier forma dogmática de pensamiento. Antes de finalizar su Tesis, hecho que tiene lugar en el año 1925, Grassi viaja a Alemania y allí visita a Edmund Husserl, un encuentro con el filósofo alemán que va a ser decisivo en su filosofía y que Grassi relata en más de una ocasión en sus libros[7]. Una vez licenciado en Filosofía se marcha fuera de Italia en busca de una metodología propicia para sus intereses filosóficos. En Francia conoce de cerca la filosofía de Maurice Blondel. Tras una breve estancia en Italia, y después de haber comprendido que en la filosofía idealista dominante por entonces no encontraría lo que andaba buscando, se dirige a Alemania (en 1928) a la búsqueda de un maestro que dirija sus investigaciones. Visita a Karl Jaspers, Max Scheler, Nicolai Hartmann, y frecuenta un seminario de Heidegger en Marburgo. Con Heidegger pasará diez años trabajando en la Universidad de Friburgo como su asistente, hecho que marcará para siempre el pensamiento grassiano. Desde entonces Grassi trabajará y estudiará en Alemania, donde dejará gran parte de su legado filosófico. Pero el filósofo italo-germano no sólo destaca por su labor docente e investigadora, sino por su labor editora también, por ejemplo al crear y dirigir la colección *Humanistische Bibliothek* en la editorial W. Fink. Fue, además, el director del Instituto Italiano *Studia Humanitatis*, inaugurado en la Universidad de Berlin el 6 de diciembre de 1942. Tan sólo dos años más tarde fundó el Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici en Munich, así como la cátedra de Filosofía e Historia de las Ideas del Humanismo en la Universidad muniquesa, donde el propio Grassi acabará su carrera académica siendo profesor emérito[8].

Detengámonos por un momento en la relación entre Grassi y Heidegger. Sin quitar ni un ápice de originalidad a la filosofía del primero, es innegable, sin embargo, la influencia del pensamiento heideggeriano en éste. En nuestra opinión, su encuentro con la filosofía de Heidegger va a constituir un esencial "giro filosófico" en el pensar de Grassi. No obstante, ni lo consideramos un 'heideggeriano' más, ni creemos que a partir de su descubrimiento de la filosofía del alemán se dedicara a leer el Humanismo en clave heideggeriana, como así se ha llegado a interpretar. Los estudiosos de Grassi suelen afirmar que su filosofía parte del pensamiento heideggeriano y retorna a él a través de la tradición humanista retórica. Alain Pons, por ejemplo, considera que

[7] Véase, por ejemplo, Grassi, E., *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, trad. española de Manuel Canet, introducción de Emilio Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 1993, "A modo de prólogo", pp. 3-17, p. 6.

[8] Como hemos señalado anteriormente, en Sudamérica también realizará una importante labor como profesor y editor, creando en Santiago de Chile, en los años 50', el *Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos*, así como la destacada colección editorial *Tradición y Tarea.*

> La tarea de Grassi es de algún modo la de ir, en el nombre de Heidegger, más allá de Heidegger mismo, y enseñar a su maestro y amigo que no sólo en los presocráticos y en los poetas alemanes ha sido defendida e ilustrada una concepción no metafísica y no racionalista del pensamiento[9].

Esta afirmación nos lleva a reflexionar en torno a la imagen (equivocada, a decir de Grassi) que Heidegger tenía del Humanismo renacentista y que, en nuestra opinión, tendría que ver con el llamado "antihumanismo" heideggeriano. No obstante, como veremos a continuación, lo que Grassi viene a proponer a propósito de esta cuestión es un paralelismo entre el planteamiento humanista (crítico de la preeminencia del lenguaje racional) y el heideggeriano (que hace lo propio a través de su crítica a la Metafísica tradicional), basado en la convicción de que el problema del Ser no puede resolverse partiendo del problema de los entes. Dicho en otras palabras: a pesar de la mala interpretación que, a juicio de Grassi, Heidegger lleva a cabo del pensamiento humanista (al que considera un eslabón más de la cadena de la Metafísica occidental, esto es, de la cadena del olvido del Ser), Grassi cree que su maestro no hizo otra cosa que mantener una tesis similar a la de algunos humanistas del Renacimiento, a saber: la defensa del valor especulativo de la poesía y de la retórica.

Básicamente, Grassi piensa que el esquema historiográfico que se encuentra en la base del declarado antihumanismo de Heidegger[10] (esto es, la interpretación tradicional del Humanismo) es errónea. Con ello, lo que Grassi persigue, ante todo, es el reconocimiento del carácter filosófico que posee el estudio de la Antigüedad clásica. Desde el principio de toda su obra busca Grassi conseguir que se entienda cómo la recuperación del pensamiento antiguo que lleva a cabo el Humanismo no se reduce a una cuestión meramente histórica o, lo que es aún peor, a una cuestión simplemente literaria. Sin embargo, lamenta que, en este sentido, su maestro no hiciera más que continuar con esta interpretación tradicional del pensamiento humanista. Recordemos la tesis heideggeriana de *El final de la filosofía*, a través de la cual Heidegger acusa al pensamiento occidental de haber ignorado, desde Platón en adelante (incluyendo la tradición humanista del Renacimiento), la diferencia ontológica entre el Ser y el ente; lo que, en opinión de Grassi, implica la negación de la importancia especulativa del Humanismo renacentista. En otras palabras, el planteamiento de Heidegger, según lo interpreta su discípulo, sería el siguiente: primero, el filósofo alemán critica la metafísica tradicional en tanto que ella comienza con el problema de los entes y no con el del Ser; segundo, el Humanismo, tal y como es entendido tradicionalmente, es decir, como una antropología, formaría parte de esa metafísica (ya que estudia el ente-hombre) y, por tanto, también debería ser superada; es decir, el Humanismo también

[9] Pons, A., "Vico y la tradición del Humanismo retórico en la interpretación de Grassi", Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, 13-14, 2001-2002, pp. 47-53 y pp. 48-49.

[10] Baste recordar aquellas palabras de Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo*: "el pensamiento de *Ser y Tiempo* está contra el humanismo" (Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 38); *Carta* en la que, además, Heidegger declara su posición "antilatina". Grassi se refiere además a la discutible afirmación de su maestro, según la cual el pensamiento filosófico sólo podría realizarse en las lenguas griega y alemana. (*Cfr*: Grassi, E., "L'impatto con Heidegger", *Archivio di filosofia*, La recezione italiana di Heidegger, Año LVII, 1989, n. 1-3, pp. 73-81, p. 74).

estaría *dentro* de la tradición metafísica que ha llegado a consumarse, pues se ha olvidado del problema fundamental: el problema del Ser. Con lo cual, Heidegger estaría negando (como antes que él había hecho la tradición racionalista que, sin embargo, él tanto critica) todo valor a la filosofía del Humanismo.

Ahora bien, para Grassi, el problema de semejante errónea interpretación por parte de Heidegger se encuentra en que éste había dado por supuesto que *todo* humanismo comienza con una definición de 'la esencia' del hombre; o sea, que *todo* humanismo *parte* del problema del ente hombre y no del ser. En cambio, para el filósofo milanés existe una corriente dentro del Humanismo renacentista que parte del problema de la preeminencia de la palabra, al que, como hemos mencionado anteriormente, denomina "humanismo retórico"[11]. El problema radica en que dicha corriente humanista ha sido prácticamente sepultada y olvidada por la tradición racionalista (es decir, aquélla en la que se basa Heidegger para interpretar el Humanismo). En este sentido, Grassi critica a su maestro que éste no leyera a los humanistas y se quedase sólo con las tesis provenientes de otros intérpretes para los cuales el Humanismo quedaría circunscrito dentro de la tradición neoplatónica iniciada por Marsilio Ficino (1433-1499), esto es, de aquella tradición filosófica que considera la *hominis dignitate* como el problema fundamental de la filosofía[12]. Por esa razón, Grassi considera que si Heidegger hubiera conocido la verdadera tradición humanista (en vez de seguir la interpretación tradicional de ésta) no la habría identificado con una mera antropología fundada en la metafísica tradicional, ya que, paradójicamente, la tesis de Heidegger de la preeminencia de la palabra poética coincide con la del humanismo retórico.

Podríamos concluir, por tanto, que en esta relación que hemos establecido entre el pensamiento heideggeriano y el grassiano la cuestión fundamental radica en que la tesis principal del humanismo retórico en torno a la importancia filosófica de la retórica, según Grassi, es la misma que posteriormente Heidegger, pese a su actitud antihumanista, quiere establecer: que gracias a la actividad retórica y poética —no a la de la razón abstracta— el hombre es capaz de percibir el desvelarse del Ser, captar el Ser en su historicidad; lo que, en última instancia, supone la negación de la preeminencia del problema de la "verdad" de los entes y la afirmación de la importancia del problema del originario *desvelarse* del Ser de los entes.

Como decíamos al comienzo de estas páginas, la exégesis humanista de Grassi resulta diversa a todas las anteriores a él, fundamentalmente por el hecho de que su estudio del Humanismo renacentista no es fruto de una curiosidad historiográfica ni erudita, sino de un esfuerzo por afrontar las cuestiones más acuciantes del hombre en su actualidad. En este sentido, podría considerarse su estudio de 1940 "Der Beginn des

[11] En nuestro estudio *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista* hemos analizado las características fundamentales de este "humanismo retórico" y las hemos comparado con las del humanismo tradicional, al que denominamos "humanismo antrópico". *Cfr*. Sánchez Espillaque, J., *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, presentación de Miguel A. Pastor, Sevilla, Fénix Editora, Colección Mínima del CIV, 2009.

[12] Grassi, E., "La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger", trad. Española de Susana Fernández Strangmann, Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 21-34, p. 24.

Modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen"[13] como el inicio de una larga investigación en torno al humanismo retórico del Renacimiento. Ya en este importante ensayo, el filósofo milanés plantea polémicamente una de las cuestiones más "candentes" de la época: la reflexión acerca del papel que deben desempeñar en la formación del hombre las llamadas "Ciencias del Espíritu". También encontramos su planteamiento acerca del origen del pensamiento moderno, donde la Modernidad no tendría su inicio, como tradicionalmente se ha considerado, con el pensamiento cartesiano sino un par de siglos antes con el Humanismo renacentista. Grassi rechaza, por tanto, la consideración tradicional de la Historia de la Filosofía que reduciría el pensamiento humanista a un ínterin entre la filosofía medieval y la filosofía moderna, perdiéndose de alguna manera todo interés especulativo por la filosofía del Humanismo renacentista. Ésta no sólo no se encontraría —dice Grassi— *entre* la filosofía medieval y la filosofía moderna (como se acostumbra a afirmar), ni habría que considerarla como un período de *transición* entre la Edad Media y la Modernidad, sino que tampoco ha de interpretarse como una "premonición" del pensamiento moderno, esto es, como momento *precursor* de la Modernidad[14]. Para Grassi, esta errónea visión de la historia del pensamiento occidental habría sido la causante de la ocultación y la desatención del pensamiento humanista.

En opinión de Grassi, uno de los pensadores que ha contribuido a asentar esta concepción tradicional de la historia acerca del comienzo cartesiano de la Modernidad, y que ha considerado el Renacimiento como un *preludio* de la Modernidad, es su compatriota Bertando Spaventa (1817-1883), quien afirmaba en *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* que

> Italia abre las puertas de la civilización moderna con una multitud de héroes del pensamiento. Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cesalpino, parecen hijos de más naciones. Ellos preludian más o menos todas las direcciones posteriores, que constituyen el período de la filosofía desde Descartes a Kant. Así, Bacon y Locke tienen sus precursores en Telesio y Campanella, Descartes en el mismo Campanella, Spinoza en Bruno, y en el mismo Bruno se halla un poco del monadismo de Leibniz, del adversario de Spinoza. Finalmente Vico descubre la nueva ciencia; [...] y así crea la filosofía de la historia. Vico es el verdadero precursor de toda Alemania[15].

Spaventa está declarando aquí que el pensamiento de la tradición italiana, reprimido por la Inquisición fue, sin embargo, continuado por la filosofía idealista alemana, de ahí que estudiar esta filosofía pudiera llegar a significar, según Spaventa, estudiar la esencia de la filosofía italiana. Esto, en opinión de Grassi, supone dar al Humanismo

[13] "Der Beginn des Modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen", en *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, a cargo de E. Grassi, en colaboración con Walter F. Otto-Karl Reinhardt, Berlín, Küpper, 1940, pp. 36-84. (Trad. española de Silvia Herce: "El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario", Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, nº 13-14, 2001-2002, pp. 19-46).

[14] Grassi, E., "El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario", *o.c.,* p. 19.

[15] Spaventa, B., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cargo de Angeli Marchesi, Bérgamo, Minerva Italica, 1972, p. 54. La traducción es nuestra.

un valor meramente histórico. Por contra, el discípulo de Heidegger quiere resaltar, por encima de cualquier otra cosa, el carácter filosófico del Humanismo renacentista. Tras la estela de la tesis de Spaventa, los dos más importantes filósofos del idealismo italiano, Benedetto Croce y Giovanni Gentile, continuarán de algún modo afirmando (por ejemplo en su recuperación del pensamiento de Giambattista Vico, haciendo del pensador napolitano un 'precursor' de Hegel[16]) ese presunto "precursorismo" italiano del idealismo alemán. En este sentido, Grassi afirmará básicamente que la tradición idealista italiana (reinante aún en su época) había malinterpretado el pensamiento viquiano (y, por ende, la filosofía humanista), al leerlo en clave idealista y olvidar, de esta manera, la verdadera conexión de Vico con la tradición humanista.

Ahora bien, en opinión de Grassi, esta tesis del comienzo cartesiano del pensamiento moderno sólo se podría mantener si, a su vez, se afirmara que el problema fundamental de la filosofía ha de ser el problema del saber, es decir, el problema del conocimiento; cuestión que, según el mismo Grassi, es ya de principio discutible.

Lejos de considerar el Humanismo como una antropología, es decir, como el estudio y la exaltación del hombre propias del Renacimiento (tal y como había sido interpretado tradicionalmente), Grassi lo aprecia y valora como un pensamiento esencialmente filosófico que gira en torno a la naturaleza histórica del hombre. En *La filosofía del Humanismo*[17] queda clara su posición:

> Nuestra tesis afirma que, en lo que atañe a su originalidad, la específica significación filosófica del Humanismo no consiste ni en una vuelta a la metafísica tradicional de cuño platónico o neoplatónico, ni en una antropología que pone el acento principal en el hombre y en sus valores inmanentes, sino en el filosofar sobre y a partir del problema de la palabra[18].

Es decir, el núcleo central del humanismo retórico que Grassi reivindica se halla, sobre todo, en el problema del origen del "mundo humano", en clarificar el contexto originario donde tiene lugar el "claro" o apertura en la que *aparecen* el hombre y su mundo; problema que se desenvuelve en términos del lenguaje, y más concretamente del lenguaje poético. No en vano la poesía aparecerá en este humanismo como el medio a través del cual la historia se desvela. Se trata, por tanto, de reconocer, al igual que había hecho Heidegger, el carácter filosófico de la poesía.

Por consiguiente, dos son las tesis fundamentales del pensamiento grassiano vinculadas a la filosofía renacentista. Una, la importancia filosófica y, otra, la actualidad del pensamiento del humanismo retórico renacentista. Como veremos a continuación, Grassi hace especial hincapié en la figura de un autor culminante en la misma, Giambattista Vico (1668-1744), y con ella una de sus contribuciones filosóficas más originales, esto es, la defensa de un filosofar ingenioso, fundado en metáforas e imágenes, y en el que la fantasía y el ingenio desempeñan un papel

[16] Giorgio Tagliacozzo señala y critica la tesis de Spaventa acerca del "protohegelianismo" del filósofo napolitano. Véase Tagliacozzo, G., "Vico filosofo del diciottesimo secolo (ma anche del nostro tempo)", en *Leggere a Vico. Scritti di Giorgio Tagliacozzo e di altri*, Milán, Spirali Edizioni, 1982, pp. 45-55, p. 45.

[17] Grassi, E., *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986 (citamos por la trad. española ya mencionada: *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*).

[18] Grassi, E., *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, *o.c.* p. 71.

decisivo de facultades para la constitución de un pensar filosófico que sea histórico y retórico. Así lo hicieron también en su día humanistas tan importantes como Lorenzo Valla (1407-1457) o Juan Luis Vives (1492-1540), entre otros. En relación con ello, dos pilares fundamentales de la filosofía de Grassi son: por un lado, su crítica al pensamiento racionalista moderno en general, así como al idealismo alemán en particular, por presentar al hombre como un sujeto abstracto, en vez de creador de su propia historia[19]; y, por el otro, su reivindicación de la dimensión filosófica del Humanismo, distinta y hasta cierto punto antagonista de la tradición filosófica racionalista que ha establecido un modelo de filosofía formal, abstracta y apriórica negadora de toda validez filosófica a la retórica.

A pesar de todo, Grassi no cree que toda esta tradición humanista retórica cayera en el olvido, sino que persiste en pensadores, posteriores a Descartes, como por ejemplo el español Baltasar Gracián (1601-1658) o el italiano Giambattista Vico, para los que filosofía y retórica caminan juntas. Desde este punto de vista, Ernesto Grassi dirige especialmente su mirada hacia el autor de la *Scienza Nuova* (al que considera la culminación de este humanismo retórico renacentista[20]) para tratar de restablecer los antiguos lazos de unión entre filosofía y retórica, y poder así ofrecer un *nuevo modo de filosofar* basado en la praxis vital e histórica a diferencia del caduco modelo idealista y racionalista.

> A diferencia de Descartes, Vico no parte del problema de la verdad, del fundamento del saber. Por el contrario, la tarea central de toda su investigación es demostrar que la supremacía del problema de la verdad y del saber impide estudios y formas de la manifestación de la realidad muy determinados (como el arte o la actuación práctica); Vico demuestra que el solo conocimiento científico-natural no tiene nada que ver con la verdad[21].

Con estas palabras Grassi trata de mostrar la crítica de Vico al racionalismo exacerbado, en la que muy tempranamente el filósofo napolitano comienza ya a cuestio-

[19] Al hilo de esta cuestión, Grassi recupera en uno de sus primeros trabajos de investigación la obra de Miguel de Unamuno (más concretamente, *Del sentimiento trágico de la vida*), que por los mismos años que él estaba presentando un filosofía arraigada a la vida. *Cfr*. Unamuno, M. De, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, introducción de Pedro Cerezo Galán, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, cap. I "El hombre de carne y hueso". La obra de Unamuno se tradujo al italiano en los años Veinte (*Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, 2 vols., traducido del manuscrito por G. Beccari, con prólogo inédito del autor, Florencia, Società Anonima Editrice La voce, 1923-1924). Por los mismos años E. Grassi lo cita en "La dialettica dell'amore (Il dolore del Tristano)", Roma, *Rassegna Nazionale,* febrero 1925, año XLVII, Segunda Serie, volumen XLVII, pp. 101-114.

[20] En palabras de Grassi, Vico es aquel "en cuyas teorías la entera tradición humanista alcanza su más alta conciencia filosófica" (Grassi, E., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica,* traducción de Roberta Moroni, a cargo de Massimo Marassi, Nápoles, La Città del Sole, 1999, p. 83). En la obra que escribe junto a Thure von Uexküll, *Vom Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* (Munich, Lehnen, 1950), Grassi lo considera el "último gran filósofo fuertemente enraizado aún en la tradición humanista" (cfr. la trad. esp. en Grassi, E., - Von Uexküll, T., *Las ciencias de la naturaleza y del espíritu*, traducción y prólogo de Adolfo Muñoz Alonso, Barcelona, Luis Miracle Editor, 1952, p. 47). No obstante, el filósofo italo-germano no es el único que repara en la figura de Vico como "culminación de la tradición humanista".

[21] Grassi, E., "El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario", *o.c.,* p. 31.

narse el modelo de conocimiento racional, basado en un concepto de realidad presuntamente siempre calculable y medible, demostrando que no es el más apropiado para conocer al hombre. Pues bien, lo que Vico persigue con esta crítica al apriorismo del pensamiento cartesiano (o dicho de otro modo, al predomino moderno de lo que Vico denomina *filosofía crítica* y su modo de proceder por medio de demostraciones lógicas) es mostrar el primado de la *tópica* sobre la *crítica*, puesto que Vico considera que sólo a través de la actividad ingeniosa tiene lugar el mundo humano; lo cual implica la preeminencia del discurso poético, ingenioso y retórico sobre el discurso racional. Es éste uno de los núcleos fundamentales del pensamiento viquiano, razón por la que vamos a detenernos por un momento en su mostración.

Vico afirma que los primeros principios de los que parte el discurso racional no pueden ser demostrados (es decir, no pueden ser, a su vez, objeto de una demostración, ya que de lo contrario no serían considerados como *archai* o principios supremos[22]); por tanto, es necesaria una filosofía que no consista tanto en *demostrar* (como la filosofía *crítica*) como sí, en cambio, en *encontrar* dichos principios arcaicos, y ésta es la filosofía *tópica*. La invención de los argumentos precede a la valoración de su verdad. Ahora bien, lo que Grassi quiere decirnos a través de su revitalización de este pensamiento viquiano es que no se trataría con ello de establecer una dicotomía entre filosofía crítica y tópica, puesto que —como pensaba Vico— éstas se relacionan de alguna manera. ¿Cómo? La filosofía tópica es la que (mediante la invención) *descubre*, *encuentra* los primeros principios con los que tanto un discurso racional como uno retórico se mueven. Es por ello por lo que Vico critica duramente el método cartesiano, porque a juicio del napolitano los principios originarios sólo los puede hallar un pensamiento *inventivo* y no uno *deductivo* (como pretendía Descartes).

En última instancia, el valor del planteamiento de Vico está en haberse dado cuenta de que el hombre no puede conocerse a sí mismo de una manera clara y distinta, puesto que innumerables aspectos de la naturaleza humana no pueden ser captados a través de las verdades geométricas (incapaces de interpretar la naturaleza *metamórfica* de su realidad). Luego, *además* de un conocimiento "científico" de la Naturaleza, necesitamos un conocimiento "histórico" del hombre. En otras palabras, la crítica del autor de la *Scienza Nuova* al modelo de conocimiento moderno se centra en que éste no tiene en cuenta el carácter histórico de la naturaleza humana. Lo cual, a su vez, significaría cambiar el modelo de conocimiento impuesto por la tradición (un conocimiento *causal*), según el cual conociendo la causa se puede saber el efecto generado por dicha causa[23]. Una crítica a la tradición racionalista que nos recuerda, en parte, a la desarrollada por María Zambrano. Al igual que hicieron los humanistas del Renacimiento, y posteriormente Vico, la filósofa malagueña considera que la pretensión universalista de la filosofía moderna ha conducido a otras

[22] Los griegos llamaban *archai* a aquellos principios sobre los que se funda el saber. Grassi se va a referir a esta cuestión de los "primeros principios" en muchos de sus trabajos. Véase, por ejemplo, en edición española: Grassi, E., *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, prólogo de Donald Phillip Verene, trad. esp. de Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 1999.

[23] Grassi, E., - Lorch, M., *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, Módena, Mucchi Editore, 1988, pp. 34-35.

disciplinas, como la poesía (que no se rigen por una mentalidad abstracta y apriórica), "a vivir en los arrabales"[24].

Para finalizar nos referiremos a esa novedosa propuesta filosófica por parte de Grassi de la que hablábamos al comienzo, esto es, la consideración de la importancia actual de una *filosofía retórica*.

Hemos dicho que Grassi recupera las tesis de algunos humanistas del Renacimiento que desde principios del siglo XIV y hasta finales del siglo XV defienden la preeminencia de la palabra y, en concreto, la primacía de la palabra poética. Gracias a esta reivindicación humanista Grassi puede establecer la existencia de una *nueva* filosofía (distinta a la racionalista), anclada en el a*quí* y el *ahora*, que dirige su mirada a la cultura clásica no con ojos eruditos sino con la intención de extraer un pensamiento histórico, práctico en la actualidad. Para ello nuestro autor considera que dicha filosofía ha de asumir un carácter no idealista ni apriorista si quiere tener en cuenta el aspecto filosófico de la retórica, ya que, como hemos mencionado, la tradición racionalista, a decir de Grassi, habría ocultado durante siglos otros modos propios y propicios del discurso filosófico. Dicho en otras palabras, lo que el heterodoxo discípulo de Heidegger sostiene es la necesidad de la defensa actual de un pensamiento ingenioso, metafórico y retórico que posibilite al hombre el establecimiento de un *contacto directo* con la realidad, y gracias al cual el hombre estaría capacitado para responder a las necesidades siempre cambiantes de la vida. Lo cual significa que mediante metáforas e imágenes poéticas, con imaginación e ingenio, también es posible establecer un pensamiento filosófico viable ante la cambiante realidad.

Nos gustaría concluir recordando que, a través de esta breve presentación de la tesis grassiana en torno a la rehabilitación del humanismo retórico renacentista, hemos querido mostrar el valor teórico y la actualidad del pensamiento de un autor que, en nuestra opinión, tiene mucho que aportar al pensamiento filosófico español. En éste último también podemos rastrear una gran tradición de revalorización del pensamiento metafórico e ingenioso, desde Vives a Gracián, el Siglo de Oro, y, más próximos epocalmente a Grassi, Ortega y Gasset y Mª Zambrano. Además, no podemos olvidar la relevancia histórica y filosófica del humanismo español[25] que, gracias a pensadores como Alfonso de Cartagena, Fernando de Córdoba o Antonio de Nebrija, se encargó de recordarnos que el pensamiento latino (lejos de lo que pensara Heidegger) siempre ha estado gobernado por un talante filosófico.

Recibido: 14 de julio de 2010
Aceptado: 16 de diciembre de 2010

[24] Zambrano, Mª, *Filosofía y poesía*, Madrid, FCE, 2001, p. 14. En nuestro estudio *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo* hemos realizado una breve confrontación con el pensamiento humanista de Mª Zambrano. Véase *o. c.*, pp. 173-176.

[25] Éste ha sido siempre el deseo de Emilio Hidalgo-Serna, discípulo, amigo y ahora albacea de Grassi, el deseo de reivindicar la importancia filosófica del humanisno español. Hidalgo-Serna, prof. de la Universidad de Braunschweig, es además presidente de la Fundación *Studia Humanitatis*, fundador y codirector de la colección *Studia Humanitatis* en la editorial La Città del Sole de Nápoles, y fundador y codirector de la colección *Humanismo* en la editorial Anthropos de Barcelona, en la que desde hace años se vienen publicando en castellano las obras más importantes del filósofo milanés, así como también las obras completas de G. Vico.

La voz de lo impreso. La recepción de Michel de Montaigne en el barroco cortesano hispano. (Contexto mercantil y cultura escrita)

The voice of the printed The reception of Michel de Montaigne in the Hispanic Court in the Baroque Period. (Commercial context and written culture)

GABRIEL ARANZUEQUE
Universidad Autónoma de Madrid
gabriel.aranzueque@uam.es

Resumen: A partir del análisis del comercio librario hispanofrancés de los siglos XVI y XVII, el presente estudio recrea las condiciones materiales y sociales de la cultura escrita del Siglo de Oro que posibilitaron la recepción de los *Essais* en la corte madrileña. Para ello, trata de bosquejar el papel desempeñado por factores y mercaderes en la circulación del libro impreso y sus estrategias para sortear la censura inquisitorial que estampó el nombre de Montaigne en el *Index* de 1632.

Palabras clave: Cultura escrita, Mercantilismo, Librería, Censura, Inquisición, Barroco, Siglo de Oro, Madrid, Montaigne.

Abstract: The present study analyzes the Hispanic-French book trade in the Sixteenth and Seventeenth centuries. Based on that, the article recreates the material and social conditions of the written culture of the Spanish Golden Age that made possible the reception of the *Essais* at the Madrid Court. In order to do that, it tries to outline the role played by factors and merchants in the circulation of the printed book and their strategies to avoid the censorship of the Inquisition (this institution put the name of Montaigne in the 1632 *Index*).

Key words: Written culture, Mercantilism, Bookshop, Censorship, Inquisition, Baroque, Spanish Golden Age, Madrid, Montaigne.

Óyeme con los ojos,
ya que están tan distantes los oídos.
JUANA INÉS DE LA CRUZ

El 19 de julio de 1588, el doctor Pedro López de Montoya escribía a Mateo Vázquez, consultor mayor de su Majestad, contrariado por lo que consideraba uno de los mayores lastres de la economía libraria de la Corona: la ausencia de un criterio uniforme a la hora de examinar los escritos de aquellos autores que deseaban incorporarse al elenco de los bienaventurados por el aura de la tipografía. Ante la confusión que venían sembrando en la corte algunas aprobaciones irregulares e intempestivas, López de Montoya recogía en su memorial las medidas que había que enviar sin dilación al Consejo de su Majestad con el fin de atajar el daño creciente que ocasionaban las letras de molde a la Contrarreforma católica y, aún con mayor virulencia, a los bienes de propios y extraños:

> En esta corte y en otras partes, he visto quejarse diuersas personas de que muchas ueçes se les uedan los libros que se an impresso y comprado con la seguridad que les pone la licencia y aprouación que tienen de el Consejo, y los que más sienten esto son los authores de los libros y los impressores y libreros que trahen en esto su caudal, y algunos de ellos an deseado pedir el remedio que, al parecer de todos, sería elegir persona que tenga por officio el censurar y uerlos de manera que los que se aprouaren permanezcan y no tengan cosa por donde deuan ser prohibidos, pues es cosa çierta que con el orden que ahora seguido se da no puede dejar de haber inconuynyentes[1].

El pasaje citado, al tiempo que pone en evidencia el anhelo de ceñir en corto la proliferación del discurso escrito por parte de algunos sectores de la corte, aunando las prohibiciones bajo la égida de un solo dictamen, delata la insatisfacción de aquellos lectores que veían frustradas sus expectativas recurrentemente ante las pautas

[1] Madrid, 19/07/1588, RAH, CLSC, Mss. 9/344: *Memorial al rey Felipe II del doctor Pedro López de Montoya sobre la conveniencia de nombrar un censor general para que los libros que se hayan de imprimir sean debidamente censurados*, f. 185 r. Los trastornos que señala López de Montoya eran bastante frecuentes. En 1560, el impresor Juan de Ayala, preocupado por la estabilidad de su negocio, pedía una prórroga del plazo de treinta días que la Inquisición de Toledo había dado a los libreros para «gastar los libros vedados en cosas que no se pudiesen leer, por tener gran cantidad de ellos» (AHN, *Inquisición*, leg. 4442/14). Algo similar le sucedía al doctor Millán, un consultor de Sevilla, quien tenía varias estancias del Hospital del Cardenal de la capital andaluza repletas de libros recogidos con los que no sabía qué hacer. Sólo cabe plantearse la hipótesis de que el precio de la pasta de papel hubo de descender notablemente durante aquellos crispados meses... A comienzos de ese mismo año, Andrea de Portonariis, Alejandro de Cánova, Juan María de Terranova, Matías Gast y otros libreros toledanos y salmantinos reclamaban candorosamente que se les pagasen los libros editados que después se habían prohibido, para paliar el gran daño que la publicación del nuevo *Index* (*Catalogus librorum, qui prohibentur mandato Illustrissimi et Reverendissimi D. D. Ferdinandi de Valdés*, Valladolid, 1559) había causado a sus intereses económicos (AHN, *Inquisición*, leg. 4442/36). Como sucediera con el catálogo de 1551, serían los libreros quienes cubrirían finalmente los costes de la actuación inquisitorial. *Cf*. V. Pinto, «Los índices de libros prohibidos», en *Historia sacra*, vol. XXXV, nº 71, 1983, pp. 161-191; J. Pardo Tomás, *ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991; M. de la Pinta Llorente, «Aportaciones para la historia externa de los índices expurgatorios españoles», en *Hispania*, nº 12, 1952, pp. 253-300.

en exceso tornadizas de los censores monacales. A juicio del informante, el hecho de encomendar los textos a los monasterios, pese a resultar cómodo y nada oneroso, conllevaba numerosos desajustes, dado que los religiosos, celosos del bienestar de su orden y de cumplir con sus cometidos ordinarios, no atendían con el mismo rigor la evaluación de los escritos que se les confiaban, ni parecían poseer los conocimientos necesarios para labor tan enjundiosa. López de Montoya, quien según su testimonio contaba con la aquiescencia del propio Felipe II, hacía hincapié en la enorme distancia que separaba en este caso el *sermo* de la *eruditio*, esto es, el uso del habla en el púlpito —deudor de una doctrina prestada— del conocimiento exhaustivo de la Sagrada Escritura, de la teología escolástica y de las lenguas griega y hebrea, requisitos imprescindibles de todo buen consultor[2]. Para hacer explícitos los errores y las herejías encubiertas por los enemigos de la fe, los procedimientos coactivos, el aparato de control y los dispositivos disciplinarios de la censura tenían que ganar en sutileza si pretendían domeñar efectivamente los discursos «perniciosos» e «improcedentes» que salpicaban el ya de por sí agitado gobierno de la República. Para ello, el anhelo de agradar, la paz y el amor que al parecer profesaban los frailes de la época, así como la redacción de catálogos e índices expurgatorios cada vez más recios, en cuyo examen, por cierto, había participado durante los últimos doce años el propio López de Montoya[3], no parecían los mejores fármacos de cara a paliar la metástasis larvada que minaba la cultura escrita del momento. Por el contrario, la *prudentia* de un censor advertido y custodio de la *veritas*, que no administrador indulgente de la *gratia*, podía signar con destreza aquellos libros que merecían ser «detenydos y reprouados», frente a aquellos otros cuya licencia se dilataba *sine die* pese a la elocuente piedad de sus autores. Los textos «estimados por muy curiosos» a simple vista podían ser vehículo

[2] En 1636, nos encontramos con un paragón similar entre la predicación y el texto cargado de erudición y de sabiduría en el *Memorial elevado por Gabriel Rodríguez Escabias al Rey Felipe IV para darle cuenta de los graves inconvenientes que ocasiona el nuevo tributo sobre los libros* (05/04/1636, BNM, VE 182/1, f. 3 v.): «Es mayor la piedad del que escribe que el oficio del que predica, porque éste con el tiempo se acaba; aquél dura por edades largas. El que predica sólo habla a los que le assisten. El que escriue predica a los que no han nacido. El sermón, vna vez oýdo, se pierde. Los escritos, si millares de vezes se leen, no se disminuyen. Muerto el predicador, faltó en su oficio. Muerto el que escribe, siempre está predicando con lo que dexó escrito».

[3] Sobre la formación del catálogo de Gaspar de Quiroga (*Index et catalogos librorum prohibitorum*, Madrid, 1583; *Index librorum expurgatorum*, Madrid, 1584), véase V. Pinto, «El proceso de elaboración y la configuración del Índice y Expurgatorio de 1583-84», en *Hispania sacra*, vol. XXX, nº 216, 1977, pp. 201-254. En cuanto a la continuidad en la tarea prohibitoria y expurgatoria del doctor López de Montoya, obsérvese el papel que desempeñó en la censura de la obra teatral *Josephina*, enviada por el cabildo de Plasencia a la Corte en 1599, y que al parecer no contenía «otra cosa sino la historia de los sueños de Joseph que se cuenta en la Biblia [...], de probecho para despertar la deuoción de los fieles», lo que autorizaba su representación tras haber eliminado, claro está, algunos pasajes ambiguos (AHN, *Inquisición*, leg. 4444/2). Asimismo, sabemos que calificó y censuró, por orden y mandato de la Suprema, distintos libros destinados a la educación cortesana, según comenta en la dedicatoria de su *Libro de la bvena educación y enseñança de los nobles, dirigido a la Magestad del Rey Felipe II*, Madrid, 1595, f. 6 r.-v.: «Los hereges destos tiempos, peruirtiendo los comunes estudios con maestros perdidos, [...] con cáliz dorado dan a beuer su ponçoña por medio de los libros que para esto hazen y embían a todas partes llenos de mil cautelas y engaños: de lo qual he tenido yo mucha noticia, por auerme ocupado muchos años por orden y mandato de la santa y general Inquisición en calificar y censurar estos y otros tales libros para los catálogos que se han hecho y hazen en estos reynos».

de no pocos inconvenientes y escándalos antes de ser vedados, y las dificultades con que los escritores negociaban la concesión del privilegio real o la licencia del Consejo motivaban el descontento generalizado de la república de las letras. A su vez, la enorme tardanza que ocasionaban dichos trámites hacía que muchos escritores prefirieran editar sus textos en el extranjero, en menoscabo de la frágil imprenta peninsular.

Con una situación semejante, lo que pone de relieve la falta de eco del citado memorial en los poblados despachos del Escorial[4], así como la pobreza de recursos de la Monarquía para agilizar los trámites burocráticos que antecedían toda edición reglada y para impedir la entrada de aquellas lecturas que consideraba dañosas para sus súbditos[5], tendrían que lidiar años después no sólo el traductor de los *Essais*, el ex carmelita Diego de Cisneros, quien pese a obtener distintas aprobaciones eclesiásticas nunca logró al parecer la concesión de la civil, sino aquellos lectores de Montaigne que desde comienzos del siglo XVII se habían sumado en la corte española a la difusión europea del autor francés, y que no mucho más tarde se encontrarían con su nombre estampado en el *Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum* de 1632[6].

[4] A la falta de celeridad de la consulta escrita que definía el nuevo *modus gubernandi* fomentado por Felipe II, se añadía el hecho de que la política del Consejo andaba por otros derroteros. El 4 de septiembre de 1584, el secretario Jorge de Olalde Bergara se hacía eco del informe que el impresor Lucas de Junta había enviado a la Corte en nombre de los libreros de la ciudad de Salamanca, «diziendo que él y los demás que en estos reynos ynprimían obras y libros nuestros y de otros particulares por nuestro mandado padeçían mucho daño y trabajo en esperar a la mucha dilaçión que se les hazía en la correctión de los libros, en tanta manera que por esta razón podría dexar de aver en estos reynos muchos ynpresores, que no podían sustentar su oficio y le dexarían, y tanbién muchos autores y escriptores de libros e obras muy útiles y convenientes al servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro y al bien público dexarían de escrevir o escriviendo no se atreverían a escrevir en estos reynos, sino fuera dellos» (*Provisión Real confirmando el nombramiento de corrector de libros para la Universidad de Valladolid hecho a favor de Alonso Vaca*, AGS, RGS, IX-1584). Para evitar esa situación y a petición del mercader de libros Francisco López, se proponía el nombramiento de varios correctores en las diferentes universidades de la Monarquía que pudiesen dar despacho a los numerosos manuscritos que esperaban en aquel momento la licencia de impresión. Véase J. García Oro y M. J. Portela Silva, *La Monarquía y los libros en el Siglo de Oro*, Alcalá de Henares, 1999, pp. 429-430. Respecto al vínculo establecido por el Monarca entre la majestad real y el uso de la escritura, pueden consultarse los textos de F. Bouza Álvarez, *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*, Madrid, 1997, pp. 71-107, *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, 1998 y «Ardides del arte. Cultura de Corte, acción política y artes visuales en tiempos de Felipe II», en *Felipe II, un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*, Madrid, 1998, pp. 57-81.

[5] Sirva como ejemplo el memorial de Juan Serrano de Vargas, impresor de Sevilla, quien en 1625 denunciaba la entrada masiva en España de libros flamencos, alemanes e ingleses, y la corrupción generalizada vinculada a ese tipo de prácticas (AHN, *Inquisición*, leg. 4470/12). Dicha información pone en entredicho la completa eficacia del «cordón sanitario» de la censura hispana a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, defendida por H. C. Lea en *A History of Inquisition of Spain*, New York, 1966, vol. III, pp. 504-506; V. Vázquez De Prada, «La Inquisición española y los libros sospechosos en la época de Valdés Salas (1547-1566)», en *Simposio «Valdés Salas»*, Oviedo, 1968, pp. 151-152; y J. F. Gilmont, «Les circuits européens du livre réformé au XVI^{e} siècle», en D. Bougé-Grandon (ed.), *Le livre voyageur. Constitution et dissémination des collections livresques dans l'Europe moderne (1450-1830)*, Paris, 2000, pp. 109-128.

[6] *Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum*, *editus auctoritate D. Antonii Zapata*, Sevilla, 1632, p. 400: «Francisco (sic) de Montagnes. Su libro intitulado *Les Essais*». La prohibición se confirmaría ocho años más tarde en el *Index* de Sotomayor: *Novissimus index librorum prohibitorum et expurgandorum pro catholicis Hispaniarum Regnis Philipi IIII, iussu ac studiis D. Antonii a Soto Mayor*, Madrid, 1640, p. 795: «Michel de Montagnes. Su libro intitulado *Les Essais* se prohibe hasta que se expurgue».

Dicha noticia no hubo de sentar nada bien a los poseedores de las ediciones en italiano y en francés que circulaban en ese momento por el reino, pues ahora sólo podrían mudar con la redención de las llamas el estado maltrecho de sus fortunas... No obstante, algunos de aquellos ejemplares no fueron pasto del fuego ni material de archivo de sus calificadores, sobreviviendo con no pocos contratiempos a las cuitas del Santo Oficio. Prueba de ello son los impresos que se conservan en distintas bibliotecas españolas: testigos de un pasado postergado que sus propietarios custodiaron atentamente durante casi cuatrocientos años. No pocas colecciones públicas y privadas, pertenecientes a particulares, a familias nobiliarias o a bibliotecas conventuales, contribuyeron a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX a preservar ese legado, pese a que la acción prohibitoria siguiera vigente hasta 1808. Hoy en día, las huellas de sus páginas declaran la memoria por venir.

En este artículo, trataremos de analizar los medios sociales de producción y de difusión que propiciaron la recepción de Montaigne en la Corte española, con el fin de recrear, a partir de la circulación de los impresos, los posibles espacios de su lectura.

El Viaje de las Letras

A despecho de las contrariedades apuntadas, el comercio del libro en la Corona de Castilla seguía siendo bastante fluido a finales del siglo XVI. Tanto en Medina del Campo como en Salamanca, los dos núcleos principales del mercado editorial de la Península Ibérica, podían encontrarse sin dificultad las últimas novedades de la producción impresa parisina, lionesa, basiliense o veneciana. Hasta la consagración definitiva de la villa de Madrid como capital de la monarquía católica, la ciudad de Salamanca constituyó el foco primordial de la cultura escrita de la época. El influjo de su universidad había seducido desde comienzos de siglo a numerosos mercaderes e impresores foráneos, atraídos por la demanda creciente de lecturas extranjeras de un público letrado siempre ávido de novedades. Asimismo, eran numerosos los ropavejeros que vendían de forma fraudulenta libros de fuera de segunda mano entre los jóvenes universitarios menos pudientes, lo que a juicio de los libreros salmantinos —lastimados directamente en sus ganancias— ocasionaba muchos inconvenientes y daños, pues «tantas ventas e rebentas y trapaças avían echado a perder muchos dellos, açiéndoles adeudar en muy grandes cantidades», y «era ocasyón que muchos estudiantes andasen destruidos y perdidos»[7], por falta de medida en sus lecturas y en sus caudales. A esas prácticas y trajines, en los que el chalaneo y el hurto eran moneda corriente, se sumaba un comercio pujante en el terreno de la encuadernación. No era

[7] Valladolid, 01/03/1545, AGS, RGS, III-1545: *Provisión Real al Corregidor de Salamanca para que no permita que los «ropavejeros» vendan libros a los estudiantes* y Valladolid, 31/03/1550, AGS, RGS, III-1550: *Provisión Real al Corregidor de Salamanca para que los «ropavejeros» no compren ni vendan libros de los estudiantes, como había sido ordenado con anterioridad*. Véase J. García Oro y M. J. Portela Silva, *La Monarquía y los libros en el Siglo de Oro*, *op. cit.*, pp. 223-225. Gracias al diario del estudiante Gaspar Ramos Ortiz (1568-1569), sabemos que aproximadamente el 12,5 % de los gastos de su estudio se debía a la compra de libros y de otros objetos de su recado de escribir (*Diario de Gaspar Ramos Ortiz*, BUSA, Mss. 702, ff. 3 v.-14 r.). *Cf.* L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *Vida, aspiraciones y fracasos de un estudiante de Salamanca. El Diario de Gaspar Ramos de Ortiz (1568-1569)*, Salamanca, 1999², p. 27.

trabajo descansado encontrar en otras zonas del reino «ligadores» de la calidad del salmantino Juan Vázquez, como se desprende de los encargos de Calvete de Estrella para la formación de la biblioteca del futuro Felipe II[8]. En aquel entonces, negocios madrileños como el de Juan Medina resultaban demasiado humildes para satisfacer las necesidades representativas y educativas de la «librería rica» del príncipe heredero. Por otra parte, la erudición cortesana asociada al dominio exhaustivo de los *studia humanitatis*, que había pasado a ser el modelo pedagógico preponderante de la escuela palatina entre 1535 y 1545, requería libros griegos y latinos impresos fuera de España, muchos de los cuales sólo podían conseguirse en la vecina Medina del Campo, una de las ferias más destacadas del circuito europeo del libro en el Antiguo Régimen[9]. Alejo de Herrera, Guillermo de Millis, Adrien Ghemart, Antoine Suchet, Louis Boyer, Hilaire Bonnefont, Pierre Tovans, Mateo del Canto o Domingo de Sagaray eran algunos de los mercaderes medineses que mantenían en esas décadas una fluida relación comercial con los libreros e impresores de París y de Lyon. Asimismo, el peso de los ejemplares del comerciante lionés Sébastien Gryphes o del parisino Simon de Colines sería enorme en la conformación del fondo librario manierista de la biblioteca del Real Monasterio de El Escorial[10], donde el lugar ocupado por los libros escritos en lengua romance (castellano, italiano y francés, principalmente) fue secundario a todas luces, al contrario de lo que sucediera después, por poner un ejemplo, en las librerías del Alcázar de Felipe IV o del Conde Duque de Olivares.

La bibliofilia humanista del Renacimiento español, precedente de su homóloga barroca, no fue nada autárquica. Es más, las colecciones que conocemos ponen de manifiesto la ineluctable necesidad de la circulación internacional del libro a la hora de conformar una biblioteca compacta y distinguida. En respuesta a ese ambiente cultural, los mayoristas de libros editados en Francia y en Suiza tenían representantes en la mayor parte de las librerías castellanas. Sirva como ejemplo el caso del italiano Guillermo de Millis, quien tras haberse afincado en Francia años atrás se convirtió a mediados del siglo XVI en el apoderado en Medina del Campo del

[8] Véanse las numerosas referencias recogidas por J. L. Gonzalo Sánchez-Molero en su extraordinario trabajo *La «Librería rica» de Felipe II. Estudio histórico y catalogación*, San Lorenzo del Escorial, 1998. Respecto al proceso de socialización cortesana y religiosa del príncipe heredero, puede consultarse del mismo autor *El aprendizaje cortesano de Felipe II*, Madrid, 1999. En torno a la imprenta salmantina, *vid*. L. Cuesta Gutiérrez, *La imprenta en Salamanca. Avance al estudio de la tipografía salmantina (1480-1944)*, Salamanca, 1981; L. Ruiz Fidalgo, «Libros e impresores en Salamanca, 1501-1550», en *Museo de Pontevedra*, nº 44, 1990, pp. 179-204; *id*., *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, Madrid, 1994, 3 vol.; M. de la Mano González, *Mercaderes e impresores de libros en la Salamanca del siglo XVI*, Salamanca, 1998.

[9] Al respecto, resultan imprescindibles los siguientes estudios: C. Pérez Pastor, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895; A. Rojo Vega, *Impresores, libreros y papeleros en Medina del Campo y Valladolid en el siglo XVII*, Salamanca, 1994.

[10] Aproximadamente el 40 % de los impresos comprados por Calvete de Estrella en Medina del Campo entre 1545 y 1546 para la librería del Príncipe Felipe (II) procedían de Francia: un 14,9 % de Lyon y un 25 % de París. En el caso de Salamanca, entre 1541 y 1547, el origen francés de los mismos se reducía al 20,5 % frente a un 46,7 % de libros venecianos. El resto de las ediciones provenía de Basilea, Hagenau y Colonia. Véase J. L. Gonzalo Sánchez-Molero, *La «Librería rica» de Felipe II*, *o.c*., pp. 64-70. En torno a la biografía de los dos mercaderes franceses citados, *vid.* J. D. Mellot y E. Queval, *Répertoire d'imprimeurs/libraires (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, 1997.

mercader lionés de origen italiano Vincent Portonariis[11]. De hecho, tanto París como Lyon, debido a su emplazamiento geográfico, constituían dos de los puntos nodales de la redistribución de impresos hacia la Europa meridional. Prueba de ello es el lote de cientos de breviarios y de misales impresos en Amberes que el mercader Gilles Beys, agente de Christophe Plantin en París, envió en 1573 a tierras españolas[12]. En otras ocasiones, los propios comerciantes franceses, privados de una infraestructura comercial estable en Castilla, emprendían largos y comprometidos viajes de negocios en los que intercambiaban productos y servían de emisarios entre libreros y lectores, ayudando a sus clientes a localizar determinados escritos[13]. Los volúmenes viajaban lentamente hasta su destino, embalados en cajas, metidos en cestas o dentro de toneles, por vía fluvial y marítima o a lomos de animales de carga. Las circunstancias del trayecto eran imprevisibles, y, en tiempos de guerra, la incertidumbre que acompañaba cada apuesta comercial crecía sensiblemente; máxime, al tener que afrontar algún conflicto religioso —caso de Francia en el siglo XVI[14]— o al tener que lidiar con la ansiedad persecutoria, colmada de incuria en muchas ocasiones, del Santo Oficio español.

Su vigilancia del circuito europeo del libro ponía mayor celo en la entrada de obras procedentes de Inglaterra y de Alemania, si bien ese resguardo de la ortodoxia no era óbice para que numerosos impresos editados en Frankfurt, Colonia o Nuremberg pudieran venderse sin grandes cautelas a la orilla del Tormes a mediados del siglo XVI, haciendo caso omiso en no pocas ocasiones del esfuerzo por frenar tan «malévola» tendencia llevado a cabo por los índices sucesivos de la Suprema durante esa década (1551, 1554 y 1559). El caso de Medina del Campo comportaba todavía una manumisión mayor de las operaciones mercantiles. La ausencia de obispado y de universidad permitía a los libreros, mercaderes e impresores locales y foráneos hacer una interpretación no excesivamente concienzuda de las provisiones regias[15].

---

[11] T. Santander Rodríguez, «La imprenta en el siglo XVI», en H. Escolar (ed.), *Historia ilustrada del libro español. De los incunables al siglo XVIII*, Madrid, 1994, pp. 120-121.

[12] *Imprimeurs et libraires parisiens du XVI^e siècle*, Paris, 1979, vol. III, p. 313.

[13] *Cf.* P. G. Bietenholz, *Basle and France in the sixteenth century*, Genève, 1971, p. 40; A. Parent-Charon, «Le commerce du livre étranger à Paris», en D. Bougé-Grandon (Ed.), *Le livre voyageur*, *o. c*., pp. 96-98.

[14] Resulta elocuente la correspondencia intercambiada entre Henri Estienne y el librero parisino Étienne Drouart en el año 1571 a propósito de una remisión de impresos: «lesquels livres il plaira au Sr. Gaspard de Hus faire amballer en deux pettis tonneaux et iceulx envoyer par la meilleure commodité qu'il verra bon estre soyt par eau a Lyon s'il y a moyen et seureté ou par basteau ou par mules jusques a Roâne et les adresser au Sr Françoys Dallery et Antoine Costan voituriers dem[eurans] audict Roâne pour les faire a Paris au Sire Estienne Doart, marchant libraire demeurant en la rue Saint Jean de Latran a l'arbre sec [...]. Mais si la voye par eau a Luyon estoit ouverte, fault les envoyer par Seyssel a Lyon a Griphius ou au Sire Louys Clocquemain qui les envoyera a Paris par eau et me les adressera a la rue Saint Jean de Latran a l'arbre sec avec lettre d'advis pour le prier de les envoyer incontinent la reception». Citado por H. J. Bremme, *Buchdrucker und Buchhändler zur Zeit der Glaubenskämpfe, 1565-1580*, Genève, 1969, pp. 52-54.

[15] La normativa real sobre impresión de libros en el reino de Castilla durante el reinado de Felipe II puede consultarse, junto a las de otros reinados, en *Recopilación de las leyes destos reynos*, Madrid, 1640, f. 33, libro I, título VII, ley 24.

Esa falta de escrupulosidad posibilitaría materialmente tanto la recepción de la *devotio moderna* y del humanismo cristiano erasmiano[16], como la adquisición posterior por parte de algunos lectores castellanos de libros dudosos o de autores sospechosos por su heterodoxia que, pese a estar encartados doctrinalmente, gozaban de un reconocido prestigio intelectual, caso del erudito neerlandés Justo Lipsio, del controvertido Jean Bodin o del propio Michel de Montaigne. Al respecto, cuando menos resulta llamativo el hecho bien documentado de que no pocos de los libros prohibidos de la Real Biblioteca del Escorial que habían tenido asiento previo en el *studiolo* filipino del Palacio de Valladolid o de la Torre Alta del Alcázar madrileño durante los años de formación del Príncipe hubiesen sido encubiertos en su día en las libranzas a Juan Cristóbal Calvete de Estrella[17]. Dicho proceso de falsificación no sólo deja constancia de la manera en que los letrados al servicio de la Corona rehuían la presión inquisitorial, sino que torna explícita una de las prácticas reiteradas que más prosperarían durante el siglo XVII entre aquellos que querían dotarse de una profusa biblioteca, como sucedería con la *dissimulatio* o la *occultatio* expresa de los *Essais* en distintos índices y catálogos de librería. A decir verdad, el humanismo cortesano de finales del siglo XVI no podía colmar su anhelo de escritura con las producciones de la deficiente tipografía peninsular. La avidez sapiencial y bibliófila que definía la *amicitia* intelectual en el entorno palaciego exigía proveerse de diversos códices e impresos de toda índole, latinos y griegos principalmente, cuyo aprovechamiento y disfrute potenciaban tanto el *cursus honorum* de letrados y pretendientes, como el *habitus* cultural de la conversación académica erudita. La copiosa colección de relaciones, avisos y cartas del aragonés Jerónimo de Zurita o los valiosos manuscritos del helenista Gonzalo Pérez competían en valor e interés con la incipiente biblioteca regia, heredera de la librería postrera del Emperador Carlos V[18] y fiel testimonio del vínculo que se estaba consolidando gradualmente a la hora de gobernar la Monarquía entre la práctica de la *potestas* y el uso de los *utiles libri*, inseparable de la burocracia incipiente de «hombres de pluma», archiveros y oficiales dedicados a inventariar la memoria del imperio. El vínculo entre la razón gráfica y el carácter del Monarca estaba tan arraigado entre sus contemporáneos que, según consta en el noveno aviso de la *Piedra del parangón político* de Traiano Boccalini, traducción castellana manuscrita de sus *Ragguagli*, Felipe II habría hecho su entrada en el Parnaso con una pluma de escribir, pintada en su estandarte general a modo de emblema:

[16] Sobre el particular, será siempre imprescindible la lectura de M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937. Trad. cast.: *Erasmo y España*, México, 1966[2].

[17] En este punto, seguimos de cerca nuevamente el estudio de J. L. Gonzalo Sánchez-Molero sobre *La «Librería rica» de Felipe II*, *o.c*., cap. III. Junto a ediciones patrísticas, gramaticales o historiográficas de intachable procedencia, podían camuflarse sin ningún recato ejemplares proluteranos como *De inventoribus rerum*, editado en Basilea por Michael Isingrinum en 1540, presentado como una edición aldina inexistente y comprado en Medina del Campo sólo un año después (RBME, 41-VI-8, nº 6), o un buen número de impresos alemanes, suizos y franceses de discutible signo ideológico, encubiertos bajo el insidioso y genérico rótulo de «Libros en griego de Aldo», adquiridos seis años más tarde en las afamadas «estancias» salmantinas.

[18] Para un estudio histórico del inventario y del perfil personal y dinástico de los libros de Carlos V en Yuste, véase J. L. Gonzalo Sánchez-Molero, «La biblioteca postrimera de Carlos V en España: las lecturas del Emperador», en *Hispania*, vol. LX, nº 206, 2000, pp. 911-944.

> [...] con la qual, por testimonio de los historiadores, cunplidamente constaua que, en el poderoso reyno de Françia y en otras partes adonde se le auía ofrecido tener buena ocassión de emplearla, auía causado ruinas y daños mayores que Carlos 5º, su padre, auía podido o sabido haçer con la mayor parte de todos los cañones de Europa, enpresa que fue muy alauada por el sagrado colejio de los virtuossos, atribuiéndose los escritores a gran honrra que una pluma de un hombre que la auía sauido manejar vbiesse obrado cossas tan memorables[19].

En este marco, dominado en ciertos sectores por el crédito y el prestigio creciente de la escritura, la tensión dialéctica entre la prohibición de la comunicación y de la circulación de los textos, por un lado, y, por otro, el ideal económico mercantilista que veía en la exportación de libros a la Península un motivo de enriquecimiento inmediato, en el caso del libro litúrgico, y un modo de redistribuir la producción excedentaria parisina y lionesa que no encontraba acomodo en el saturado mercado europeo de finales del siglo XVI, se saldaría a favor de los intereses de los libreros franceses, alemanes, italianos y flamencos, si bien la guerra de 1635 daría al traste durante algunos años con la entrada masiva de impresos del otro lado de los Pirineos para dar pie a la introducción clandestina de obras puntuales que seguían suscitando el interés de los lectores hispanos[20].

Una muestra extraordinaria de la colaboración entre los comerciantes castellanos en activo y los mercaderes extranjeros alemanes y franceses puede verse en el acuerdo subscrito entre la Compañía salmantina de libreros, gestionada por Alejandro de Cánova y Juan de Junta, el lionés Gaspar Trechel y el maestro alemán Lorenzo de Anticeno, asentado en Medina del Campo[21]. El análisis de dicho convenio deja entrever la simbiosis prolongada entre la demanda del mercado universitario local y la exportación y redistribución del remanente de textos foráneos, lioneses en su mayoría, en las ferias de Medina del Campo, lo que subraya una vez más la necesidad de elucidar los nexos que existen en el pensamiento renacentista y barroco hispano entre los procesos de recepción sociocultural y el influjo de los centros europeos de producción editorial.

Asimismo, ha de tenerse en cuenta que la mayoría de las ventas francesas de las ediciones procedentes de Lyon no se llevaba a cabo en esa ciudad, sino en París, verdadero centro cultural del mercado galo. Lo mismo sucedía con los impresos elaborados en las prensas plantinianas de Amberes, cuya distribución y venta en la corte francesa debían ser inmediatas. El mercado se colmaba después con la incorporación sucesiva de novedades, y sólo determinadas obras destinadas a librerías de fondo superaban

[19] T. Bocalino, *Piedra de el paragón político, sacada de el Monte Parnasso*, s. XVII (BNM, Mss. 18724/31): «Auisso 9. Phelippe 2º, Rey de España, después de la contradición de su título, entra ponposamente en Parnasso», f. 15 V. Traiano Boccalini, *Pietra del paragone politico: tratta dal monte Parnaso dove si toccano i soverni delle maggiori monarchie dell'Universo*, Cosmopoli, Giorgio Teler, 1615. Véase F. Bouza Álvarez, *Del escribano a la biblioteca*, *o. c*., p. 77, de donde tomamos prestada la citada referencia.

[20] El 25 de junio de 1635 se publicaba en Madrid una *Real Cédula e Instrucción prohibiendo el comercio con los franceses y decretando el embargo de sus bienes* (BNM, VE 197/81).

[21] La historia de la Compañía de Libreros de Salamanca entre 1514 y 1552 ha sido dada a conocer en detalle por M. De La Mano González en *Mercaderes e impresores de libros en la Salamanca del siglo XVI*, *op. cit*., pp. 29-120. La escritura de la que hablamos, fechada el 7 de enero de 1530, puede consultarse en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Sección Pleitos Civiles, Zaradona y Balboa (F), C-320-1 y C-1055-1.

el momento de su corta comercialización para abrirse a una temporalidad de «larga duración»[22], caso de los *Essais*, tratados desde fecha muy temprana, tanto por sus editores como por sus lectores, al modo de otros textos clásicos.

Como hemos señalado, el *stock* generado por los talleres de imprenta franceses era reconducido por mercaderes, factores y vendedores itinerantes a las tiendas de librería de la Europa meridional. Ésta se resentía precisamente de los efectos de una producción insuficiente y de baja calidad que no lograba cubrir, ni siquiera mínimamente, las necesidades técnicas y eruditas del mercado del libro local[23]. La capacidad empresarial de la industria editorial peninsular, tanto durante el siglo XVI como durante el XVII, era muy limitada, y quedaría relegada a un segundo plano frente al prestigio creciente de las ediciones importadas. En Salamanca, por ejemplo, tan sólo existían en la práctica dos talleres tipográficos en torno a 1530, el de Lorenzo de Liondedei y el de Alfonso de Porras, centrados en la edición de textos nominalistas dedicados al ámbito universitario[24]. No obstante, era esta clientela la que requería a los comerciantes hacerse con nuevas fuentes de abastecimiento de material impreso ante la excesiva uniformidad de la producción local, ocupada en obras sencillas de bajo riesgo comercial, como almanaques, cartillas menores, compilaciones de leyes, libros de caballerías o de viajes, y, en el mejor de los casos, traducciones de algún autor clásico o literatura devota escrita en romance, de rápido consumo interno o encaminada a la evangelización y a la colonización de las Indias[25].

En ningún momento, a lo largo del siglo XVII, la balanza comercial mudó de signo a favor de los intereses de los reinos de Castilla[26]. La difusión internacional de los autores españoles, salvo alguna excepción aislada, también corrió a cargo de los grandes centros editores europeos. La falta de un mecenazgo consolidado y de socios capitalistas, unida a las restricciones inquisitoriales y legislativas, así como a la escasez de materiales de óptima calidad, sobre todo de papel, motivaron que incluso las reediciones de obras que habían sido impresas en un primer momento en la Península tuvieran que llevarse a cabo en Flandes o en otros reinos europeos ajenos a la Corona,

[22] De los 600 ejemplares publicados en 1566 por Plantin de las *Vivæ imagines* de Vesalio llegaron a Francia entre 1566 y 1568 unos 129. De ellos, sólo 19 fueron vendidos en Lyon. El resto fue absorbido por el mercado parisino: 51 el primer año de publicación, 57 el año siguiente y sólo dos volúmenes en 1568, lo que pone de relieve el pronto anquilosamiento de su comercialización. Véase L. Voet, *The Golden Compasses. The management of a printing and publishing house in Renaissance and Baroque*, Amsterdam/London, 1972, vol. II, pp. 521-524. *Cf*. R. Chartier, «Conclusion», en D. Bougé-Grandon (ed.), *Le livre voyageur*, *o. c*., pp. 271-281.

[23] Véase J. Moll, «Valoración de la industria editorial española del siglo XVI», en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'ancien régime*, Paris, 1981, pp. 79-84; J. M. Prieto Bernabé, *La seducción de papel. El libro y la lectura en la España del Siglo de Oro*, Madrid, 2000, pp. 34-48.

[24] L. Ruiz Fidalgo, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, *o. c*., vol. I, p. 50.

[25] Sobre este último aspecto, véase C. A. González Sánchez, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, 1999. Respecto al papel social de la escritura impresa en la España del Renacimiento, véase A. Castillo, *Escrituras y escribientes. Prácticas de la cultura escrita en una ciudad del Renacimiento*, Las Palmas de Gran Canaria, 1997, caps. IV-V.

[26] En torno a los problemas del libro hispano en ese siglo, véanse C. Péligry, «Les difficultés de l'édition castillane au XVII[e] siècle», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. XIII, 1977, pp. 257-284; D. W. Cruickshank, «Some aspects of spanish book-production in the Golden Age», en *The Library*, vol. XXXI, 1976, pp. 1-19.

con el objeto de atender los pedidos internos, incrementándose así gradualmente el saldo negativo de las empresas comerciales de la Monarquía católica. Incluso las partidas de libros litúrgicos, principalmente del llamado «nuevo rezado» postridentino[27], inventariados en la Carrera de Indias, pese a haber sido encargadas en un principio mediante privilegio real a los padres jerónimos de san Lorenzo en 1573, tuvieron posteriormente en su mayoría origen flamenco, italiano o francés hasta mediados del siglo XVIII[28].

Al contrario de los mercaderes europeos, los editores hispanos no distribuyeron mayoritariamente sus productos, ni establecieron depósitos en los principales centros culturales internacionales, y tampoco tuvieron la menor presencia en ferias de gran calado como Leipzig y Frankfurt, pese a que eran renombradas y «temidas» en España, como se desprende del siguiente pasaje del *Index* de Zapata:

> Se advierte i declara que, porque algunos libreros o personas particulares, ora sea por curiosidad de saber o de hazerse de libros nuevos, suelen pedir i hazer traer los catálogos de las ferias vernales o autumnales de Francfordia o otras semejantes, en que suelen venir libros de todas facultades, assí de hereges como de católicos, mandamos, assí a los libreros como a qualesquier otros a cuyas manos los dichos catálogos vinieren, antes de comunicarlos ni aprovecharse o usar dellos, los presenten al Santo Oficio, que los permitirá i concederá a la persona o personas de satisfación que, sin inconveniente i con provecho i utilidad, assí de la República como de los doctos i letrados, se pueda aprovechar de los tales catálogos[29].

La atonía generalizada de la imprenta hispana era fruto de un combinado de causas político-religiosas y desajustes económicos que había situado a numerosos mercaderes y empresarios al borde de la quiebra. Tanto el laberinto burocrático generado por el logro preceptivo de las licencias de impresión, como las consecuencias negativas de la concesión de privilegios a instituciones y a particulares, o el agravamiento de la coyuntura impositiva ocasionado por la tendencia al alza de la alcabala, antiguo tributo aplicado a las compraventas, minaban la confianza de los impresores castellanos y andaluces, frustrando continuadamente sus expectativas crematísticas. Como

[27] C. Péligry, «El Monasterio de San Lorenzo de El Escorial y la difusión de los libros litúrgicos en España (1573-1615)», en *Primeras jornadas de bibliografía*, Madrid, 1977, pp. 465-473; J. Moll, «Plantino, los Junta y el 'privilegio' del nuevo rezado», en H. Tromp y P. Peira (eds.), *Simposio internacional sobre Cristóbal Plantino*, Madrid, 1990, pp. 9-23.

[28] *Cf*. C. de Clerq, «Les éditions bibliques, liturgiques et canoniques de Plantin», en *De Gulden Passer*, Antwerpen, 1956, pp. 170-182; P. Battifol, *Histoire du bréviaire romain*, Paris, 1911, pp. 307-310; s. baumer, *Histoire du bréviaire*, Paris, 1905, vol. II, p. 193.

[29] «Mandato a los que entran libros en estos reynos», en *Novus Index librorum prohibitorum et expurgatorum, editus auctoritate D. Antonii Zapata*, *op. cit*., f. 11 r. El recelo con el que miraban los inquisidores estos catálogos seguiría vigente a lo largo de la centuria, como puede verse en el informe redactado por el inquisidor Juan Bautista Dávila en 1650: «He buscado el catálogo vniuersal de las ferias de Franco Furt este año de mill y seiscientos y cinquenta, y porque en él se hace mención de muchos libros o nuebos o nuebamente impresos, y añadidos por los mismos autores theólogos hereges, me ha parecido representarle a V. A., para que considere si será bien intimar a los mercaderes de libros, que los meten de fuera del Reyno, que no traigan estos que claramente pueden ser perjudiciales a nuestra santa fe católica romana, más que prouechosos a los estudiosos, y, euitando este peligro, no tendrán que alegar pérdidas dichos mercaderes quando se les embargan por el Santo Supremo Consejo» (Madrid, 22/12/1650, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31).

detallaremos posteriormente, ello supuso la desaparición de un número muy significativo de imprentas en las ciudades castellanas. Por otra parte, aquellas que lograban subsistir adolecían de una penuria material importante, como corrobora la relación del licenciado Diego de Zúñiga, miembro del Consejo de su Majestad y oidor de la Real Audiencia y Chancillería de Granada, sobre el estado de la imprenta en su ciudad a finales de 1572[30]. Felipe II, el 12 de noviembre, preocupado por la falta de calidad de las impresiones castellanas y andaluzas, como ponía de relieve la necesidad de recurrir a las prensas de Plantin a la hora de difundir desde El Escorial los nuevos misales y diurnales que habían de distribuirse en los reinos de Castilla, ordenó al citado Zúñiga la redacción de un informe en el que debían exponerse los males y remedios que se estimasen convenientes «para que las imprentas destos reinos sean tan caudalosas y de tanta perfición como lo son las que ay fuera dellos, y para que se gaste en ellas buen papel, y se halle a precios conbenibles»[31]. En la empresa colaborarían distintos miembros del claustro de graduados del Colegio Imperial de Granada, como el abogado Baltasar de la Cruz Bocanegra y el canónigo Juan de Fonseca, quienes acabarían concluyendo de consuno, tras visitar las tres imprentas existentes en la capital granadina, la de Antonio de Nebrija y las de los franceses Hugo de Mena y René Rabut, que «conuendría proueer para que aquí y en otras partes destos reynos de V. M. se pudiesen imprimir libros y obras mayores, de qualquier género que fuesen, y no lleuasen los errores y faltas que fasta aquí»[32], que se hallasen personas doctas para correctores y componedores, y que se cuidase tanto la fabricación del papel como su importación.

[30] Archivo de la Catedral de Granada, leg. 23-17, 17 ff. El documento ha sido editado por J. Martínez Ruiz: «Visita a las imprentas granadinas de Antonio de Nebrija, Hugo de Mena y René Rabut en el año 1573», en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. XXIV, 1968, pp. 75-110.

[31] *Ibid.*, f. 2 r.-v. La provisión de Felipe II pone en evidencia el gran malestar de la Corona con los frutos de la tipografía hispana: «Sepades que nos somos informados que, en las emprentas que ay en estos reynos y en la imprisión y correción de los libros que en ellas se imprimen, no se guarda la orden que combiene y que en los impresores, correctores y componedores y otros oficiales no ay la suficiencia que para ello se requiere, a cuia causa, en los libros que se inprimen en estos reinos, ay comúnmente muchos errores e faltas, que resultan grandes inconuenientes, y auiéndose visto en el nuestro consejo e queriendo proueer en ello del remedio que conbiene, como cossa que tanto inporta al bien uniuersal destos reinos, fue acordado que deuíamos mandar dar esta nuestra carta para vos, en la dicha ciudad, que bean personas que tengan la inteligencia que para ello se requiere, e, juntamente con ellas, vos en persona, sin lo encomendar ni cometer a otra persona alguna, os informéis particularmente del número de impresores que ay en esa ciudad y de la calidad de las imprentas que tienen, e los visitéis y entendáis el recaudo que en ellas ay de correctores y componedores y otros oficiales. E si las personas que siruen los dichos officios son áuiles y suficientes para ello, y los moldes y géneros de letras que en ellas ay. E qué es la causa que, en los libros que se imprimen en ellas, ay comúnmente tantas faltas y herrores. E qué cossas será necesario proueer y remediar para que, de aquí adelante, no los aya, y las impresiones se hagan con toda la buena horden que conbiene». En cuanto a los textos que podía editar en ese momento una imprenta del calibre de la granadina, véase *ibid*., f. 4 r.: «Los libros que comúnmente en estas imprentas se imprimen son: Artes de Gramática, el Vocabulario del maestro Antonio de Nebrija, historias en lengua castellana, algunas obras pequeñas de particulares personas, informaciones de derecho, cartillas, coplas y así cosas menudas, porque los dueños de las inprentas no tienen caudal para obras mayores, ni para sustentar en ellas componedores y correctores doctos que sepan latinidad y otras lenguas, y sean buenos ortógrafos, a cuya causa en los libros que aquí se imprimen ay comúnmente errores y faltas».

[32] *Ib.*, f. 4 r.

La última de las razones no hacía sino confirmar que la ausencia de medios económicos era la rémora medular que lastraba el embarcarse en mayores empresas:

> La 3ª y principal es que aya mercaderes y personas caudalosas que traten desto y lo tomen por grangería, y puedan premiar los correctores, y así los hallarán y a los letrados y personas ábiles que sacaren obras nueuas, como lo hazen fuera destos reynos, que de continuo andan pidiendo a personas ábiles cosas que imprimir y se lo hagan bien, y así se exercitan las abilidades y letras. Y que puedan sustentar el gran gasto que ay en las imprentas caudalosas[33].

Indudablemente, en los reinos españoles, faltaban mercaderes con posibles, lo que obligaba a los pequeños inversores a solicitar el pago aplazado de consumibles imprescindibles como la tinta y el papel, y dicho capital seguiría escaseando en la centuria siguiente, en la misma proporción en que comenzaban a abundar caballeros e hidalgos sin oficio. Las razones, a todas luces, no eran sólo fiscales, sino ideológicas, como delata años más tarde el memorial dirigido a Felipe IV por el licenciado García de Illán en nombre de los mercaderes y de los hombres de negocios residentes en la corte[34]. Entre los motivos de la quiebra gradual de «ferias, mercados y cambios, y otros mercados copiosos» de la Monarquía, el letrado subraya «la poca estimación y malos tratamientos que se habían hecho a los buenos mercaderes», como se evidenciaba en el hecho de que los grandes mercantes no hubiesen sido «admitidos a cargos honoríficos ni a ábitos, como lo disponen en particular las constituciones de la Orden de Santiago y demás órdenes, adonde se tiene por acto contrario a la nobleza el ser mercader»[35]. Dicha situación hacía que los comerciantes españoles realmente pujantes se retiraran paulatinamente de sus negocios, abriendo camino a otros «infinitos mercaderes» inmigrados que se lucraban cada vez más en detrimento de la restauración del comercio peninsular, «alçándose con las haziendas ajenas, sin que hasta agora ayan castigado a ninguno»:

> Y dizen que éstas son las verdaderas causas porque ha venido a faltar el comercio de España en los naturales y han retirado sus caudales los hombres de puntualidad y ricos que lo podían sustentar, empleándolo en cosas inútiles a la República, y se han introduzido nueuos mercaderes para vsar mal del comercio, como es público y notorio[36].

Asimismo, en esta descripción de los espacios del libro y de la lectura en la que tratamos de inscribir las trayectorias y los itinerarios que posibilitaron la difusión, la recepción y la apropiación de los textos de Montaigne durante el barroco, ha de subrayarse, a modo de contrapunto, el florecimiento progresivo, a lo largo del siglo XVII, de la edición lionesa, vinculada tradicionalmente al mercado peninsular.

Lyon constituía un centro inversor y mercantil de enorme ascendiente en el ámbito internacional. El haz de relaciones entablado por sus tratantes con el resto de Europa

[33] *Ib.*, f. 4 v.

[34] *Memorial dirigido al Rey, en nombre de los hombres de negocios y mercaderes, pidiendo no se tenga por acto contrario a la nobleza el ser mercader* (BNM, VE 60/18, ff. 247 r.-253 v.).

[35] *Ib.*, f. 247 r.-v.

[36] *Ib.*, f. 248 v.

cubría las rutas que aproximaban las ferias y los encantes del mar del Norte a los del Adriático y las plazas del Mediterráneo a las del Atlántico. El resultado era una tupida red de agentes exportadores y de factores sitos en París, Burdeos, Toulouse, Nantes, Venecia, Milán, Florencia, Pisa, Amberes, Ausburgo, Frankfurt, Nuremberg, Basilea, Ginebra, Sevilla o Medina del Campo[37]. La capacidad financiera de editores como Guillaume Rouillé, quien costearía más de ochocientas ediciones a lo largo de sus cuarenta y cinco años de carrera profesional[38], era un claro exponente de la bonanza económica de la imprenta lionesa durante esa época. Rouillé, que había añadido, en su marca de impresor, el signo pagano de la fortuna a las figuras de la virtud y de la prudencia cristianas, mostraba en la práctica las facultades de tal sello distintivo, reinterpretando a su favor las directrices del mercado del libro lionés. Mientras la competencia centraba sus esfuerzos monetarios en aprovisionar con libros jurídicos, médicos y clásicos griegos y latinos como Aristóteles o Terencio la plaza de Basilea, caso de Antoine Vincent, Michel Parmentier o Jean Frellon, Rouillé decidió seguir la estela de otros libreros, como Barthélémy Buyer, Pierre Landry o el clan de los Junta, centrando sus intereses en las ferias meridionales de España y de Italia. Sus tratos con el librero de Medina del Campo Guillermo de Millis o con sus parientes instalados en Salamanca Vincent y Gaspard de Portonariis se tradujeron en la edición de numerosas traducciones teológicas precisadas por los clérigos españoles[39]. A su vez, los cuantiosos beneficios de tan pingüe negocio favorecieron la impresión de textos de toda índole, como libros de emblemas, lírica no clásica y obras de historiadores y de viajeros contemporáneos[40].

A mediados del siglo XVI, numerosos libreros lioneses intercambiaban impresos con sus homólogos de Salamanca, Medina del Campo, Zaragoza, Valencia, Alcalá de Henares, Madrid, Valladolid, Sevilla o Málaga, inclinando la balanza comercial a su favor hacia 1569[41]. Sin embargo, las guerras de religión hicieron que no pocos editores reformados tuvieran que mudar sus negocios a Ginebra tras la Saint Barthélémy lionesa de 1572. Comerciantes de enorme prestigio como Henry y Ange de Gabiano, Claude Senneron o Jean de Tournes emigraron a Suiza al ver peligrar sus bienes materiales, y desplazaron sus negocios a otros mercados europeos, agotando la posibilidad de que textos como el de Montaigne tuvieran posteriormente una difusión masiva en España, o, dado su nuevo origen, no fueran mirados con recelo.

Si atendemos a la trayectoria de uno de los editores lioneses de los *Essais*, François Le Febure, activo entre 1580 y 1607, podremos apreciar el modo en que determinadas motivaciones espirituales moldearon por completo la recepción de nuestro autor en algunas esferas europeas. Factor de los Gabiano desde 1580, Le Febure trabajó como

[37] Véase R. Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVI^e siècle: Lyon et ses marchands*, Paris, 1971, vol. I.

[38] N. Z. Davis, «Publisher Guillaume Rouillé, businessman and humanist», en *Editing sixteenth century texts*, Toronto, 1966, pp. 72-103.

[39] Véase H. Baudrier, *Bibliographie lyonnaise*, Paris/Lyon, 1895-1911, vol. IX, pp. 13 y ss.

[40] N. Z. Davis, «Le monde de l'imprimerie humaniste: Lyon», en R. Chartier y H. J. Martin, *Histoire de l'édition française. Le livre conquérant*, Paris, 1983, vol. I, pp. 303-335.

[41] R. Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVI^e siècle: Lyon et ses marchands*, *op. cit*., vol. I, pp. 106-119 y fig. 8.

librero en Lyon entre 1587 y 1590, año en que fue conminado a reunirse con sus antiguos colegas en Ginebra por causas religiosas. En 1588, editó la obra principal del español Francisco Valles de Covarrubias, médico de Felipe II, *De iis quæ scripta physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia liber singularis*, uniéndose a la tónica comercial franco-española que estamos describiendo. Ocho años después, el signo de sus ediciones dejaría ver a las claras el porqué de su repentina partida a Suiza, al reimprimir los *Discours politiques et militaires* del capitán calvinista François de la Noue, todo un *bestseller* reformado dedicado a Henri IV. Sólo un año antes, en 1595, había llevado a las prensas al propio Montaigne, tomando el relevo del librero de Avignon Gabriel de la Grange, responsable de la otra edición lionesa de los *Essais* de finales del siglo XVI[42].

Con todo, la mayor influencia de la imprenta de Lyon en el marco cultural español se produjo en la centuria siguiente. Más de cincuenta autores españoles decidieron publicar a lo largo de ese siglo en esta ciudad francesa, la cual desempeñó un papel enormemente activo en la producción escolástica y teológico-moral contrarreformista[43]. A comienzos de siglo, tanto Horace Cardon como su hermano Jacques, libreros lioneses procedentes de Italia, aunque de ascendencia española, editaron, en volúmenes de gran formato (infolios en su mayoría), muy acordes con el gusto barroco hispano, a los principales doctores españoles: Francisco Suárez, Francisco Sánchez, Gabriel Vázquez, Francisco de Toledo, etc. Entre 1599 y 1634, publicaron en latín una centena de obras de derecho y de teología destinadas al mercado de la Contrarreforma, que seguía contando en Lyon, a mediados de siglo, con uno de los principales centros de producción y de difusión del impreso católico, como subrayan las copiosas ediciones de carácter hispánico de los libreros Laurent Arnaud, Philippe Borde, Guillaume Barbier o Claude Rigaud[44].

El conocido testimonio del viajero François Bertaut, señor de Fréauville y consejero del Parlamento de París, en su *Journal du voyage d'Espagne*, a su paso por Valladolid en 1659, pone de relieve no sólo este influjo imprescindible de la tipografía lionesa sobre los teólogos españoles, sino el modo habitual de intercambiar libros y de dar a conocer a determinados autores entre el público hispano, cerrado en esos años, en su mayor parte, a la influencia de las principales corrientes de pensamiento europeas. Al parecer, el padre jesuita Antonio de Escobar y Mendoza, a quien Bertaut visitó en esas fechas, no había oído hablar de las *Cartas provinciales* de Blaise Pascal y tenía no pocas quejas de sus editores lioneses:

---

[42] Michel de Montaigne, *Livre des Essais de Michel, Seigneur de Montaigne*, Lyon, 1593. La labor editorial de Gabriel de la Grange se reduce a este título, a la traducción de *La Gerusalemme liberata* de Torcuato Tasso, publicada cinco años después en Avignon, y a la reedición de las obras de Philippe Desportes, poeta, secretario de cámara de su Majestad y abad de Tiron: *Les premières œuvres de Philippe des Portes au Roy de France et Pologne*, Avignon, 1578. Véase J. Betz, *Répertoire des livres imprimés en France au seizième siècle*, Baden, 1970, vol. 6, p. 52.

[43] Véase A. Gutiérrez, *La France et les français dans la littérature espagnole. Un aspect de la xénophobie en Espagne (1598-1665)*, Saint-Étienne, 1977, pp. 151-155.

[44] Véase C. Péligry, «Les éditeurs lyonnais et le marché espagnol aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles», en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, *o. c.*, pp. 85-93; H. J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^{e} siècle (1598-1701)*, Genève, 1969, 2 vol., pp. 120-127, 325.

> Como no había visto las *Cartas* de las que acabo de hablar, le prometí que se las enviaría de Francia, y que hablaría con los libreros de Lyon que imprimen sus obras, y de los que no estaba satisfecho; pues ya no hay impresores en España lo bastante fuertes para llevar a cabo grandes obras, que envían todos a imprimir a Lyon o a Amberes. Me dijo que le imprimían ocho tomos infolios de su *Teología Moral*[45]*, y que lo que habíamos visto sólo era una pequeña suma que no contenía su opinión sino las de otros [casuistas españoles e italianos], y que también había escrito seis volúmenes sobre la Sagrada Escritura, y que había hecho negocio, a cien escudos por volumen. Me sorprendió que este hombre, que causa tanto revuelo en Francia, lo haga tan poco en su país, donde apenas se le conoce*[46].

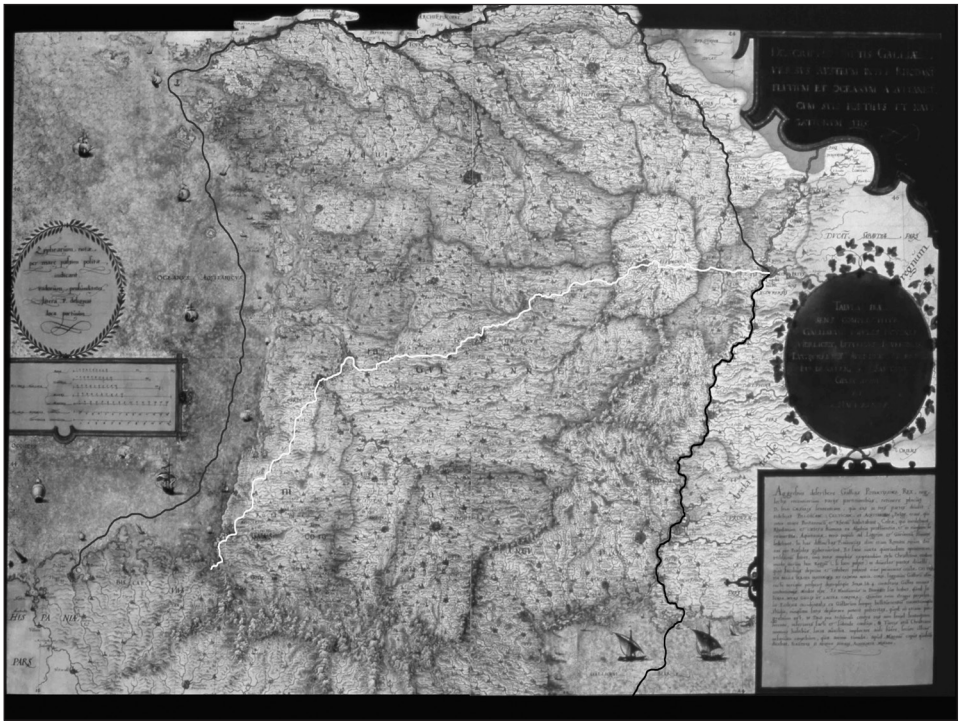
En la década de los sesenta, la situación comenzó a degradarse lentamente de forma irreversible[47]. Sociedades como la formada por Horace Boissat y Georges Remeus tuvieron serias dificultades para mantener los lazos comerciales con España, debido al considerable aumento del precio de los libros, originado por la subida del papel, de los salarios y de los impuestos que afectaban al comercio librario, y, muy probablemente, el fracaso de su empresa no fue un caso aislado, si bien hemos podido comprobar que otros editores lioneses como Laurent Anisson siguieron editando durante esas fechas libros para el mercado peninsular como la *Theologia regularis* de Juan Caramuel, impresa en 1665, o la *Theologia moralis* del mismo autor, editada en colaboración con Jean Devenet ocho años antes.

Aunque no tenemos constancia de que las impresiones lionesas de Montaigne antes citadas llegaran a la Península, parece lógico pensar que las ediciones de Leiden y de París que sí lo hicieron se sirvieran en muchos casos de los cauces habilitados por los comerciantes de la capital mercantil francesa, quienes se habían encargado desde hacía décadas de distribuir los libros procedentes de París y de los Países Bajos en los reinos de Castilla. Tenemos noticia de la llegada a la Península de varios catálogos editados por algunos libreros de Lyon en 1671. El primero de ellos, impreso por el español Félix López de Haro, ponía a la venta 1103 títulos. Entre ellos, se encontraba

[45] A. de Escobar y Mendoza, *Universæ theologia moralis*, Lyon, 1652 [1663]. Los impresores a los que se alude en el pasaje citado son Philippe Borde, Laurent Arnaud y Claude Rigaud. Sobre la publicación de Escobar, su influjo en Francia y su relación con Pascal, véase A. Gazier, *Blaise Pascal et Antoine Escobar*, Paris, 1912.

[46] F. Bertaut, *Journal du voyage d'Espagne*, Paris, 1669, p. 195: «Comme il n'avoit pas veu ces Lettres dont je viens de parler, je luy promis de luy en envoyer de France, et de parler aux Libraires de Lyon qui impriment ses œuvres, et dont il n'estoit pas satisfait: car il n'y a point d'Imprimeurs en Espagne assez forts pour entreprendre de grands Ouvrages, qu'ils envoyent tous imprimer à Lyon ou à Anvers. Il me dit qu'ils luy imprimoient huit Tomes *in-folio* de sa Théologie Morale, et que ce que l'on en avoit veu, n'estoit qu'une petite Somme qui ne contenoit pas ses opinions, mais celles des autres, qu'il avoit fait aussi six Volumes sur la Sainte Escriture, et qu'il avoit fait marché à cent écus pour chaque Volume. Ie fus tout étonné que cet homme qui fait tant de bruit en France, en fist si peu en son Pays, où à peine le connoiston».

[47] Véanse M. Audin, «L'imprimerie à Lyon», en *Revue du Lyonnais*, 1923, pp. 1-222; P. S. Geisendorf, «Lyon et Genève du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle: les foires et l'imprimerie», en *Cahiers d'histoire*, vol. V, 1960, pp. 65-76; J. Roubert, «Situation de l'imprimerie lyonnaise à la fin du XVII^e^ siècle», en *Cinq études lyonnaises*, Paris/Genève, 1966, pp. 84-98; S. Charléty, «Le régime douanier de Lyon au XVII^e^ siècle», en *Revue d'Histoire de Lyon*, nº 1, 1902, pp. 487-499; nº 2, 1903, pp. 126-138.



Ruta Lyon-Nantes-Bilbao.
Ruta Lyon-Limoges-Burdeos-Bayona-Irún.
Ruta Lyon-Marsella-Barcelona-Valencia-Sevilla.

Fig. 1: Christian Sgrooten, *Orbis terrestris descriptio*, s. XVI (BNE, RES/266, págs. 147-150).

la edición de los *Essais* de 1652[48], publicada conjuntamente por distintos libreros parisinos, como Pierre Le Petit y Simeon Piget, de la que tenemos alguna muestra en las bibliotecas españolas del momento. El segundo pertenecía al librero francés Arnaud Doudé. Este índice, mucho más discreto, no recogía ningún volumen de Montaigne, si bien se encuentra encuadernado junto al catálogo de la librería del holandés Hendrick Valckenryck, quien tenía a disposición de su clientela la edición en folio de los *Essais* de 1635, impresa por el parisino Jean Camusat[49].

Estos y otros libros, una vez llegados a Lyon, podían seguir distintos caminos. Por un lado, sabemos que numerosas mercancías despachadas en esa ciudad eran transportadas por el río Rhône hasta Marsella, donde eran embarcadas con destino a Barce-

[48] *Catalogus variorum et insignium librorum, in omni facultate, quorum auctio habebitur in ædibus*, Lugduni, López de Haro, 1671, p. 3: «40. Les essais de Montaigne. Paris. 1652».

[49] *Catalogus variorum et insignium, in quavis facultate, librorum quorum auctio habebitur 17 Juny 1671 in ædibus*, Amsterdam, 1671, f. 3 v.: «140. Essais de Montaigne. 1635».

lona, a Valencia y a Sevilla, aunque ha de subrayarse que las salidas del puerto marsellés disminuyeron notablemente tras la declaración de guerra de 1635[50]. Por otro lado, distintas investigaciones coinciden en que el camino que iba de Lyon a Limoges y de ahí a España, pasando por Burdeos y Bayona, fue muy transitado tanto a finales del siglo XVI, tras la paz de Cateau-Cambrésis firmada en 1559, que pondría término a las aspiraciones italianas de la Corona gala, como posteriormente, pese al enfrentamiento enconado entre España y Francia durante buena parte del siglo XVII[51]. No obstante, dicho trayecto no le restó la menor importancia al comercio con Rouen, que recibía por el Sena los impresos parisinos, ni al tráfico marítimo entre Nantes, Le Havre o La Rochelle y otros puertos españoles en alza como Bilbao y San Sebastián (Fig. 1).

Gracias al estudio de la Compañía de Libreros de Salamanca y de sus intercambios comerciales con el lionés Gaspar Trechsel, puede trazarse el recorrido que las balas de libros destinadas al mercado hispano efectuaban de Lyon a Nantes por vía fluvial para dirigirse finalmente a Medina del Campo[52]. Tras haber recorrido el Loira cubiertos con paja, envueltos en arpilleras cosidas con bramante y depositados en grandes banastas, los libros eran embarcados en Nantes, una vez tramitado el seguro correspondiente, en dirección a la Península. Los costes de los pedidos servidos por vía marítima eran inferiores a los gastos ocasionados por el transporte terrestre, aunque no pudiera descartarse la contingencia del menoscabo de los volúmenes[53]. Por otra parte, un cálculo erróneo o un imprevisto podían hacer que el gasto de los portes llegara a superar, en algunas ocasiones, el valor de la mercancía. En líneas generales, los libros procedentes de Lyon, de París o de ciudades suizas y alemanas partían del puerto de Nantes hacia el centro de la Meseta española, pasando por Bilbao, Orduña o Balmaseda, Burgos, Valladolid, Medina del Campo y Salamanca. También era muy frecuentada la ruta que unía Bilbao y Balmaseda con Medina de Rioseco, donde tenía lugar en el mes de agosto una feria muy nombrada. Desde allí, el papel y los impresos se hacían llegar a Medina del Campo, cubriendo las doce leguas de la senda que pasaba por Valverde, Castromonte, Torrelobatón, Tordesillas y Rueda[54]. Una caravana de carros, mulas y asnos, comandada por una legión de arrieros, carreteros, cosarios, conductores y trajineros, era la encargada de hacer llegar los impresos solicitados a los factores castellanos y de abastecer los almacenes de librería y las bibliotecas de la Castilla letrada (Fig. 2).

[50] L. Bergasse, *Histoire du commerce de Marseille (1599-1660)*, Paris, 1954, vol. IV, p. 89. *Cf.* a. girard, *Le commerce français à Séville et Cadix au temps des Habsbourgs*, Bordeaux, 1932.

[51] R. Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVI^e siècle: Lyon et ses marchands*, *op. cit*., pp. 162-165.

[52] M. De La Mano González, *Mercaderes e impresores de libros en la Salamanca del siglo XVI*, *op. cit.*, pp. 194-210.

[53] A. C. Ibáñez Pérez, *Burgos y los burgaleses en el siglo XVI*, Burgos, 1990, pp. 237-238; C. M. Cipolla, *Historia económica de Europa: siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1981; *Historia económica de Europa*, Madrid, 1967.

[54] A. Rodríguez Sánchez, «Castilla y León, cabeça, fundamento y abrigo de los demás reynos desta monarchía (1521-1640)», en A. García Simón (ed.), *Historia de una cultura: Castilla y León en la Historia de España*, Valladolid, 1995, vol. I, p. 328; M. Basas Fernández, «Relaciones económicas de Burgos con Medina del Campo en el siglo XVI», en E. Lorenzo Sanz (ed.), *Historia de Medina del Campo y su tierra: auge de las ferias, decadencia de Medina*, Valladolid, 1986.

Ruta Bilbao-Orduña-Burgos-Valladolid-Medina del Campo-Salamanca-Ávila-Madrid.

Fig. 2: Paolo Forlani, *Mapa de España y Portugal*, Venecia, 1560-1600 (BNE, MV/3).

Distintos comerciantes servían de intermediarios entre los mercaderes de Lyon y sus institores castellanos. La capacidad de arbitraje y de negociación de los hermanos Ruiz de Nantes, Andrés y Simón, en el mercado franco-español de mediados del XVI resulta enormemente ilustrativa. Entre 1557 y 1564, enviaron a distintas ciudades de Castilla más de mil balas de libros, junto a otras tantas de papel de Thiers, con las que habían de surtirse las imprentas de la Península. Evidentemente, se trataba de una cantidad nada despreciable. La mayoría provenía de Lyon. Apenas cien salieron de París. Con todo, ha de hacerse hincapié en que buena parte de los pedidos procedentes de la corte francesa también había sido solicitada por libreros lioneses con el fin de abastecer a sus contactos y a sus factores hispanos[55].

Estos intercambios ponen de manifiesto la existencia de una red comercial de una gran eficacia mercante, capaz de hacer llegar los pedidos a su destino, de sondear la futura clientela, de asegurar el pago del género comprado, de firmar contratos de im-

[55] H. Lapeyre, *Une famille de marchands, les Ruiz*, Paris, 1955, p. 566.

presión con los autores hispanos y, en general, de velar por los intereses de las grandes dinastías de libreros lionesas. Esta última circunstancia hacía imprescindible la presencia en distintas ciudades españolas de agentes y de familiares próximos a los libreros de los centros productores que defendieran del hurto los bienes del clan e hicieran valer sus derechos en las plazas castellanas. Por ejemplo, tenemos noticia de la estancia en Madrid del librero Jacques Cardon en 1606[56]. Asimismo, hemos consultado sin éxito, tratando de localizar algún ejemplar de los *Essais* en las librerías de la corte madrileña, el inventario de bienes *post mortem* del librero Matthieu Prost, familiar del clan de mercaderes lioneses del mismo apellido que había sucedido en su negocio a Guillaume Rouillé a mediados del siglo XVII[57]. A estos datos, podrían añadirse otros muchos, como el inventario de la librería del inquisidor general Diego de Arce y Reinoso, realizado por el librero lionés Claude Bourgeat en 1666, que tampoco arrojó el menor resultado en nuestras pesquisas montaignistas[58]. O bien, la presencia en Madrid de Florian Anisson a finales de siglo, natural de Vienne y hijo del librero lionés antes citado, quien además de salvaguardar el capital de su linaje, tras casarse con una española, la granadina Francisca de Morales, acabaría residiendo definitivamente en la corte y convirtiéndose en familiar del Santo Oficio en 1681[59]. Precisamente, serían los Anisson quienes editarían años después los *Pensées* de Montaigne, uno de los numerosos intentos de aproximar al clásico francés a la ortodoxia católica y a las «buenas costumbres», tras el mal trago de la censura inquisitorial romana de 1676[60]. A España llegaban con cierta asiduidad los

[56] Madrid, 09/11/1606, AHPM, Prot. 1666, f. 2087 r.-v. También figura en un poder de octubre de 1618 para cobrar de Luis Cabrera de Córdoba 2000 ducados de la impresión de la *Historia de Felipe II*. Un año antes, su hermano Horace había enviado a Alcalá de Henares una importante partida de libros: *Factura de los libros que son en cinco balas que yo, Horacio Cardón, enbío al señor Lorençio Mancechy para que la enbíe en Alcalá de Henares y entregar de my horden a Francisco Villoria, mercader de libros en el dicho lugar* (Madrid, 24/01/1605, AHPM, Prot. 2365, f. 132 r.-v.). Véase M. Agulló y Cobo, *La imprenta y el comercio de libros en Madrid (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, 1991, vol. I, p. 54.

[57] Madrid, 10/02/1631, AHPM, Prot. 4616, f. 914 r. Se trata de un inventario de 1631, formado por unas mil cien obras, de las que aproximadamente una tercera parte provienen de Lyon.

[58] *Catálogo de la librería del excelentíssimo señor don Diego de Arce y Reinoso*, Madrid, 1666. Véanse G. de andrés, «Los manuscritos del inquisidor general Diego de Arce y Reinoso, obispo de Plasencia», en *Hispania sacra*, nº 33, 1981, pp. 491-507; J. Meseguer Fernández, «La bibliofilia de P. Diego de Arce y la biblioteca de san Francisco en Murcia», en *Murguetana*, vol. XXXVIII, 1972, pp. 5-32; I. Villaseñor, «El catálogo de la biblioteca, 'que en castellano se llama librería', de don Diego de Arce y Reinoso», en *Revista General de Información y Documentación*, vol. III, nº 2, 1993, pp. 251-259.

[59] *Información de limpieza de sangre de Florián Anisson, mercader de libros, y su mujer, Francisca de Morales, natural de Granada, con motivo de haber solicitado el cargo de familiar del Santo Oficio*, AHN, *Inquisición*, Toledo, leg. 270/1. Véase M. Agulló y Cobo, «Más documentos sobre impresores y libreros madrileños de los siglos XVI y XVII», en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, nº 7, 1972, pp. 159-192; H. J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, *op. cit.*, p. 733. Los Anisson desarrollaron una intensa actividad en España e Italia, publicando en fechas relativamente tardías para el resto de Europa (1677) una inmensa *Bibliotheca Patrum* en 27 volúmenes. Su poder fue tan grande que algunos libreros de la capital francesa vieron peligrar sus negocios, según se deduce de la lectura de la *Défense des libraires de Paris contre l'entreprise des nommez Anisson, Posuel et Rigaud, libraires de Lyon associez* (BNF, Mss. fr. 22071/169).

[60] *Pensées de Montaigne propres à former l'esprit et les mœurs*, Paris, Anisson, 1700. Véase *Index librorum prohibitorum Innocentii XI potificis maximi iussu editus*, Roma, 1681, p. 92: «Les Essais de Michel, seigneur de Montaigne, vbicunque, et quocunque idiomate impressus».

catálogos de sus impresiones, y lo seguirían haciendo durante la primera mitad del siglo XVIII[61].

Un caso preclaro de los riesgos que comportaba este costoso y agitado «viaje de las letras» lo podemos encontrar en la triste figura del librero Pierre Mallard, factor en Madrid del lionés Louis Prost entre 1624 y 1635, y amigo personal de Francisco de Quevedo. Mallard sufriría en sus propias carnes las medidas adoptadas por Felipe IV tras la declaración de guerra de 1635. Debido al embargo decretado por la Corona que pesaba sobre los bienes de los franceses residentes en Castilla, la junta de ministros en jurisdicción propia nombrada por la Real Cédula de 23 de junio de 1635 confiscó todos sus libros. Los comisarios encargados de las represalias los vendieron días después en subasta pública, arruinando para siempre las empresas comerciales del célebre librero francés[62]. Esta medida, que impedía la libre circulación de mercancías entre los dos países y cualquier tipo de comercio con mercaderes franceses, se sumó a las numerosas prohibiciones de libros galos que se añadieron a los índices inquisitoriales de 1632 y 1640[63], para dificultar en extremo la llegada de impresos procedentes de París y de Lyon. Con todo, al finalizar el conflicto, el comercio se recuperó tímidamente, aunque nunca con la pujanza de décadas anteriores.

El cuidado de lo escrito

Una vez esbozado el trayecto recorrido por los impresos franceses hacia la Península desde mediados del siglo XVI, nos gustaría detenernos brevemente en las librerías de la corte madrileña que vendían esos ejemplares, con el objeto de elucidar tanto el posible papel desempeñado por las mismas en la difusión de nuestro autor, como la oferta de la que disponían cotidianamente sus potenciales lectores.

Con el establecimiento de la corte en 1561, exceptuando el breve paréntesis de su traslado a Valladolid entre 1601 y 1606, Madrid adquirió un marcado protagonismo en el mercado editorial peninsular. Como hemos visto, durante la mayor parte del siglo XVI, las librerías y los talleres de imprenta más representativos y numerosos de los reinos de Castilla se encontraban en Medina del Campo, Salamanca, Alcalá

[61] *Bibliographia Anissoniana: seu index librorum, qui venates reperiuntur in officina fratrum Anisson, & Joan Posuel, bibliopolarum lugdunensium, ad annum 1676, cui accedit supplementum usque ad annum 1681*, Lyon, 1681; *Bibliographia Annisoniana: seu catalogus librorum qui prostant in ædibus sociorum Anisson, Posuel & Rigaud, tam Parisiis quam Lugduni ad annum 1702*, Lyon, 1702.

[62] Madrid, 23/06/1635, BNM, VE 197/80: *Real Cédula nombrando una Junta de Ministros en jurisdicción propia que entienda en el embargo general de los bienes y haciendas de los franceses* y *Memorial de Blas González de Ribero a Felipe IV en nombre de los libreros de Castilla y León y de todos los hombres doctos y profesores de ciencias*, 1635, BNM, VE 210/134. Véase C. Péligry, «Les éditeurs lyonnais et le marché espagnol aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles», *art. cit*., p. 90. Tenemos noticia de su testamento, otorgado en Madrid en 1624: *Testamento de Pedro Mallard, mercader de libros, natural de la ciudad de Roán en el reyno de Françia* (Madrid, 12/07/1624, AHPM, Prot. 2862, ff. 525 r.-530 r.). Asimismo, sabemos que el 6 de mayo de 1631 el inquisidor fray Juan Ponce de León le obligó a firmar un documento por el que se comprometía a remitir al consejo algunos libros prohibidos que tenía a la venta sin expurgar, como un *Lexicon* de Calvino y los *Adagia* de Erasmo (AHN, *Inquisición*, leg. 4444/1).

[63] En la primera clase del *Index* de 1640, hemos encontrado 65 autores franceses, a los que han de añadirse los 36 títulos incluidos en la segunda clase, entre los que se encontraban los *Essais*, y los 150 panfletos y opúsculos anónimos recogidos en la tercera.

de Henares, Toledo, Valladolid y, sobre todo, Sevilla, que disfrutaba de una enorme actividad político-administrativa, fomentada por la Carrera de Indias[64]. A lo largo del siglo XVII, la villa y corte fue reemplazando paulatinamente en sus quehaceres a la malograda tipografía del resto de la Corona. La recesión económica que sufrían las manufacturas españolas, debida a la preponderancia comercial de otros reinos europeos, al elevado precio de los productos locales, que favorecía la importación de otras mercancías, y a la conflictiva política exterior de la Casa de Austria, también supuso la asfixia de la producción libraria castellana.

Todo ello favorecía la residencia en la corte de libreros foráneos como el citado Matthieu Prost, el flamenco Jean Hasrey[65] o el importador de libros y también editor Jérôme de Courbes, comerciante natural de París que tenía en la calle Mayor, frente al monasterio de san Felipe, una extraordinaria librería que causaba dentera y no menos resentimiento a sus colegas hispanos, quienes achacaban su prosperidad a las artes no siempre lícitas empleadas por el francés en sus préstamos y ventas de todo tipo de mercaderías: sedas, obras de arte, joyas y azafrán[66]. Sólo en atención a su importancia en la corte madrileña y a sus numerosos tratos con los libreros franceses, Courbes se nos presenta como uno de los principales candidatos para la difusión de Montaigne durante el primer tercio del siglo XVII. Tenía tratos frecuentes con los impresores de Amberes y con los mercaderes ruaneses y parisinos, a los que representaba, como Juan Queerbergio, Jean Osmont y Denis de Lanousse[67], y vendía su mercancía a otros libreros de la Península, así como a numerosos miembros de la corte: el marqués de Almenara; el doctor Bartolomé Navarro; Alberto Tadeo, criado de su Majestad; Mario Chirino de Loaísa, capellán del Rey; Juan Dovalle Carvajal, escribano; Fernando Vela, calificador del Santo Oficio; o Juan Dávila de Bruna, abogado, quienes han dejado, debido a sus cuantiosas deudas, distintas cartas de obligación y de pago entre la documentación notarial del período[68]. Por otra parte, hay que decir que sus relaciones con la Inquisición fueron algo turbulentas, aunque supo en todo momento mantener

[64] Véanse A. Rojo Vega, «Los grandes libreros españoles del siglo XVI y América», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 500, 1992, pp. 115-116; C. Griffin, *Los Cromberger: la historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y México*, Madrid, 1991.

[65] Hemos consultado, sin resultados en lo relativo a Montaigne, su inventario de bienes *post mortem*, fechado el 8 de septiembre de 1615 (AHPM, Prot. 4438, ff. 913 r.-958 r.). El valor de sus cuantiosos libros ascendía a 200.000 reales y era fruto, en su mayor parte, de sus tratos con los mercaderes de Lyon y de París (f. 957 v.). De hecho, el 10 de septiembre de 1615, mientras familiares y testigos escuchaban la fe del notario, llegaba a la librería del difunto una nueva partida de impresos procedente de Lyon, que sería valorada en la cantidad nada despreciable de 8.692 reales.

[66] C. Pérez Pastor, «Noticias y documentos relativos a la historia y literatura españolas», en *Memorias de la Real Academia Española*, Madrid, 1926, vol. XIII, pp. 338, 363-364, 366-367, 369-371, 374-377, 380, 382-384, 387, 391-395, 402 y 422-423.

[67] Madrid, 09/04/1616, AHPM, Prot. 2860, ff. 169 r.-170 v.: *Carta de poder de Juan Queerbergio el Mozo, mercader de libros, a favor de Jerónimo de Courbes*; Madrid, 25/03/1620, AHPM, Prot. 2861, ff. 312 r.-314 v.: *Carta de poder de Denys de Lanousse, mercader de libros, vecino de la ciudad de París, a favor de Jerónimo de Courbes*; Madrid, 06/04/1624, AHPM, Prot. 2862, ff. 506 r.-507 r.: *Carta de poder de Jerónimo de Courbes a favor de Juan Osmont, mercader de libros en Rouen, para que se le entregasen cuatro balas de libros*.

[68] AHPM, Prot. 2860, ff. 185 r.-v., 273 r.-v., 307 r.-308 r., 400 r.-v., 514 r.-v.; Prot. 2861, ff. 385 r.-386 r.; Prot. 2862, ff. 546 r.-547 r.

su empresa a flote. En 1618, tras una visita de los secretarios de la Inquisición, le condenaron a pagar 50 ducados de multa, a lo que Courbes alegó lo siguiente: «como son tantos los libros que vienen de fuera destos Reynos se van expurgando como van entrando, y no es possible hazerlo de vna vez, sin embargo de que continuamente tengo vn official que lo está expurgando». La reclamación de Courbes hubo de dibujar una sonrisa irónica con un dejo de amargura en el rostro del fiscal del Santo Oficio, como se desprende de su inmediata respuesta: «no sólo no se le perdonen los 50 ducados, antes se a y deue executar en el susodicho [...] la pena de los doçientos ducados y destierro del Reyno [...], porque, siendo como es el más inteligente en materia de libros de quantos ay en este lugar que trata en ellos, simuladamente, como se deue presumir, tenía los dichos libros por expurgar y vedados para venderlos [...], y no se puede excusar con ignorancia»[69]. Cuatro años después, nos encontramos a Courbes y a su criado lionés Claudio Gappaillon encausados por haber vendido una Biblia en romance procedente de Amsterdam[70]. Después de ese trámite, que se saldaría con la huida del criado a Zaragoza, la Inquisición pensó haber localizado una «buena mina» de libros herejes en la villa, como argumentaba el licenciado Sebastián de Huerta en sus *Diligencias que se han hecho en Madrid sobre las Biblias que se entendió andauan en la corte* de marzo de 1622[71]. Un año y medio después, ante esa sospecha y tras haber tenido noticia de que Courbes acababa de recibir otras nueve balas de libros de Lyon vía Bilbao, la Suprema envió a su librería como visitador a fray Pedro Venero. Su informe, al contrario de lo esperado por los inquisidores, no daba lugar a dudas, y eximía al librero flamenco de toda sospecha: «Todos los libros vinieron con dos testimonios del Comisario y notario del Santo Officio de viluao, y sellados con el sello del Santo Officio, y todos son libros católicos y corrientes»[72]. Pese a todo, el 14 de junio de 1625 declaró habérsele embargado todos sus bienes por orden de Felipe IV, como a los demás franceses que residían en la corte. Salió por depositario de sus libros el impresor Luis Sánchez[73]. No obstante, continuó con sus negocios en la corte madrileña hasta 1631. Un año antes vendería su librería a otro librero galo: Jean Berger, establecido en la villa desde 1624[74]. Hemos localizado un inventario de las pertenencias del mercader parisino. Se encuentra en el protocolo que acabamos de citar con motivo de la incautación de sus bienes. Consiste en una relación pormenorizada de los libros encuadernados, de los paquetes por meter en tapas, del mobiliario y de los enseres que se encontraban en esas fechas en su comercio y en un almacén aledaño, propiedad de don Fernando Verdugo. La escritura es un ejemplo preclaro del carácter evocador de

[69] Madrid, 22/09/1618, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/21.

[70] *Información y diligencias de la Inquisición contra Jerónimo de Courbes y su criado Claudio Gapaillon sobre ciertas Biblias* (AHN, *Inquisición*, leg. 4470/2).

[71] *Ib*.

[72] *Visitación de la librería de Jerónimo de Courbes por la Inquisición* (AHN, *Inquisición*, leg. 4470/29).

[73] Madrid, 14/06/1625, AHPM, Prot. 2862, f. 646 r. En cuanto a la incautación de bienes franceses ordenada por Felipe IV el 2 de abril de 1625 en respuesta a la interceptación de ducados españoles llevada a cabo por el duque de Guise, véase A. Girard, «La saisie des biens français en Espagne en 1625», en *Revue d'histoire économique et sociale*, Paris, vol. XIX, 1931, pp. 297-315.

[74] Madrid, 26/02/1630, AHPM, Prot. 3796, ff. 113 r.-114 r.; Madrid, 23/11/1631, AHPM, Prot. 5265, ff. 295 r.-296 v.

la documentación notarial del periodo. Su consulta nos ha permitido conocer la distribución de una de las librerías más notables del momento, así como la decoración de sus aposentos, formada por un tapiz y diferentes retratos. Sin embargo, no se detallan en ella los títulos de los libros, figurando únicamente el número de impresos de cada sección y su ubicación en las distintas estancias del negocio, circunstancia que nos ha impedido conocer cumplidamente su contenido[75]. Con el fin de salvar ese escollo, hemos consultado, entre los papeles de la sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional, un par de listas de las obras que se encontraban en la librería; pero el número de títulos reseñados en estos expedientes es demasiado reducido para dar cuenta cabal de la verdadera envergadura del negocio[76].

Asimismo, tenemos noticia de otros muchos libreros franceses residentes en Madrid durante ese período que también pudieron desempeñar algún papel en la distribución y venta de los impresos de Montaigne, si bien no hemos encontrado ninguna relación de sus pertenencias que nos permitiera contrastarlo: el impresor Pierres Cosin, casado con la española Catalina de Medina[77]; Jean Curlet, quien trabajó en la Imprenta Real hasta su fallecimiento en 1604[78]; Diego Faure, librero natural de París, del que se conserva su testamento[79]; Jean de Luc, impresor natural de Gascuña[80]; Pierre Mallard, mercader de libros ruanés del que hablábamos con anterioridad; el mencionado Florián de Anisson; el parisino Francisco Pérez de Bayona, casado también en la corte, donde trabajó como librero hasta 1615[81]; Pedro Caballero, cuyas balas de libros fueron visitadas a finales de siglo por el censor fray Antonio Dávila[82]; Pedro de la Torre, librero natural del obispado de Demonte, que hizo su testamento

[75] La distribución por materias de los 1065 ejemplares expuestos en la tienda era la siguiente: 26,6 % de libros de teología; 25,8 % de leyes; 24,6 % de impresos de varias facultades; 13,2 % de libros escritos en romance; y 9,5 % de textos de medicina, humanidad e historia.

[76] *Memoria de los libros que pertenecen a Gerónimo de Courbes*, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31; *Inventario de la librería de Gerónimo de Courbes*, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/21. El primer documento lleva la siguiente nota del inquisidor fray Francisco de Jesús: «De todos los libros sólo es menester uer el que ua señalado, y los demás pueden pasarse». El libro señalado era *Historiarum sui temporis libri tredecim* de Julio César Bulengeri, editado en Lyon en 1617.

[77] Madrid, 17/05/1605, AHPM, Prot. 1821, ff. 257r.-260 v. Sabemos que estableció compañía para imprimir en Madrid con Alonso Gómez en 1566. Dos años más tarde, este último se convertiría en Impresor del Rey, trabajando el primero en solitario hasta 1579. Entre las producciones de Cosin, destaca la segunda parte del *Monte Calvario* de Antonio de Guevara, obra impresa en Alcalá de Henares en 1573. Véase M. Agulló y Cobo, «Noticias de impresores y libreros madrileños de los siglos XVI y XVII», en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, nº 1, 1966, p. 180; *id*., «Más documentos sobre impresores y libreros madrileños de los siglos XVI y XVII», en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, nº 9, 1973, p. 156; *id.*, *La imprenta y el comercio de libros en Madrid (siglos XVI-XVIII*), *o. c.*, vol. I, pp. 68-69.

[78] Madrid, 05/06/1604, Libro de enterramientos, Santos Justo y Pastor. Véase C. Pérez Pastor, «Noticias y documentos relativos a la historia y literatura españolas», *art. cit*., p. 283.

[79] Madrid, 31/01/1645, AHPM, Prot. 7965, f. 10 r.-v.

[80] Madrid, 23/06/1609, AHPM, Prot. 1558, s. f.: *Escriptura de docte y carta de pago que otorgó Juan de Buque, ynpresor*.

[81] Madrid, 08/08/1576, Libro de Casamientos, Santos Justo y Pastor. Véase M. Agulló y Cobo, *La imprenta y el comercio de libros en Madrid (siglos XVI-XVIII)*, *op. cit*., vol. I, p. 234.

[82] *Informe de la visita que el maestro fray Antonio Dávila hizo a la librería de Pedro Caballero, francés, residente en Madrid* (AHN, *Inquisición*, leg. 4442/57).

en 1610[83]; François Lambert, activo en Madrid entre 1629 y 1657[84]; Jean Baptiste Baudrand, mercader relacionado con el clan de los Prost y otros libreros lioneses[85]; Robert Laurent, librero relacionado familiarmente con el mercante ruanés Charles Osmond[86]; Guillaume Bichon, asociado con Jérôme de Courbes, etc., por no citar los numerosos oficiales de imprenta de origen galo que trabajaron en los talleres madrileños de éstos y otros editores durante los siglos XVI y XVII.

Según los propios inquisidores, el más inclinado de todos ellos a la introducción de libros hereges en la villa era el amigo de Quevedo Pierre Mallard, quien recibía de Burdeos y de Frankfurt regularmente numerosas balas con libros sin expurgar. Compatriotas suyos como Jérôme de Courbes incluso llegaron a tacharle de nigromante, «inclinado a judiciaria y al arte de alzar figura», celosos sin duda de la prosperidad de su negocio[87]. Los pedidos de Mallard estaban destinados a miembros de los Consejos Reales y a altos cargos de la corte, lo que hacía que los visitadores hicieran la vista gorda con algunos paquetes de libros. En lugares como Irún y San Sebastián, el registro de este tipo de remisiones, al parecer, era casi simbólico[88]. De hecho, para ese círculo restringido, impresos franceses sospechosos y después prohibidos como el de Montaigne podían hacerse llegar a la corte católica sin grandes dificultades[89]. Asimismo, no ha de olvidarse que algunos nobles eruditos del momento como Lorenzo Ramírez de Prado, a pesar de lo prescrito por Pablo IV y Clemente VIII, tenían permisos especiales de Roma para leer y poseer libros prohibidos, aunque en 1627 el Inquisidor General Antonio Zapata exigió la confiscación de dichas licencias, persuadiendo a Felipe IV de que negociase con el Papado la clausura de una práctica que ponía en entredicho su propia legislación[90].

No obstante, los ejemplares que remitían los mercaderes galos y flamencos a la Península no se distribuían exclusivamente en las tiendas de sus compatriotas. A mediados del XVII[91], cualquiera de los aproximadamente cuarenta y cinco libreros residentes en la corte podía poner a disposición de su clientela algunos estantes con impresos

[83] Véase C. Pérez Pastor, «Noticias y documentos relativos a la historia y literatura españolas», *art. cit*., pp. 333-334.

[84] Madrid, 05/07/1634, AHPM, Prot. 5635, ff. 2170 r.-2195 v.; Madrid, 02/05/1640, Prot. 6556, ff. 559 v.-563 v.

[85] Madrid, 30/09/1665, AHPM, Prot. 9435, ff. 949 r.-950 v.; Madrid, 04/06/1667, AHPM, Prot. 8658, ff. 93 r.-95 r.

[86] Madrid, 08/09/1639, AHPM, Prot. 5273, ff. 208 v.-211 v.

[87] Madrid, 06/05/1631, AHN, *Inquisición*, leg. 4444/1.

[88] En 1631, un religioso del convento de la Victoria de Madrid criticaba que en puertos como San Sebastián los registros sólo se hicieran «por ceremonia» (AHN, *Inquisición*, leg. 4320/3).

[89] Véase M. Defourneaux, *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIII^e siècle*, Paris, 1963, p. 52. Trad. cast.: *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1973, pp. 70-71.

[90] *Ibid*., pp. 19-20. Trad. cast.: p. 29. Las cartas dirigidas a la Curia romana fueron publicadas por A. Sierra Corella, *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*, Madrid, 1947, pp. 115-118.

[91] Existen datos al respecto en las listas de libreros de Madrid que se encuentran entre los legajos de la sección de Inquisición del AHN (leg. 4470/30 y 31). En 1616, existían 37 librerías asentadas en la Villa. Años después, el número crecía notablemente: 46 en 1647, 48 en 1650, 43 en 1651, 45 en 1655 y 44 en 1657. Véase *Memoria de los libreros que hay en esta villa de Madrid a 29 de noviembre de 1650* (BNM, Mss. 718/95).

en francés. El inventario *post mortem* de Simón de Badillo, por poner un ejemplo, uno de los comerciantes del mercado del libro más representativos del primer cuarto de siglo madrileño, confirma algunos años antes esa oferta. Si bien el francés no era la lengua foránea preponderante en Castilla —la italiana, por ejemplo, era mucho más solicitada en aquel entonces[92]—, el documento que hemos consultado da fe de un apartado de libros escritos en ese idioma, entre los que se encontraban principalmente textos clásicos, como la *Historia* de Herodoto, la de Tucídides o las *Vidas* de Plutarco[93]. Parece lógico pensar que la oferta de esa mercancía no tenía como destinatario sólo al público de habla hispana, en cuyas bibliotecas efectivamente hemos encontrado en ocasiones tales ediciones, pese al reducido número de libros escritos en francés existentes en las colecciones castellanas, sino a la creciente comunidad francesa que residía en la corte española y que constituía, a finales del siglo XVII, el 85 % de los extranjeros emigrados a Madrid[94].

A la hora de localizar a los posibles distribuidores en la corte de libros prohibidos como el de Montaigne, no ha de perderse de vista la función que solían cumplir al respecto los vendedores ambulantes, quienes compraban y vendían sin aprensión alguna impresos robados, prohibidos y mandados expurgar en cualquier rincón de la villa. Da fe de ello el memorial enviado al Consejo por la Hermandad de Mercaderes de Libros de Madrid, creada bajo la advocación de san Jerónimo, firmado por el librero de la calle Atocha Domingo de Palacios, el de la calle Mayor Juan Merino y Domingo de Abarca, cuya tienda se encontraba en la plaza de Santa Cruz, el 14 de mayo de 1655:

> La Hermandad de los mercaderes de libros de esta corte, i los maiordomos en su nombre, diçen que se les agregan otros hombres de diferentes i bajos oficios, comprando i bendiendo libros por esquinas y plaçuelas de Madrid, sin saberlo que es bedado o mandado expurgar, ni dan Memoria de lo que compran i tienen en su poder a los comissarios que V. A. nos tiene señalado, de que se siguen muchos y grabes inconbenientes. El primero, que la dibersidad de personas que benían a bender libros a las librerías ia no lo azen como solían, de que se sigue que los libros proibidos no se entregan a los visitadores, como era costumbre en el que es librero, i que estos hombres, sin notiçias ni escrúpulos, benden y compran no mirando más que su interés. Lo segundo porque el que gusta de un libro bedado se ba a esta jente que se le benda u se le busque, de que ai experiençia, i los inconbenientes que de esto se siguen son tantos i tan grandes que se oponen al remedio que V. A. manda por las reglas de su catálogo expurgatorio. Lo tercero porque, a las personas que tienen librerías, los criados les quitan muchos libros, aciendo faltos los juegos que estaban cabales, i los lleban a bender a dichos hombres, lo que en las librerías no se les admite. Lo quarto porque semejantes personas tienen los libros arrogados por el suelo sin dezençia, así de Sagrada Escritura y Santos Padres, como demás grabes autores. Por lo qual suplicamos a V. A. se sirba mandar que se les impida este modo de comerçio por estas raçones, pues tienen otros ofiçios con que poder vivir, y disponga que el que vbiere de poner librería sea en tienda abierta, donde

[92] A modo de ejemplo, puede verse el inventario de libros italianos del expediente inquisitorial de Martín de Córdoba (Madrid, 07/07/1618, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/18).

[93] Madrid, 05/01/1622, AHPM, Prot. 4943, f. 137 r.

[94] Véase J. Bravo Lozano, «La emigración a Madrid», en S. Madrazo y V. Pinto (eds.), *Madrid en la época moderna: Espacio, sociedad y cultura*, Madrid, 1991, pp. 143-147; *id.* «Emigración y Protocolos Notariales. Madrid a finales del s. XVII», en *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*, Santiago de Compostela, 1982, vol. I, p. 203.

> estén sugetos a los órdenes y mandatos de V. A., y que sea librero que lo aia deprendido y exerçitado, que en ello recibiremos misericordia con justicia[95].

No menos importancia tienen aquellos libreros itinerantes que se establecían en la corte española durante algún tiempo con el fin de difundir entre el público hispano las principales novedades del circuito europeo, a sabiendas de que su mercancía, inusitada para el lector madrileño, atraía doblemente su atención. La curiosidad que despertaba tal novedad no sólo era motivo de preocupación para la Suprema, sino al parecer fuente de algún que otro abuso en el importe, como puede leerse en el visceral informe redactado por el inquisidor fray Juan Ponce de León, quien denunciaba, tras la llegada a Madrid cuatro meses atrás de cierto mercader holandés, la actividad de aquellos vendedores que «andan trayendo libros de partes infectas, y que la curiosidad de ser nueuos y de paýses pocos seguros en la fe obliga a muchos a tenerlos por excesiuos precios»[96]. Indudablemente, el librero de Amsterdam fue «persuadido» de la necesidad de presentar una memoria de sus impresos al Santo Oficio, condición *sine qua non* para que más tarde se le visitaran y quedasen dichos libros «capaçes de poderse vender»[97].

Con todo, si lo que tratamos de ponderar es qué sector del gremio de libreros pudo haber puesto a la venta un libro tan «vano» y «escandaloso» como los *Essais* de Montaigne, en atención a los memoriales de la Suprema, no puede descartarse ninguna posibilidad. Pese a las recriminaciones de algunos libreros, no eran sólo los mercaderes ambulantes o foráneos quienes prosperaban con el despacho al por menor de textos censurados. Sólo en 1652, los comisarios de la Inquisición encontraron en sus visitas a las librerías madrileñas 4000 libros prohibidos[98]. Sin duda alguna, la cifra habla por sí sola. Once años después, muchos de esos impresos seguían circulando sin mayores aprietos, pues no eran pocas las bibliotecas de particulares que, según el inquisidor Juan Bautista Dávila, seguían vendiéndose sin aprobación[99]. Al contrario de lo que suele pensarse cuando se evoca la muy traída y llevada «leyenda negra» inquisitorial, el tráfico y canje de ediciones vetadas era una práctica común en la villa y corte a mediados del siglo XVII, y el empuje de los censores por lograr que los libreros cumplieran con sus obligaciones ordinarias era tremendamente infecundo.

La lectura del siguiente informe de Juan Bautista Dávila pone de manifiesto claramente cómo la relación de poder que unía y separaba a comerciantes y a visitadores no era precisamente unidireccional:

> Véndese en mucho número libros prohibidos y expurgables, sin expurgación. La prueba desto es gran número de libros de autores prohibidos, antiguos y nueuos, que se hallan en las librerías particulares, de muchos de los cuales tengo echo examen y catálogo. Pruébase también porque, de muchos años a esta parte, no se hallará que los libreros ayan lleuado los libros expurgados en número de cinquenta a quien tiene la autoridad de firmarlos para que

[95] Madrid, 14/05/1655, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/15.
[96] Madrid, 18/06/1650, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31.
[97] *Ib*.
[98] Madrid, 13/04/1652, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31.
[99] Madrid, 05/04/1663, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31.

> los firme, siendo ansí que han vendido imprisiones enteras de libros expurgables. Pruébase también porque en estas memorias que se han presentado este año de 1651 ante mí, pasarán de tres o quatro mil libros los que he notado en ellas prohibidos o por expurgar, y pidiendo que se me traigan, o para recoger los prohibidos, o para firmar los expurgados, no se ha hecho. Pruébase también de la confusión misma de algunos libreros, pues tengo conuencido alguno de que ha vendido entre otros el *Alcorán* en lengua bulgar y se queda indemne. La raíz destos daños es: primero, la demasiada sincera y sana fe, por no decir descuydo culpable, con que los que han firmado las Memorias estos años pasados, o no han reparado, o no han tenido poder para apremiar a la expurgación. [...] Segundo, puede ser raíz deste daño la falta de poder para apremiar en los visitadores, porque si, viendo con los ojos que delinquen y no tienen autoridad para refrenarlos con la execución de las penas impuestas en el *Índice expurgatorio*, en vez de temerles y obedecerles, se ríen y burlan dellos por los libreros, con desautoridad tal que no se lo pueden pasar ministros del Consejo, sino aún religiosos honrados[100].

Como es sabido, cada librero debía presentar al Consejo una memoria anual de sus fondos, conservando una copia en su establecimiento. Asimismo, estaba obligado a tener un ejemplar del *Index* y algún oficial que supiera manejarlo con soltura[101], lo que no era muy frecuente, dado que muchos mercaderes casi no sabían leer. Ambos inventarios podían ser requeridos en cualquier momento durante alguna de las frecuentes y esperadas visitas que los comisarios del Santo Oficio hacían a las librerías madrileñas con el fin de comprobar hasta qué punto la citada memoria se amoldaba a la realidad. El objeto de tal medida era poner freno a la circulación inmoderada de *auctoris damnati*, antiguos y modernos, que venía produciéndose recurrentemente en los territorios de Castilla cuando estos mercaderes ponían a la venta librerías de difuntos sin expurgar:

> Porque la misma experiencia a enseñado que, por descuydo, ignorancia o poca noticia de los libros prohibidos o expurgados, a avido i ay muchos de los tales en librerías antiguas, i que an passado de mano en mano, i por muchos dueños, ordenamos y mandamos a todos los libreros o qualesquier otro que hizieren listas i memoriales de las tales librerías, para apreciarlas o venderlas, o de otra manera enagenarlas o disponer dellas, sean obligados a presentar i refrendar las tales listas i memorias de librerías i libros a la persona o personas que, para conocerlas i registrarlas, estuviere diputada por el Santo Oficio[102].

En la «ceremonia» de la visitación, tras cerrar la tienda, los volúmenes eran cotejados uno a uno, y, si la picaresca del mercader no estaba lo suficientemente aguzada, tan pronto como se le encontrase un ejemplar prohibido o sin expurgar, podía ser objeto de requerimiento judicial y de la consabida multa, establecida en conformidad

[100] *Desórdenes que pasan sin corrección en las librerías desta Corte*, Madrid, 05/08/1651, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31.

[101] «Mandato a los libreros, corredores i tratantes en libros», en *Novus index librorum prohibitorum et expurgandorum, editus auctoritate D. Antonii Zapata*, Sevilla, 1632, f. 10 v.: «No teniendo persona en el despacho de sus tiendas o trato que lo entienda, se abstengan deste oficio o trato: con apercebimiento que les hazemos que el no tener el Índice, ni el no conocer los libros, no les escusará de las penas en que incurrieren, contraviniendo a lo mandado por nuestro Índice».

[102] *Ib*., f. 10 v.

con las reglas del catálogo expurgatorio[103]. Sorprendentemente, los libros «dañinos» o «sospechosos» quedaban en manos del mercader, quien lógicamente les daba pronta salida.

A su vez, era bastante habitual que los libreros se demorasen en la declaración de sus fondos. Las excusas, de todo punto inverosímiles, pueblan la documentación inquisitorial del período. El mercader Feliciano de Abarca insistía en que se le levantase la sanción por no haber presentado la memoria de sus libros, argumentando que había estado enfermo durante más de cuatro meses, como podían atestiguar los colegas que le conocían[104]. Francisco de Alcober, encuadernador de Jean Hasrey, comentó que no había entregado la relación de sus libros porque «él no a quatro meses que a puesto tienda y que la mitad de los libros que tiene no son suyos y que, teniendo hecho el inventario dellos, le subçedió vna desgraçia, disparando vna escopeta, que le lleuó el dedo pulgar de la mano izquierda, de que a estado muy malo»[105]. Nada explica por qué el susodicho índice no pudo hacerse llegar durante meses desde la calle Santiago hasta la sede del Consejo. Otros, como los impresores Mateo de la Bastida o Gabriel de León, quienes tampoco se caracterizaban por presentar a tiempo sus memorias[106], tras haber vendido en Madrid algunos libros venecianos censurados, no tuvieron el menor reparo en justificar su acción inculpando a un tercero, iniciando una cadena de delaciones entre irrisoria e impúdica de la que conservamos el siguiente testimonio: «respondieron, como consta de sus dichos que presentamos, que [los libros] los hauían hauido de Jacome Bertano, con otros libros inclusos en la memoria que presentó, y, examinando Jacome Bertano, respondió, como consta por su dicho que presentamos, que se los hauía entregado Manuel López, y, examinando Manuel López, como consta por su dicho que presentamos, respondió que se le hauían visitado por vn Padre Visitador de la Vitoria ante don Christóual Sánchez de Ocampo»[107]. Este tipo de soplos e imputaciones rozan casi lo rocambolesco en el caso de la librería de don Tomás de Valdés, tasada por Florian de Anisson en 1685, en la que se encontraron bastantes libros prohibidos y sin expurgar. La calumnia pasó de mano en mano, salpicando a un primo «curioso y noticioso de libros», a un criado suyo, natural de Armendáriz, e incluso al embajador alemán. En este caso, los inquisidores descubrieron finalmente la procedencia de los impresos, de confesión luterana y calvinista: al parecer, el criado de Armendáriz resultó ser también un mercader de libros acostumbrado a llevar su

[103] *Cf. Instrución que se a de guardar en el visitar las librerías* (AHN, *Inquisición*, 4470/6). Según el *Index* de 1632, la sanción por no presentar el memorial o no renovarlo anualmente ascendía a 30 ducados. En los índices de 1640 y 1667, la multa se incrementó en 20 ducados. En caso de demostrarse la venta de algún libro prohibido, la pena conllevaba la suspensión del oficio por dos años, el destierro de la Corte y el pago de 200 ducados.

[104] *Petición de Feliciano de Abarca, mercader de libros, para que se le levantase la multa por no haber entregado memoria de los libros* (AHN, *Inquisición*, leg. 4470/30).

[105] *Causa contra Francisco de Alconer, librero que biue en la calle de sant Tiago, junto a Martín de Beua, librero, por no tener memorial de sus libros* (Madrid, 17/01/1603, AHN, *Inquisición*, leg. 4470, 29).

[106] *Gabriel de León y Matheo de la Bastida, su yerno, mercaderes de libros, piden se les deuueluan las prendas que se les sacaron por no haber llevado a tiempo las memorias de sus libros* (Madrid, 30/04/1657, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31).

[107] *Denuncia a Mateo de la Bastida y Gabriel de León por vender libros prohibidos* (Madrid, 07/04/1663, AHN, *Inquisición*, leg. 4444/60).

mercancía de Bayona a Pamplona sin registrarla en puerto alguno, camuflada y sin la menor noticia del Santo Oficio[108], al contrario de lo preceptuado:

> Porque se a entendido que entran clandestinamente algunos libros de mala doctrina en forma de pliegos de cartas, por medio de los libreros, haziéndolos traer personas que los piden i otros que remiten sus correspondientes, contraviniendo a los órdenes i reglas de los catálogos prohibitorios i expurgatorios, mandamos que, pena de excomunión mayor *latæ sententiæ* i de cincuenta ducados para gastos extraordinarios de el Santo Oficio, no abran dichos pliegos, paquetes ni cajas que vinieren fuera del Reyno, sin que primero sean reconocidos por los ministros para ello nombrados, i que antes de abrir las balas, entreguen la memoria original de la fatoría i correspondencia de todos los libros que vinieren de fuera del Reyno, aunque se ayan visitado en los puertos, guardando en todo las demás reglas i mandatos de nuestros índices y catálogos[109].

En otras ocasiones, los comerciantes, tan pronto como eran descubiertos, trataban de reubicar sus productos en otros mercados afines. Al menos ese fue el caso del librero Samuel Arcerio, quien tras la visita inquisitorial de su comercio en 1651, partió a Cádiz con el objeto de reacomodar en las Indias una importante partida de libros llegados de Holanda: «He entendido —informaba una vez más el padre Juan Bautista Dávila— que, con el miedo de la exacción con que por acá se procede, va a meterlos ocultamente, o a despacharlos a Indias. [...] También he considerado el peligro que ay en Indias de que entren libros de hereges y prohibidos, con la mucha cantidad dellos que, según estoy informado, lleban los navíos olandeses que van al abrigo de nuestras armadas, conforme a las condiciones de las nuebas paces»[110].

No obstante, no era extraño que los libreros que habían sido sorprendidos en posesión de textos proscritos, caso de seguir teniendo intereses que defender en la corte, los entregasen voluntariamente a los visitadores. Tenemos constancia de una de esas cesiones, efectuada por el mercader Gaspar Berbeque en 1648. En una bala de impresos llegada de Amberes, los inquisidores hallaron algunas obras vedadas y otras sospechosas que fueron remitidas al Consejo sin la menor oposición por parte del comerciante. El documento cuenta con dos notas bastante significativas de lo que solía acontecer en estos casos. En el margen superior, puede leerse lo siguiente: «En Madrid, 5 de nouiembre, 1648. Los libros prohiuidos se pongan en la librería del Consejo y en la memoria dellos. Los nuevos los vea fray Juan Ponze de León». La otra nota no deja lugar a dudas sobre la opinión de este último acerca de uno de los títulos desconocidos, *Methodicæ institutiones philosophiæ rationalis, naturalis, moralis* de Nicolaus Abrahamus, editado en París en 1586: «Corra por ahora. Entréguese a su dueño»[111].

Dicha colaboración no era muy acostumbrada, como se deduce de las listas de libreros que no hacían llegar al Consejo el inventario de sus libros, aunque aquellos que

[108] *Tasación de la biblioteca de don Tomás de Valdés* (Madrid, 01/11/1685, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31).

[109] «Mandato a los que entran libros en estos reynos», en *Novus index librorum prohibitorum et expurgandorum*, Sevilla, 1632, f. 11 r.

[110] *Visita de la librería de Samuel Arcerio* (AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31).

[111] *Informe inquisitorial sobre los libros traídos por el mercader Gaspar Berbeque a la Corte* (Madrid, 17/06/1649, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/31).

elegían una estrategia distinta —a decir verdad, los menos— recibieran en ocasiones los parabienes de los visitadores, caso del mercader Juan Merino a mediados de siglo, en cuyo expediente figura la siguiente anotación: «Presentó su memoria en tiempo y con todas las circunstancias debidas, y assí se le aprueba»[112].

Sin duda, pese a lo desusado de tal mención, la escritura que más nos ha desconcertado entre los legajos consultados ha sido el informe del padre fray Juan de Miranda, a quien se le había encargado registrar en 1620 las librerías de Jérôme de Courbes, de Pierre Mallard, de Martín de Córdoba y de otros mercaderes inmigrados. Al parecer, el poder de estos libreros era tal que el responsable de la visitación se negó a realizarla, alegando abiertamente miedo y falta de potestad para cumplir su cometido: «Yo, siendo solo y con no llena autoridad, no me atreuo a entrar en los sótanos de los extrangeros, y, quando me atreuiese, sería la visita de poco prouecho, porque tienen repartidos los libros por diferentes sótanos y aposentos de sus casas»[113].

A decir verdad, la imagen del «inquisidor atemorizado» no forma parte de nuestro imaginario colectivo, y pone de relieve, no sólo que algunos comerciantes hacían caso omiso de las directrices de los inquisidores en lo referente a la presentación de sus memoriales y a la expurgación de sus fondos, sino que se valían de cuantos medios estuviesen en su poder, incluida la intimidación, para poner en circulación los libros prohibidos que les enviaban desde fuera del Reino o que les solicitaban los lectores hispanos.

Si bien no hemos logrado por ahora localizar a Montaigne en los inventarios de los mercaderes de libros asentados en Madrid durante los siglos XVI y XVII, después de lo que acabamos de ver no creemos que la censura inquisitorial fuese el principal impedimento para su difusión mayoritaria en el primer cuarto del seiscientos, aunque tampoco debe minusvalorarse su influencia. De hecho, relaciones de libros bastante extensas como la de Jean Hasrey, la de Miguel Martínez o la de Matthieu Prost, previas a la incorporación del autor francés al *Index*, tampoco le incluían, al contrario de lo que sucedía lógicamente en los catálogos de librerías parisinas del momento como la del mercader de palacio Abel Langelier, editor de Blaise de Vigenère, de Guillaume Du Vair y de Mademoiselle de Gournay, o en el registro de bienes del impresor Toussaint Quinet, quien a su muerte en 1652 contaba en su establecimiento con noventa y dos ediciones de los *Essais*[114].

A nuestro juicio, la circunstancia de que la mayor parte de la corte española no conociese la lengua francesa en aquel momento es un factor mucho más decisivo de cara a entender el corto influjo de la literatura gala en Castilla. El primer tratado de francés para españoles editado en Castilla fue la gramática de Baltasar de Sotomayor, publicada en 1565 en Alcalá de Henares. El segundo sólo se publicaría sesenta años después en Douai, no siendo reeditado hasta 1635 en Madrid por la Imprenta Real[115]. Se trataba de la *Grammática francesa* de Diego de Cisneros, más conocido como

[112] *Cf. Libreros que han presentado las memorias de sus libros este año de 1657* (AHN, *Inquisición*, leg. 4470/6). El caso de Juan Merino y el de otros mercaderes, como José de Ribero Rodríguez, pueden consultarse en AHN, *Inquisición*, leg. 4770/31.

[113] Madrid, 03/10/1620, AHN, *Inquisición*, leg. 4470/29.

[114] Paris, 14/05/1652, ANF, *Minutier central*, LXV, 27. Citado por H. J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, *o. c.*, vol. I, pp. 347 y 352-353.

[115] Véase G. Suárez Gómez, *La enseñanza del francés en España*, Madrid, 1956.

Diego de la Encarnación hasta colgar el hábito carmelita, quien había comenzado a traducir a Montaigne meses antes de la citada reimpresión.

Asimismo, ha de señalarse que los impresos galos que hemos podido localizar en las bibliotecas particulares madrileñas no llegaban en ningún caso al 1 %, salvo en grandes bibliotecas nobiliarias o cortesanas en las que el porcentaje podía elevarse, en algunos casos, hasta el 3 %, y en las que hemos encontrado, efectivamente, algún ejemplar de los *Essais*. Como comentaremos en otro lugar, estas colecciones tenían un marcado acento internacional, debido a que sus poseedores viajaban con cierta frecuencia a Italia, a Francia, a Flandes o a Inglaterra, aunque ello no echa por tierra la hipótesis de que ciertos volúmenes de Montaigne debieron de venderse en las librerías castellanas, como sostendremos al hablar de algunos ejemplares concretos.

En todo caso, los inventarios que hemos visto hasta la fecha dejan entrever que la recepción fue muy minoritaria, aunque Miguel Montano o Montín o el señor de Montaña, como se llamaba a nuestro autor en aquel entonces, fuese sobradamente conocido en determinadas esferas académicas, intelectuales e inquisitoriales vinculadas a la corte, pese a la animadversión creciente y generalizada que ésta abrigaba, por razones ideológico-políticas, contra los autores transpirenaicos. De ahí que sea imprescindible, desde nuestro punto de vista, unir la citada difusión al auge del mercado librario y editorial cortesano, así como a los espacios discursivos habilitados por el mismo, capaces de configurar determinadas mentalidades y de agruparlas ideológicamente en contacto con los principales centros culturales europeos, debido entre otras razones a las reiteradas visitas de nobles, de embajadores, de mercaderes y de otros viajeros foráneos.

En relación con ese trasiego internacional, en las librerías madrileñas más copiosas, además de encuadernar nuevas ediciones y de practicar el comercio de productos de papelería (papel, tinta, polvos, cañones, obleas, etc.), se ponían a la venta impresos viejos y usados, adquiridos por los mercaderes en las almonedas públicas o en las subastas de bibliotecas particulares que procedían ocasionalmente del extranjero. Dicho uso conllevaba, en la práctica, la redistribución y la irradiación de determinadas obras en contextos heterogéneos, no delineados ni presumidos en un primer momento por sus productores. De hecho, algunos de los ejemplares de Montaigne que se quedaron finalmente en Castilla durante esas fechas tuvieron previamente un propietario francés o italiano, como se desprende de las distintas anotaciones manuscritas que hemos encontrado en los mismos.

Tampoco ha de perderse de vista que los libreros más pudientes de la corte española procuraban estar al corriente de las novedades que pudieran interesar a su variopinta clientela, para lo cual llevaban a cabo todo tipo de transacciones y de intercambios con sus homólogos europeos. Además, podían asumir con ciertas garantías los encargos de su creciente público, pues fueron conscientes en todo momento, tras el declive del mercado librario de Medina del Campo a comienzos de siglo, del protagonismo comercial asumido por la nueva sede político-administrativa de la Monarquía, así como de la necesidad de establecer lazos comerciales sólidos con los principales centros editoriales del continente[116]. Por otra parte, la disposición táctica de sus tiendas, pues-

[116] J. Moll, «El impresor y el librero en el Siglo de Oro», en F. Asín (ed.), *Mundo del libro antiguo*, Madrid, 1996, pp. 27-41; *id*., «Escritores y editores en el Madrid de los Austrias», en *Edad de Oro*, vol. XVII, 1998, pp. 97-106.

tos y cajones constituyó un fiel reflejo de las arterias de poder del recién inaugurado hábitat nobiliario, ubicándose en las principales plazas y vías de acceso al Alcázar madrileño, aglutinándose en torno a centros educativos de prestigio, como el Colegio Imperial[117], y ocupando el llamado patio de la Reina del Palacio de los Austrias, paso obligado de los miembros de los Reales Consejos, donde se encontraban los cajones de Francisco Pérez, Domingo González, Juan de Villarroel, Manuel Rodríguez y Pedro Pablo Bugía a comienzos del siglo XVII. Aunque también existían algunas librerías en zonas menos céntricas, las que se ubicaban en la circunscripción de la parroquia de san Justo, constituían desde hacía décadas el centro editorial de la villa[118]: en la calle de la Encomienda, se encontró en su día la célebre imprenta de Luis Sánchez; en la plaza del conde Miranda, la casa de los condes de Castellar, donde los Junta instalaron la Imprenta Real; en la manzana de la actual catedral, junto al Estudio de la Compañía de Jesús, entre la calle Toledo, la Cava de san Miguel y Puerta Cerrada, numerosas tiendas situadas en covachuelas como las de Francisco de Robles, representante del lionés Guillaume Rouillé, Antonio Ribero, Diego Sánchez, Gonzalo Fernández, Antonio García, Francisca de los Reyes, Diego de Casas, Antonio de la Plaza, Mateo Velázquez, Antonio Rodríguez y Jerónimo de Almunia, según hemos podido comprobar en el mandato de los alcaldes de la casa y corte de su Majestad a los libreros de Madrid, notificándoles que no comprasen libros de retórica o de gramática a los estudiantes, redactada en 1615 por el escribano Juan de Escobar[119]. Por este y otros documentos, sabemos que en aquel momento también tenían una importancia notable las librerías de los alrededores de la Puerta del Sol y de la calle Mayor, entre las que destacaban los comercios de Miguel Serrano, de Juan Pérez, de Miguel Martínez, de Pedro Martín, de Jérôme de Courbes, de Juana Ramis, de Matías Martínez, de Jusepe Vidarte o de Miguel de Siles[120].

Ahora bien, esta enumeración, pese a su carácter profuso, no ha de hacernos olvidar que el proceso de alfabetización de la sociedad madrileña sufrió un estancamiento notable durante el siglo XVII, lo que dificultaba el acceso de determinados sectores de la población de la villa a la documentación impresa que ofertaban los mercaderes citados. Apegados por costumbre y por necesidad a la transmisión oral del saber, domésticos, labradores, jornaleros, peones, pobres y otros grupos no integrados en la

[117] Véanse J. Simón Díaz, *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, Madrid, 1952, 2 vols.; B. Bartolomé Martínez, «Educación y humanidades clásicas en el Colegio Imperial de Madrid durante el siglo XVII», en *Bulletin hispanique*, vol. 97, nº 1, 1995, pp. 109-155.

[118] Véanse E. Amat Calderón, «Los libreros de Madrid en el siglo XVII», en *Boletín de la Universidad de Madrid*, 1931, vol. III, pp. 190-198 y 351-366; J. De Entrambasaguas, «Documentos para la historia de la imprenta y librería madrileñas», en *Revista de Bibliografía Nacional*, vol. I, 1940, pp. 15-36; J. Simón Díaz, «Noticias varias sobre libreros, bibliotecas y escritores de Madrid en el siglo XVII», en *Bibliografía hispánica*, nº 10, 1945, pp. 534-547; Marqués Del Saltillo, «Bibliotecas, libreros e impresores madrileños del siglo XVII», en *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, vol. LIX, 1948, pp. 255-285; M. Agulló y Cobo, «Noticias de impresores y libreros madrileños de los siglos XVI y XVII», en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, nº 1, 1966, pp. 169-208; nº 2, 1967, pp. 175-213; nº 3, 1968, pp. 81-116; *id*., «Más documentos sobre impresores y libreros madrileños de los siglos XVI y XVII», en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, nº 8, 1972, pp. 159-192; nº 9, 1973, pp. 127-172; nº 10, 1974, pp. 155-169.

[119] AHN, *Consejos*, lib. 1202, ff. 341 r.-345 r.

[120] Véase F. Vindel, *Libros y libreros de la Puerta del Sol (1587-1825)*, Madrid, 1940.

cultura dominante por razones lingüísticas o étnicas no hacían el menor uso directo de la lectura y de la escritura, lo que no quiere decir que el mundo de la razón gráfica les resultara totalmente ajeno, dado que muchos de esos textos podían haberlos escuchado leer[121], a lo que se añade el hecho de que la puesta en escena simbólica del piélago urbano —poblado de avisos políticos y religiosos, carteles infamantes, manifiestos, pasquines y otras manifestaciones gráficas— no podía dejarles indiferentes[122]. No obstante, ha de subrayarse el desinterés creciente de la iglesia y de las clases acomodadas por la educación elemental desde mediados del siglo XVII. El proselitismo del quinientos, que veía en la alfabetización un instrumento de control y de evangelización, mudó paulatinamente en abierto recelo y apatía[123]. El empeño humanista por introducir el uso de la escritura, no sólo en las formas de sociabilidad indígenas del Nuevo Mundo[124], sino incluso en el reacio *habitus* nobiliario[125], cedió el paso a la abulia de instituciones públicas y privadas a la hora de patrocinar el aprendizaje escolar, lo que se tradujo de inmediato en la astenia generalizada de medios universitarios antaño adelantados como el salmantino. Ha de señalarse que en 1650 el 54,7 % de la población madrileña no sabía firmar, cifra que se elevaba hasta el 62,3 % en el período comprendido entre 1651 y 1700[126]. Asimismo, hemos de considerar que prácticamente la mayoría de los nobles, de los clérigos y de los letrados estaban plenamente alfabetizados, frente al desconocimiento de la escritura generalizado por

[121] R. Chartier, «Del libro a la lectura. Lectores 'populares' en el Renacimiento», en *Bulletin hispanique*, vol. 99, nº 1, 1997, pp. 309-324.

[122] A. Castillo, «'Amanecieron en todas las partes públicas...'. Un viaje al país de las denuncias», en A. Castillo (ed.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona, 1999, pp. 143-191.

[123] Al respecto, resulta bastante elocuente el descenso de la financiación pública y privada de la institución escolar documentado por R. L. Kagan, *Studens and Society in Early Modern Spain*, Baltimore, 1974, cap. I. Trad. cast.: *Universidad y sociedad en la España moderna*, Madrid, 1983, cap. I. Entre los discursos que fomentaron en el patriciado urbano esa aversión a gastar fondos públicos en una educación popular que se consideraba «excesiva» para el buen estado de la República, destacan la *Idea de vn Príncipe político christiano* de Diego de Saavedra Fajardo (Mónaco, 1640, empresa 66) y la *Conservación de Monarquías* de Pedro Fernández de Navarrete (Madrid, 1626, discursos XLVI-XLVII).

[124] *Cf.* S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, 1988. Trad. cast.: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y colonización en el México colonial (siglos XVI-XVIII)*, México, 1991.

[125] F. Bouza Álvarez, *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, 1998, pp. 199-206.

[126] C. Larquié, «L'Alphabétisation à Madrid en 1650», en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. XXVIII, 1981, pp. 132-157. Trad. cast.: «La alfabetización de los madrileños en 1650», en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, vol. XVII, 1980, pp. 232-252; *id*., «L'Alphabétisation des madrilènes dans la deuxième moitié du XVII^e^ siècle. Stagnation ou évolution?», en *De l'alphabétisation aux circuits du livre en Espagne (XVI^e^-XIX^e^ siècles)*, Paris, 1987, pp. 73-93. El caso del territorio jurisdiccional del tribunal de Toledo ofrece datos similares. Entre 1600 y 1650, no sabía firmar el 48,5 % de los testigos y acusados de los procesos inquisitoriales. Durante el medio siglo siguiente, la cifra descendería ligeramente hasta el 45,4 %. Véase M. C. Rodríguez y B. Bennassar, «Signatures et niveau culturel des témoins et accusés dans le procès d'inquisition du ressort du Tribunal de Tolède (1525-1817) et du ressort du Tribunal de Cordoue (1595-1632)», en *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien. Caravelle*, nº 31, 1978, pp. 17-46; A. Viñao Frago, «Alfabetización, lectura y escritura en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)», en A. Escolano (ed.), *Leer y escribir en España. Doscientos años de alfabetización*, Madrid, 1992, pp. 45-68; *id*., «Alfabetización y primeras letras (siglos XVI-XVII)», en A. Castillo (ed.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, *op. cit*., pp. 39-84.

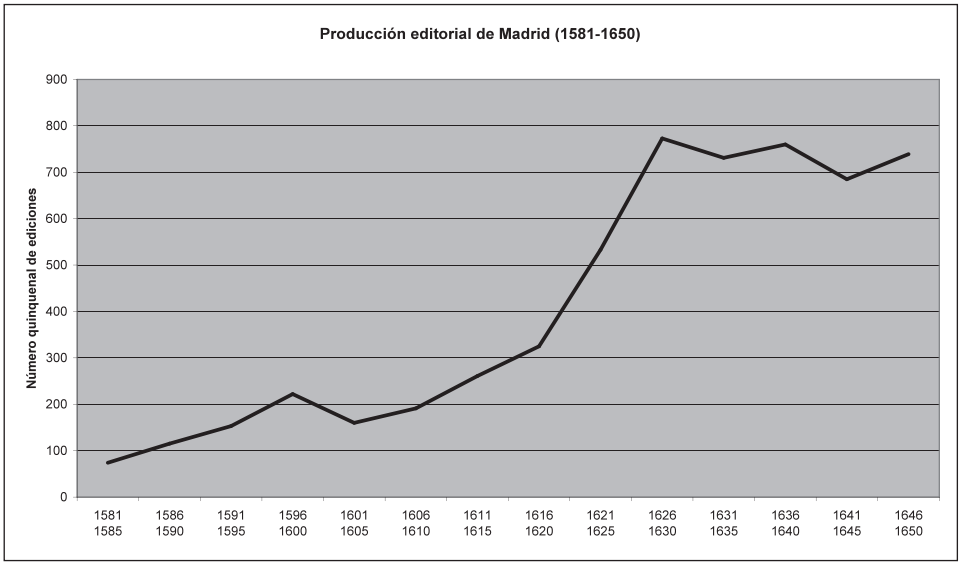


Figura 3

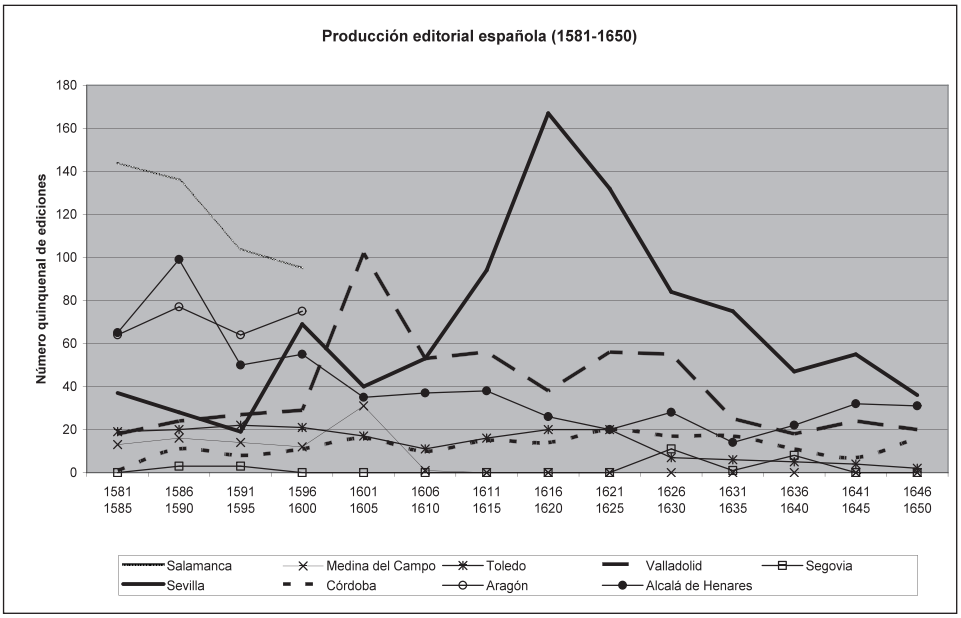


Figura 4

parte de los trabajadores no cualificados. Resulta realmente llamativo apreciar cómo el incremento paulatino de la producción editorial de la corte a partir de 1610 (Fig. 3)[127] no vino unido a una mejora sustancial de los índices de alfabetización.

Las razones de ese significativo repunte hay que buscarlas, sin duda, en el proceso de centralización de los centros de producción en una ciudad que comenzó a tener un mayor calado político, económico y cultural, debido a su gradual consolidación como *caput regni*. Basta con parangonar ese ascenso con la vertiginosa caída de la producción editorial vallisoletana a partir de 1606 (Fig. 4)[128] para apreciar hasta qué punto la mudanza de la corte y de sus potenciales lectores operaba efectos determinantes en el mercado librario.

Con todo, lo más significativo de este último gráfico, desde nuestra perspectiva, es la palmaria corroboración del declive gradual de la imprenta castellana y andaluza a partir de 1615. La producción toledana, que se había mantenido en cotas bastante modestas a finales del siglo XVI, se precipitó estrepitosamente desde los años veinte hasta desaparecer casi por completo a mediados del XVII. Su trayectoria emuló la caída en picado de Medina del Campo en torno a 1601 como consecuencia del ocaso de su renombrada feria. El caso de Salamanca, aunque por ahora sólo tenemos datos relativos al quinientos, no parece muy distinto, dada su tendencia generalizada a la baja durante esa centuria. Valladolid, tras pasar casi desapercibida durante el XVI, multiplicó por cinco su producción con la llegada de la corte, desembocando con la partida de ésta en un período de decadencia sostenida. Alcalá de Henares, tras un momento de cierto auge al final del reinado de Felipe II, también se vio afectada por la proximidad de la capital madrileña a lo largo del siglo siguiente, aunque fue capaz de mantener cierta estabilidad gracias al revulsivo de la actividad universitaria. A falta de una documentación mayor sobre las imprentas valencianas, catalanas y aragonesas, la penuria crónica que reflejan la sinuosidad de la curva cordobesa o el guadiana segoviano ilustran lamentablemente con acierto la situación de la edición hispana durante la primera mitad del siglo XVII. Exceptuando el apogeo de la imprenta sevillana entre 1610 y 1620, seguido de un descalabro asombroso en las décadas siguientes, la producción media de los impresores asentados en las ciudades de la Corona de Castilla era misérrima en relación con otras villas y capitales europeas. Tan sólo la corte católica, en su momento de mayor esplendor, superaba las cotas alcanzadas por los impresores lioneses, aunque ha de señalarse que el número de libros editados por la industria parisina en torno a 1645 doblaba el rendimiento de los talleres de la cor-

[127] Fuentes: C. Pérez Pastor, *Bibliografía madrileña*, Madrid, 1891-1907; J. Moreno, *La imprenta en Madrid (1626-1650)*, Madrid, 1999.

[128] Fuentes: J. C. García López, *Ensayo de un tipografía complutense*, Pamplona, 2000; J. Martín Abad, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, 1991; C. Pérez Pastor, *La imprenta en Medina del Campo*, Salamanca, 1960; L. Ruiz Fidalgo, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, Madrid, 1994; L. Cuesta Gutiérrez, *La imprenta en Salamanca*, Salamanca, 1960; F. Escudero y Perosso, *Tipografía hispalense*, Pamplona, 2000; C. Pérez Pastor, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887; J. M. De Valdenebro y Cisneros, *La imprenta en Córdoba*, Madrid, 1900 [2002]; F. de los Reyes Gómez, *La imprenta en Segovia (1472-1900)*, Madrid, 1997; J. M. Sánchez, *Bibliografía aragonesa del siglo XVI (1501-1600)*, Madrid, 1991; L. Fernández Martín, *La Real Imprenta del Monasterio de Nuestra Señora de Prado (1485-1835)*, Salamanca, 1992; C. Péligry, «Les diffucultés de l'édition castillane au XVII^{e} siècle», *art. cit*., p. 278.

te española, tras haberse mantenido en cifras similares durante la primera mitad del seiscientos[129].

Estos datos nos aproximan con alguna certeza a la situación real del mercado librario hispano al que se incorporó la difusión de los impresos de Montaigne. Indudablemente, no eran muchos los lectores que podían tener el poder adquisitivo o la competencia lingüística necesarios para su disfrute, lo que hubo de limitar ampliamente su impacto en la cultura española. Tales aspectos, unidos al rechazo secular de la literatura francesa por parte de numerosos círculos intelectuales[130], equiparable a la animadversión y a la incomprensión hostil de la singularidad hispana expresadas de forma análoga en territorio galo[131], explican por qué el poseedor prototípico de los *Essais* en Castilla era el cortesano amante de los libros que se veía obligado a residir durante cierto tiempo en el extranjero por razones diplomáticas o de gobierno, rompiendo de ese modo con algunos de los patrones xenófobos heredados, aunque ello no debe anular la expectativa de que otros lectores más humildes pudieran sentirse atraídos por Montaigne en la corte católica, posibilidad confirmada por el caso del mercader de ganado Bartolomé de Arnolfo, vecino de Madrid, aunque probablemente de origen italiano, quien a su muerte en 1650 contaba entre sus bienes con una edición francesa de nuestro autor[132].

Dicho ejemplo pone de relieve cómo el mercado del libro impreso madrileño, concebido en un primer momento como un instrumento más al servicio de la fe, del estudio y de la conversación erudita o señorial, fue traspasando muy comedidamente las fronteras trazadas con anterioridad por esa estrategia discursiva, desdibujando en algunos casos la intención autorial e inscribiendo las obras en contextos abiertos a la acción refiguradora de la lectura. En un principio, la mecánica tipográfica del nuevo *ars artificialiter scribendi* había de favorecer ese proceso de transgresión representativa[133]. De ahí el esfuerzo reiterado de los órganos de poder por sojuzgar los efectos «contraproducentes» de las supuestas *bonæ litterœ*. En el caso de Montaigne, sabemos que los *Essais* corrieron manuscritos por la corte, en un primer momento, gracias a la iniciativa de Baltasar de Zúñiga, primer ministro de Felipe IV, miembro del consejo de su Majestad y embajador de España en Francia y en Flandes, quien tradujo algunos

[129] Véase H. J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, *op. cit*., vol. II, pp. 1062 y 1066. *Cf.* R. Chartier y D. Roche, «Le livre. Un changement de perspective», en J. Le Goff y P. Nora (eds.), *Faire de l'histoire*, Paris, 1974, vol. III, pp. 115-136. Trad. cast.: «El libro. Un cambio de perspectiva», en J. Le Goff y P. Nora (eds.), *Hacer la Historia*, Barcelona, 1980, vol. III, pp. 119-140.

[130] Véase A. Gutiérrez, *La France et les français dans la littérature espagnole. Un aspect de la xénophobie en Espagne (1598-1665)*, *o. c*., pp. 231-277.

[131] Véanse M. Bareau, *L'Univers de la satire anti-espagnole en France de 1590 à 1660*, Paris, 1969; A. Capitaine, *Représentations de l'Espagne et des Espagnols dans la France du XVI^e siècle (vers 1500-vers 1620)*, Toulouse, 1995; H. Méchoulan, «L'Espagne dans le miroir des textes français», en H. Méchoulan (ed.), *L'État baroque, 1610-1652*, Paris, 1985, pp. 421-446. Sobre la antipatía y la simpatía recíprocas de ambas naciones, puede consultarse J. F. Schaub, *La France espagnole. Les racines hispaniques de l'absolutisme français*, Paris, 2003.

[132] Madrid, 10/05/1650, AHPM, Prot. 3390, f. 573 v. Véase J. M. Prieto Bernabé, *Lectura y lectores en el Madrid de los Austrias (1550-1650)*, Madrid, 1999. Agradecemos al autor el habernos hecho partícipes de la citada referencia.

[133] Al respecto, el caso del clasicismo francés resulta ejemplar. Véase R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, France, 1987.

fragmentos y los hizo circular en la corte a comienzos del XVII[134]. Sin embargo, en el momento en que trató de llevarse a la imprenta la edición de Diego de Cisneros, el mecanismo de control inquisitorial hubo de activar sus resortes para impedir que tan «vana» obra fuese del dominio público. Sin duda, el Montaigne manuscrito, patrocinado por un miembro distinguido de la corte, tenía como destinatario a un grupo selecto de lectores, lo que favorecía notablemente su difusión en ese ámbito restringido. La impresión con la licencia del Consejo comportaba otros riesgos, en la medida en que presumiblemente habría propiciado una recepción mayoritaria, suponiendo la consagración de un autor y de una obra que, en ese momento, se encontraban recogidos en el *Index*. Además, la edición contravenía numerosas reglas del índice expurgatorio, pues ésta sólo hubiese sido posible después de que el Santo Oficio determinase en el citado catálogo qué pasajes concretos debían expurgarse:

> Los libros cuyo principal argumento es bueno, pero de paso están en ellos insertas algunas cosas que pertenecen a heregía, impiedad, divinación o superstición, los permitimos, siendo primero expurgados por theólogos píos y doctos con autoridad nuestra, como se permiten muchos de la primera y segunda clase. [...] Los quales permitiremos, como muchos se permiten, siendo expurgados en la dicha forma. Pero de aquí adelante no se huelvan a imprimir si no es estando ya corregidos conforme a la corrección y censura de este nuestro catálogo. [...] Pero siendo en lo demás buenos, pareciendo conveniente, los permitiremos, haziéndolos examinar i expurgar primero lo supersticioso[135].

Como vemos, las cautelas y modificaciones incorporadas a discreción por Cisneros al texto de Montaigne no eran legítimas si, con anterioridad, no habían sido sancionadas positivamente por el *Index* de la Suprema.

A la hora de tratar de comprender por qué el texto de Cisneros no llegó a imprimirse, tampoco ha de pasar desapercibido, junto a los motivos ideológicos y religiosos de los que hablaremos en otro lugar, el hecho de que la tipografía, para la mentalidad de la época, además de su utilidad y de su eficacia, poseía un aura de eternidad incompatible con el carácter «veleidoso» e «inconstante» de las doctrinas profanas. Véase, al respecto, el memorial elevado a Felipe IV por Gabriel González Escabias en nombre de los mercaderes de libros para ponerle al corriente de los problemas que acarreaba al gremio la subida de los impuestos que gravaban la comercialización de los impresos, solicitando la derogación del mandato real y tratando de persuadirle de la «inmortalidad» de la escritura:

> Cosa es constante que los libros se componen de las letras, y no hablo sólo de lo formal, en quanto explican los conceptos, sino también en lo material, como señales que los advierten. [...] Fueron las letras el instrumento que Dios tomó para que con más viuo conocimiento le

[134] D. de Cisneros, *Discurso del traductor cerca de la persona del señor de Montaña y los libros de sus Experientias y varios discursos*, Madrid, 28/08/1637, BNM, Mss. 5635, f. 47 r.: «El señor don Balthasar de Zúñiga, del Consejo de su Magestad y su embaxador en Francia y Flandes, traduxo algunos capítulos deste auctor, que andan manusscriptos; pero con tantas faltas y corrales que no se dexan entender bien, ni se goza el frutto que se pretende de la lectura».

[135] «Reglas, mandatos i advertencias generales», en *Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum editus auctoritate don Antonii Zapata*, *o. c.*, regla VII, f. 9 r.

> tuuiéssemos de sus marauillas, y los libros, no hablo de los profanos, el seguro depósito de tesoro tan grande, corriendo iguales en su prouidencia estos dos beneficios. Y, para significar su eternidad, lo hizo con dos letras. Yo soy principio y fin. [...] Que tesoro tan diuino sólo le tienen los libros, donde el que pide recibe, halla el que busca y el incomprehensible, que es Dios, es venerado y conocido [...]. Si tanto como esto llegan a ser, que consiste en ellos el más cierto conocimiento de Dios, ¿por qué han de pagar tributo? ¿Qué inmunidad no se les deue?[136].

La situación nada halagüeña de la imprenta hispana que describíamos con anterioridad no necesitaba, precisamente, una sobrecarga impositiva. De ahí que los libreros, al igual que otros gremios, tratasen de defender la nobleza de su oficio, pues desde su punto de vista no había linaje más distinguido e ilustre que el de las letras, lo que convertía a los libros en «ojo de las Monarquías» y salvaguarda de su memoria[137]:

> Lo primero, perficionan al hombre en la memoria, dan luz en el conocimiento de la verdad, y, destruyendo las tinieblas de la ignorancia, los hazen sabios. Enseñan sin castigo, aduierten con suauidad, corrigen con amor, no se enfadan de que les pregunten, no publican lo que no sabemos, a todos admiten, nunca se enfadan, y, agenos de todo interés, franquean los tesoros más preciosos que guardan. Y tanto beneficio puede correr riesgo si menos fáciles se comunican[138].

Tanto el provecho como la perennidad de esa «divina invención» que era, a juicio de algunos, la escritura impresa nunca llegaron a avenirse en Castilla efectivamente con la forma y el sentido de los *Essais*. A ello, como hemos visto, no contribuyó en demasía el estado del comercio librario hispano, en franca regresión desde el reinado de Felipe II. Si recordamos el tono y el sinsabor que dejaba traslucir el memorial de Pedro López de Montoya con el que comenzábamos este capítulo, no nos dejarán de resultar familiares las palabras de este otro memorial dirigido a Felipe IV por el doctor González de Ribero cuarenta años después:

> Y no es pequeña carga, mas grauamen el mayor que se puede imaginar, vn accidente que sucede en esta mercadería, de que están releuados los más y es essencial en los libros, que después de auer comprado las obras de un autor, se denuncia por el Santo Oficio y se manda recoger, con que de la noche a la mañama ha auido librero que, auiendo hecho empleo en estos libros, se halló totalmente pobre y sin recuurso de poderse remediar[139].

Malos tiempos corrían en Castilla para quienes osaban comprometer sus caudales en el «cuidado de lo escrito». Ante esa situación, que hacía que muchos libreros castellanos vieran recortadas progresivamente sus competencias hasta pasar a dedicarse de

[136] *Memorial elevado por Gabriel Rodríguez Escabias al Rey Felipe IV para darle cuenta de los graves inconvenientes que ocasiona el nuevo tributo sobre los libros*, Madrid, 05/04/1636, BNM, VE 182/1, ff. 1 r.-2r.

[137] *Memorial de Blas González de Ribero a Felipe IV en nombre de los libreros de Castilla y León y de todos los hombres de negocios y profesores de ciencias*, 1635, BNM, VE 210/134, f. 1 r.

[138] *Memorial elevado por Gabriel Rodríguez Escabias al Rey Felipe IV*, *o. c*., f. 2 v.

[139] *Memorial dirigido a Felipe IV por don Blas González de Ribero en nombre de los libreros de los Reinos de Castilla*, s. a., BNM, VE 186/28, f. 2 v.

forma exclusiva a la encuadernación de libros religiosos impresos fuera del reino[140], había quien incluso se aventuraba a adelantar el siguiente pronóstico:

> [...] y assí vendrá tiempo que ni los maestros de las Vniuersidades hallen los libros que han menester, ni los estudiantes donde aprender, y prescriba la ignorancia, desterrando las ciencias, de cuyo conocimiento ha auido y ay tanto en España, todo ello con conocido riesgo y perjuyzio del gouierno político y administración de justicia[141].

[140] *Ib*., f. 3 r. En cuanto al enquistamiento del problema durante el reinado de Carlos II, véase *Memorial que los mercaderes de libros de la Corte elevan al Rey Carlos II en el que suplican sean declarados exentos del tributo de soldado o milicias*, h. 1690, BNM, VE 28/50.

[141] *Memorial de Blas González de Ribero a Felipe IV*, *o. c.*, 1635, BNM, VE 210/134, f. 2 r.

Minorías, masas y personas en un sacerdote republicano: José M. Gallegos Rocafull

Minorities, masses and people in a republican priest: José M. Gallegos Rocafull

MICHELE PORCIELLO
Università di Genova
56461@unige.it

Resumen: Este artículo se propone contribuir al conocimiento de la obra del sacerdote republicano José M. Gallegos Rocafull. Figura que, a pesar de su interesante producción intelectual, ha sido poco estudiada tanto durante el periodo franquista como durante la actual democracia. En particular se pondrá énfasis sobre la reflexión que el autor hace acerca de la responsabilidad del hombre en la historia.
Palabras clave: Exilio, democracia, iglesia, comunismo, capitalism, masa y minoría.

Abstract: This article aims to contribute to the knowledge of the work of the republican priest Joseph M. Gallegos Rocafull. A figure that despite his interesting intellectual production has been little studied both during the Franco period and during the current democracy. Particular emphasis will be given to the author's reflection on the responsibility of man in history.
Key words: Exile, democracy, church, comunism, capitalism, mass and minority.

Uno de los libros donde el sacerdote republicano José M. Gallegos Rocafull[1] reflexiona de manera más sistemática sobre el tema de la responsabilidad del hombre en la historia es en *Personas y masas. En torno al problema de nuestro*

[1] José M. Gallegos Rocafull ha sido una figura poco estudiada por la historiografía de la posguerra española. Nace en Cádiz en 1895, realiza los estudios eclesiásticos en su diócesis, y se ordena sacerdote. Por haberse adherido a la causa republicana se ve obligado a emigrar a México, donde ejerció el ministerio sacerdotal acompañado por una producción intelectual como filósofo, articulista, conferenciante y profesor. Se interesó por la historia de las ideas y se le puede considerar como un precursor del Concilio Vaticano II. Su catolicismo progresista le acercó al grupo de la revista *España Peregrina*, donde publicó interesantes intervenciones en los primeros cinco números. Colaboró también con otras revistas como *Romance, Las Españas*, *Cuadernos Americanos*, con la que compartía afinidades religiosas e intelectuales. Los libros más interesantes de Gallegos Rocafull son: *El orden social según las doctrinas de Santo Tomás de Aquino* (1935)*, El pretendido humanismo de Jean Paul Sartre* (1942)*, La allendidad cristiana* (1943)*, La figura de este mundo* (1943)*, La nueva criatura* (1943), *Un aspecto del orden cristiano* (1943), *Personas y masas* (1944)*, En torno al problema de nuestro mundo* (1944)*, Breve suma de la teología dogmática*

tiempo, escrito bajo la impresión de los acontecimientos bélicos que estaban devastando grandes regiones del mundo y abriendo heridas dolorosas en las conciencias. El objetivo del filósofo es tratar de entender cuáles pueden haber sido las causas profundas, las motivaciones psicológicas —aún antes que políticas o económicas— que han hecho mover enormes masas de hombres armados, decididos a conseguir la destrucción del adversario:

> ¿Cuál es la [explicación] de esta guerra? ¿Qué ha ocurrido para que a pesar del natural horror que inspira al hombre se haya metido en ella hasta arder por los cuatro costados? ¿El nazismo? Pero ¿por qué hay nazismo o es de esta y no de otra manera? ¿Y qué buscan los que luchan contra él?[2]

En el capítulo introductorio el autor enuncia la que será la idea central del libro:

> Se exaltan y valoran tanto lo que de modo tan impreciso se llaman fuerzas históricas que a veces se olvida que quienes las reciben, actúan y conducen son siempre hombres. [...] Mi tesis es que [...] su auténtica fisonomía es la que les da su doble calidad de ser manifestación y resultado de una manera especial de ser hombres, y conducir de inmediato o a la larga u otro nuevo tipo humano.[3]

La tremenda guerra en curso se puede interpretar como "la lucha entre unos o muchos hombres que han dejado de ser personas para convertirse en masas y los que tratan de mantener, extender y elevar su nivel de personas".[4]

Para Gallegos Rocafull —cuyo punto de vista, como él mismo lealmente declara, es el del creyente— lo que forma a la persona humana es la "peculiarísima capacidad de hacer presentes y dar como realidad física a los valores del espíritu".[5] Activar el espíritu en la sociedad y en la historia es precisamente la misión del hombre. Sin embargo, el cumplimiento de la persona necesita de unas condiciones. Una de ellas es la aptitud a ponerse en relación con,

> el mundo de los valores, que ella y sólo ella puede captar y realizar, con lo que sobre el mundo natural, cósmico, vital o psíquico, surge el propio y privativo de la persona, en la que son reales la religión, y el derecho, y la belleza, y el bien.[6]

La otra condición es "una voluntad libre con plena capacidad de elección y decisión",[7] voluntad y capacidad que constituyen los presupuestos de cada acto humano responsable.

(1945)*, La agonía de un mundo* (1945*), El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII* (1947), *Crisis de Occidente* (1950)*, Los designios de Dios* (1955)*.* Muere en Guadalajara (México) en 1963.

[2] Gallegos Rocafull, José M., *Personas y masas, En torno al problema de nuestro tiempo*, México, D.F., Ediciones del Valle, 1944, p. 11.

[3] *Ib.,* p. 12.

[4] *Ib.*

[5] *Ib.,* p. 16.

[6] *Ib*., p. 21.

[7] *Ib.*

No obstante, no todos los hombres tienen conciencia suficiente para poder actuar como personas, o tienen la determinación necesaria para hacerlo. En un nivel inferior de esa disponibilidad encontramos al hombre-masa.[8] La actitud mental del hombre-masa se caracteriza por dos inclinaciones complementarias entre ellas: una hacia la "credulidad" y la otra hacia la "arbitrariedad".[9] Con el término "credulidad" Gallegos Rocafull se refiere a la tendencia —desafortunadamente muy difundida— a no tener opiniones propias y a no hacer elecciones autónomas, prefiriendo, en cambio, ajustarse a las del grupo social del cual forma parte.[10]

Como si estuviera en perpetua infancia, el hombre-masa todo lo admite por fe. [...] Renuncia a usar de su propia inteligencia, aun en los casos en que pudiera y debiera ejercitarla, y prefiere [...] que le den hecha su verdad. [11]

El apoyo del hombre-masa a su grupo es completo e incondicional. Pero lo más extraordinario es que

> esta autoridad por la que presta o no asentimiento y da o niega validez a lo que se le propone, no se cimenta en ninguna base intelectual, sino exclusivamente en motivos sentimentales. [...] Es la suya pura credulidad sentimental que lo entrega al grupo con la misma abandonada confianza con que el niño se deja guiar por sus padres. [12]

Incluso la "arbitrariedad" es una actitud infantil. Procede de la pretensión de "que las cosas se acomoden a nuestro gusto y sean no como en realidad son, sino como nos agradaría que fuesen".[13] El hombre-masa "deja que la subjetividad más arbitraria se imponga a la realidad y la recorte e transfigure a su antojo".[14]

---

[8] *Ib*., p. 23.

[9] *Ib*., p. 34 ss.

[10] En este concepto, así como en el de "hombre-masa", se aprecia una fuerte presencia de Ortega y Gasset. Afirmar la presencia del filósofo madrileño en un pensador de formación neotomista puede parecer paradójico. Pero, la compatibilidad o la no conciliabilidad de la filosofía de Ortega con el cristianismo, han dado vida a una polémica interesante en los años cincuenta. Una polémica en la que se alinean en apoyo de la incompatibilidad los tres jesuitas, Iriarte, Roig Gironella y Sánchez Villaseñor, el sacerdote Saiz Barberá, Vicente Marrero, mientras que en defensa de la probable síntesis se alinea Julián Marías con su ensayo *Ortega y tres antípodas* (1950). Sin embargo éste fue sólo el embrión de la polémica. La *querelle* siguió en las páginas de la *Revista de Filosofía*, con el libro del padre Santiago Ramírez, *La Filosofía de Ortega* (1958), libro cuyas conclusiones son juzgadas por Luis De Llera: "[…]tremendas y con olor inquisitorial", (Luis de Llera, "La filosofía católica en la España de Franco (1939-1975), en *La Modernización cultural de España 1898-1975*, ACTAS, Madrid, 2000, p. 270) A las nuevas acusaciones responde el orteguismo católico con un artículo de Laín Entralgo, "Los católicos y Ortega" publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos* (n. 114, 1959), y con otro de J.L.L. Aranguren, "La ética de Ortega" (1958). La réplica de Ramírez no se hizo esperar y en 1958 escribió: *¿Un orteguismo católico?* En el mismo año Julián Marías regresó a la polémica, con otro ensayo, *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, (1958). Ramírez replicò, una vez más, con *La zona de seguridad* (1959). Sobre el valor de ese debate estamos de acuerdo en lo que afirma Armando Savignano cuando escribe que tiene un "valore meramente storiografico", (Savignano, Armand, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 150).

[11] Gallegos Rocafull, José M. *Personas y masas*, *o.c.,* 35.

[12] *Ib.*

[13] *Ib*., p. 36.

[14] *Ib.*

El hombre-masa piensa "por frases" en vez de "por ideas"[15]. La idea es "exactitud, verdad, perfil claro"; la frase, en cambio es "redondeo, grafismo, aproximación"[16]. La idea es un pensamiento individual, "el acto de una mente personal"; en cambio, la frase "es un bien mostrenco, que está ahí, a disposición de todos, y del que todos pueden apropiarse sin más trabajo que el de agacharse a recogerlo".[17]

En los grupos que aspiran a anular la personalidad de los individuos, las "frases" representan "la condensación" del pensamiento colectivo, la "pura esencia"[18] de la cultura del grupo. Hay "frases" de tipos diferentes:

> Unas son afirmaciones categóricas; otras revisten forma imperativa; otras son muy vagas, como un amplio regazo en el que cabe todo cuanto se quiera: así todo eso de reivindicaciones obreras, justicia social, revolución, sociedad futura ... vocabulario típicamente de frase en el que las palabras adquieren un matiz especial, algo así como si ya estuvieran pensadas, digeridas y asimiladas.[19]

En cambio, el intelectual no piensa por "frases". Éste, como su misión requiere, "vuelve por los fueros de la realidad y trata de mostrársela"[20]. Por eso el hombre-masa expresa recelo respecto a él. En la hostilidad hacia los intelectuales el filósofo andaluz ve una clara señal de la crisis de la sociedad contemporánea:

> ¿Qué síntoma más definido del cambio de los tiempos, o mejor, de las personas que los viven que ese odio a la inteligencia, que ese miedo a su crítica, desesperado afán suicida que no quiere ser impedido?[21]

De la cultura el hombre-masa tiene una concepción puramente instrumental. La religión, la ciencia, el arte, el derecho son para él medios y no objetivos:

> les interesan no por el valor que en sí mismos tengan, o por la ayuda que puedan prestarles en su propia formación, sino por la utilidad —tanto de que sea práctica como frívola— que puedan reportarle.[22]

Gallegos Rocafull está interesado en particular por la relación que el hombre-masa establece con la religión. El ser humano, recuerda el autor, es por naturaleza un "animal religioso"[23], como demuestra el hecho de que es el único entre los vivientes que posee un sentido de lo sagrado. El hombre-masa logra desvalorizar también esta facultad. De hecho:

---

[15] *Ib.,* p. 39.
[16] *Ib.*
[17] *Ib*., p. 4.
[18] *Ib.*, p. 41.
[19] *Ib.*
[20] *Ib.*, p. 46.
[21] *Ib.*
[22] *Ib.,* p. 48.
[23] *Ib.,* p. 49.

> no siente jamás la inquietud del misterio, ni el pinchazo de una duda: unas veces fuera de toda religión y otras adscrito oficialmente a alguna, se deja ir sin preocupaciones ni angustias, como si no fuera su propia vida la que está pasando, ni su propia muerte la que le espera.[24]

La devaluación de la vida y de la libertad

En las sociedades hechas de hombres sin personalidad reina una particular jerarquía de valores. Sobre todo los que tendrían que ser los dos más preciosos para el hombre, la vida y la libertad, reciben una consideración bastante escasa. La vida humana se trata como si no tuviera ningún valor. El desprecio que el hombre-masa tiene por la vida se expresa en la excitación fanática con la que participa en las empresas violentas del grupo.

Este personaje vive "prisionero de una coacción social tan fuerte que siente cómo en todo momento su propia vita depende de la de los demás y más que de ninguna, la del grupo, en torno del cual la ve girando como un modesto satélite".[25]

Es como si él, afirma Gallegos Rocafull, hubiera "transferido el instinto de conservación de la propia existencia a la del grupo".[26] En esto el autor ve el estímulo psicológico de la violencia política:

> ¿No es esta la explicación del régimen de terror que prevalece en estos grupos de hombres-masas cuando llegan al poder o luchan por él? Los enemigos del grupo se convierten en enemigos personales, o mejor, como no existe la persona hacen de enemigos personales los enemigos del grupo.[27]

Estas actitudes recaen sobre la guerra pues la guerra es el lugar en que el mantenimiento o la destrucción de vidas humanas tiene sentido sólo porque sirve para el objetivo que se quiere lograr. En el conflicto en curso, además:

> se ha llegado al más completo desenfreno en el sacrificio de vidas humanas, no tan sólo porque la haga tanto o más que el ejército la nación entera, que eso siempre ha ocurrido, sino porque en la gran hoguera bélica están ardiendo desde el primer día las vidas de todos los que pertenecen al grupo sin discriminación alguna. Las mujeres y los niños, los heridos y los ancianos son como los puntos neurálgicos de la moral enemiga y se les ataca y destruye simplemente para alterar los nervios del enemigo.[28]

Al desprecio por la vida el hombre-masa añade el desdén por la libertad. Está acostumbrado a vivir dentro de una "apretada red de prohibiciones, consignas y mandatos"[29], en la que se siente tranquilizado y defendido. Con la libertad no sabría qué hacer. Más bien ve en ella un peligro para la estabilidad y la eficiencia del grupo al

[24] *Ib.,* p. 50.
[25] *Ib*., p. 57.
[26] *Ib.*
[27] *Ib*., p. 57.
[28] *Ib*., p. 59.
[29] *Ib*., p. 60.

que pertenece: "La libertad es para él una lacra de la democracia, pues efectivamente un régimen basado en la libre participación de todos sus miembros no tiene la cohesión ni la fuerza de otro en que no haya más libertad que la del grupo.[30]

Es interesante seguir hasta el fondo el discurso de Gallegos Rocafull sobre este tema. El filósofo andaluz comparte la idea según la cual la libertad es un "postulado político",[31] y cree que es justo combatir por ella. Mas no hasta el punto de considerar aceptable un liberalismo sin condiciones: "El límite extremo de esta posición, falsa por su misma exageración, es el contrato social con su cándida pretensión de que toda la vida colectiva derive de la libre voluntad de quienes la viven".[32]

Es verdad, declara el filósofo, que la vida social "no [...] adquiere su compleja fecundidad sino cuando se nutre de la jugosa actividad de personas libres, empeñadas en realizar cada una su propia misión"; pero es necesario también "armonizar estas voces dispares en un coro armonioso".[33] Para el católico, en resumen, el problema de la libertad nunca puede ser separado del problema de sus límites.

Los hombres-masa —concluye Gallegos Rocafull— son los esclavos de la época contemporánea o están a punto de serlo. Sin embargo, a diferencia de los esclavos de otros tiempos, a los que se imponía esa condición, los de nuestro tiempo lo son porque lo eligen por "voluntaria renuncia al fuero personal".[34] En cada caso, la nueva esclavitud altera profundamente las relaciones entre individuo y sociedad:

> En la actuación del individuo cuando es persona, lo esencial es su singularidad libre y responsable: es siempre esta insustituible persona quien se compromete y obliga con sus actos; [...] el nuevo esclavo, por el contrario, actúa como delegado de la sociedad y su individualidad se limita a ser mero suporte de la función social; en cualquier momento puede ser sustituido por otro, porque su fuente no está en ningún fuero personal sino en el grupo, que ahora delega en uno como antes había delegado en otro.[35]

Los límites de la libertad y de la democracia. La propuesta católico-social

Si el totalitarismo aspira a anular la personalidad de los individuos, la democracia, por lo menos en teoría, tendría que exaltarla. Pero, en la realidad histórica las cosas no son exactamente así. La burguesía se ha desarrollado junto al capitalismo. Este último ha acumulado méritos indudables porque ha conseguido aumentar la colectividad y conseguir que un gran número de individuos participe de un bienestar desconocido hasta entonces. "No ha habido época alguna en la historia en que la vida haya sido más fácil y cómoda, ni más numerosos los que de ella disfrutaban".[36] Pero la economía burguesa ha producido también una nueva jerarquía social: primero los grandes capitalistas, "a los que no resiste ni aun el Estado";[37] luego los técnicos, "que

[30] *Ib*., p. 61.
[31] *Ib.*
[32] *Ib*., p. 63.
[33] *Ib*.
[34] *Ib*., p. 68.
[35] *Ib*., p. 73.
[36] *Ib.,* p. 80.
[37] *Ib.*, p. 83.

aportan el dominio de la máquina, el otro elemento que con el dinero modela a la sociedad";[38] siguen los que ejercen las profesiones liberales, "a las que se propende a estimar [...] por los servicios, favores o utilidades que puedan rendir a las empresas económicas y no por los beneficios que presten a la comunidad".[39] Por último, los trabajadores manuales que "cuentan sólo porque su fuerza es un elemento necesario para la producción".[40]

En la "marcha ascendente de lo económico en la estimación de los bienes y de los actos humanos" Gallegos Rocafull ve el carácter "trágico"[41] de la sociedad contemporánea:

> Los valores personales empiezan a obscurecerse en la misma medida en que crecen los económicos. Se valora a las personas no por su valor intrínseco, sino simplemente por su posición económica. La sociedad entera toma toda ella el aspecto de un mercado a imagen y semejanza de la economía capitalista, en el que todo tiene un precio de compra-venta.[42]

Cuando las situaciones históricas mudan, los hombres entran en un proceso de adaptación a las circunstancias surgidas, proceso que lleva a la formación de un nuevo tipo humano, "el más adecuado para la realidad en que ha de vivir y para la misión que tiene que cumplir".[43] Así ocurrió en el cambio de la antigüedad a la Edad Media y de la Edad Media a la Edad Moderna. Pero, ¿qué clase de hombres plasma el capitalismo? Para verlos basta con mirar "allí donde el régimen se realiza con mayor pureza y con menos cortapisas: el mundo de la producción industrial".[44] De este modo no encontramos a hombres verdaderos, sino sólo "esbozos malogrados", sometidos continuamente "a una presión que impide el desarrollo de todos los atributos primordiales de la persona humana".[45] Estos seres viven únicamente en función de las exigencias de la producción, que:

> es siempre anónima; nunca es la creación auténtica de un hombre y no tiene, por consiguiente, ningún sello personal. Estandarizada, mecanizada, hecha en serie, no puede atribuirse a nadie, porque es de todos y de ninguno. En el mundo de la producción se ha perdido casi en absoluto la relación interindividual de hombre a hombre.[46]

La despersonalización no concierne sólo a los trabajadores: "el aparato de la producción succiona la personalidad de todos los que se le acercan, obreros y patronos".[47] De hecho, "al obrero-máquina corresponde el patrono-afán de lucro".[48] Para los pa-

[38] *Ib.*
[39] *Ib.*
[40] *Ib.*
[41] *Ib.*
[42] *Ib.,* p. 86.
[43] *Ib.,* p. 87.
[44] *Ib.*
[45] *Ib.,* p. 89.
[46] *Ib.*
[47] *Ib.*
[48] *Ib.*

trones la ganancia es el principal objetivo de su actividad y a menudo de su vida. A los patrones no les interesa mantener con sus dependientes una relación "en un plano humano, de personas a personas": les basta que ellos aporten un buen rendimiento en el puesto de trabajo. Los trabajadores renuncian a ser personas por necesidad, los patronos lo hacen porque lo eligen; ambos grupos, aunque de manera diferente, se adaptan a la lógica brutal de la producción.

Según Gallegos Rocafull la despersonalización que la economía capitalista ocasiona entre sus encargados comienza ya con la constitución de la compañía. La empresa moderna es una entidad colectiva constituida por sujetos diferentes: el que toma la iniciativa, los que dan los capitales, los administradores, los dirigentes, los técnicos, los obreros.

A estas alturas cabe preguntarse: "¿En dónde está [...] la intervención de la persona? La que tuvo la idea, para realizarla, necesitó despersonalizarla, cederla a una colectividad, [...] y desde este momento no llega a tener nunca un matiz personal."[49] La empresa no es identificable con ninguno de los sujetos que le han dado vida. "Al constituirse —sostiene Gallegos Rocafull— de la empresa ha habido [...] como una especie de transustanciación por virtud de la cual los individuos han quedado despojados de su propia personalidad y han creado una nueva que en adelante se alzará, fuerte y vigorosa, frente a todos ellos. [...] Todo el mundo acepta sin ninguna oposición la paradoja de que los mismos hombres que han creado una empresa para servirse de ella, se conviertan en sus servidores.[50] Ese vivir sometidos a una lógica y a una disciplina puramente económicas es para el filósofo como algo innatural, que le recuerda la condición de los animales de criadero:

> Pudiera decirse que en toda sociedad se está realizando de continuo una subterránea pero eficacísima labor de antropotecnia humana. La palabra es fea, pero por su alusión a la zootecnia, expresa perfectamente lo que pretendo decir.[51]

La máquina y el hombre

Si es verdad que ni siquiera los patronos escapan a la ley de la despersonalización que el sistema de producción capitalista impone, en el caso de los obreros la expropiación de la personalidad es más violenta y dolorosa. Entre los factores que se establecen, uno de los principales es "el poder de la máquina". Sobre la relación entre el obrero y la máquina Gallegos Rocafull escribe unas de sus páginas más brillantes, incluso por lo que se refiere al aspecto literario. Cuando las máquinas empezaron a ser introducidas en los procesos productivos, los trabajadores —recuerda el filósofo— las saboteaban: "Superficialmente podían creer que lo hacían para impedir que las máquinas les hurtaran unos días de trabajo; en el fondo, era la rebeldía de la persona contra la cosa que la suplantaba".[52]

Los obreros intuían que la máquina no era un simple instrumento, de los que estaban acostumbrados a utilizar porque "Entre [los instrumentos] y la máquina hay una

[49] *Ib.,* p. 92.
[50] *Ib.*
[51] *Ib.,* p. 96.
[52] *Ib.,* p. 98.

diferencia radical: el instrumento es manual, se pliega a la mano, de la que es en cierto modo una prolongación; se deja dirigir por el que lo maneja y se somete incondicionalmente a su voluntad; lo que él haga, bueno o malo, no puede atribuirse más que al hombre que lo empleó".[53] La máquina, en cambio, "aparece, a pesar de su hierro y acero, como un ser superior al obrero, que se ve al lado suyo como una máquina más pequeña y menos perfecta".[54]

Los obreros, por su parte, no toleraban el hecho de que la máquina les debiera imponer lo que tenían que hacer pues "se acomoda —ella, la máquina— tan perfectamente al plan de producción que lo realiza sin el menor titubeo como un ser vivo al que le brotara de dentro la necesidad imperiosa de obrar así y no de otra manera. Infatigable y serena, sin que la pasión la perturbe, ni el error la extravíe, va siempre derecha a su fin, obligando al obrero a seguirla dócilmente, a dejarse llevar por este automatismo mecánico. [...] La máquina y no el obrero da ritmo al trabajo.[55]

Se invierten los roles entre quien conduce y quien cumple; "la dirección no es del hombre, sino de la máquina, que es la que maneja al obrero en lugar de dejarse manejar por él".[56] De esta manera, "una de las mayores conquistas de los tiempos modernos, la técnica, se convierte, manejada por el capitalismo, en uno de los medios más poderosos de anulación de la personalidad".[57]

Para Gallegos Rocafull todo eso constituye "una terrible [...] prostitución del espíritu", ya que el espíritu "para triunfar se convierte en máquina".[58]

La lógica de las máquinas no domina sólo en el campo de la producción, sino que ha invadido también otros factores de la vida social. Ha asediado "la misma organización del Estado"[59]. El aumento de la complejidad de la vida pública ha producido durante años una fuerte expansión de los órganos técnicos, que actúan según procedimientos estandarizados y, por lo tanto, mecánicos. Así que en los estados modernos ya no hay "prestaciones personales, sino servicios organizados", con la consecuencia que "individuos y personas quedan en segundo plano, eclipsados y empequeñecidos por el creciente poderío de los órganos".[60] El resultado es una desoladora pérdida de significado de las acciones y de las cualidades humanas: "el heroísmo se convierte en disciplina, la vocación en profesión, el carisma en representación y la persona en burócrata".[61]

A la tiranía de las máquinas sigue la división del trabajo. La naturaleza le había dado al hombre una mente para pensar y unas manos para realizar lo que había pensado. Gracias a estas dos facultades el hombre preindustrial afrontó y venció la lucha por la supervivencia, y ha construido lo que llamamos civilización. Ahora, en cambio, el capitalismo, para aumentar el rendimiento de los obreros de la fábrica, inventó la

[53] *Ib.*, p. 99.
[54] *Ib.*
[55] *Ib.,* p. 100.
[56] *Ib.*
[57] *Ib.*
[58] *Ib.*
[59] *Ib.*
[60] *Ib.,* pp. 100-101.
[61] *Ib.,* p. 101.

división del trabajo. La "ideación" de un trabajo se separa de su ejecución. Lo que se deja en las manos del obrero "es un momento, una parte del plan que forjó otro hombre, al que compete pensar".[62] Desde el momento en que ha sido exonerado de la tarea de pensar, el obrero "está siempre expuesto a que todo el mundo de las ideas para él sea como si no existiera".[63]

Pero la división del trabajo no se para aquí. La misma ejecución manual de una obra, incluso minúscula, se divide en una serie de procedimientos distintos, y la intervención del trabajador "se disuelve en la obra colectiva". Todo lo que se le pide es "estar colocado en la fila tediosamente larga de la producción y dejar en ella su colaboración anónima".[64]

En la división del trabajo la "antropotecnia capitalista" muestra toda su brutal eficacia. Dicho con sus palabras: "la consecuencia inevitable de la división de trabajo [...] es encadenar [al obrero] para siempre a la gran industria por lo que no puede ni soñar con llegar algún día a independizarse. Siempre estará a las órdenes de otro; siempre será un eslabón en la cadena, y desgraciado de él si así no fuera: el paro o la muerte.[65]

El derecho a la propiedad

Entre los obstáculos que el capitalismo impone al desarrollo de la persona humana, no es de secundaria importancia los que consisten en excluir, de hecho, aunque no de derecho, a los trabajadores del acceso a la propiedad. Para el filósofo andaluz, así como existe una relación estrecha entre personalidad y libertad, existe también una relación entre personalidad y propiedad. En apoyo de esta tesis cita el parecer de Santo Tomás según el cual cierta disponibilidad de recursos económicos es necesaria para el ejercicio de la virtud. De hecho, en esto coincide Gallegos Rocafull cuando afirma que "el hombre está constituido de tal modo que no capta ni realiza los valores superiores, sino cuando ha asegurado por lo menos provisionalmente los inferiores. Cuando apremia con fuerza una exigencia de nuestro cuerpo, no hay manera de ocuparse de las funciones más elevadas del espíritu".[66]

Por eso, la propiedad se advierte como una exigencia, "es en este piso bajo del hombre —el más bajo, pero también el que sostiene al resto del edificio— donde la propiedad se relaciona con la personalidad".[67]

Pero, ¿qué es la propiedad? Rocafull no se refiere a lo que es estrictamente necesario para la vida biológica sino que "la propiedad propiamente humana empieza con lo superfluo, que es justamente lo necesario para el hombre, en cuanto hombre".[68] Esa afirmación es bastante compleja, y el filósofo está obligado a motivarla. La vida humana, según él nos explica, tanto la biológica como la histórica, "está radicalmente

[62] *Ib.,* p. 106.
[63] *Ib.*
[64] *Ib.,* p. 108.
[65] *Ib.*
[66] *Ib.*
[67] *Ib.*
[68] *Ib.*, p. 112.

abierta a la realidad exterior"[69], y no puede prescindir de las cosas. "Vivir no es tan sólo pensar, sentir y querer. [...] Vivir es también actuar, hacer, desenvolverse en y sobre el mundo exterior".[70] El hombre que posee algo "se libera de la angustiosa incertidumbre del mañana", y el futuro le aparecerá "como una promesa y no como una amenaza".[71]

Por lo tanto, la propiedad no tiene que ser considerada "tan sólo una institución económica".[72] Es uno de los elementos necesarios para que el hombre se realice como persona:

> Porque posee, su vida es suya; esa propiedad adventicia de bienes exteriores le da la propiedad plena del primero y fundamental de todos los bienes, el de la propia vida. [...] En cambio, el que nada posee y está torturado en todo momento por la zozobra de lo inmediato, no puede realizar este primario desdoblamiento entre él y su vida, que es la única manera de afirmar su personalidad. No es él que posee a la vida, sino la vida quien lo posee a él.[73]

El comunismo, la implicancia del capitalismo: "la sociedad hipertrófica"

En el título de la tercera parte del libro aquí comentado emerge ya el punto de vista del autor: "La personalidad hipertrofiada o el peligro del comunismo". Gallegos Rocafull explica que nunca hará "crítica completa al comunismo", sino que analizará la actitud que él tiene con respecto a la persona humana, "para ver si la forma o la deforma".[74] Además, excluirá de su discurso a la Unión Soviética, que en ese momento está contribuyendo de manera determinante la lucha contra el nazifascismo:

> Tengo en cuenta [...] la luminosa manifestación que de sus valores como individuos y como pueblos están dándonos los soviéticos en esta hora de la verdad, en la que se han ganado la admiración, la simpatía y la gratitud de la humanidad entera; comprendo de sobra que ha de ser por fuerza obra de su doctrina oficial la formidable organización administrativa, económica y social que sostiene su actividad bélica; pero no acierto a distinguir lo que en la reacción propiamente humana de este pueblo haya de típicamente ruso y de específicamente comunista.[75]

Para nuestro filósofo, el comunismo "se aparece en íntima conexión con la clase obrera".[76] Una "clase obrera" con una "conciencia colectiva" y una gran capacidad de lucha comenzó a formarse cuando los obreros terminaron por considerar como un hecho natural la condición de inferioridad económica y social a que estaban obligados, y empezaron a verla, en cambio, como "una injusticia voluntaria" reducida a sus daños

[69] *Ib.*
[70] *Ib.,* p. 113.
[71] *Ib.*
[72] *Ib.,* p. 114.
[73] *Ib.*, pp. 114-115.
[74] *Ib*., p. 133.
[75] *Ib.*
[76] *Ib.,* p. 134.

por las clases dominantes.[77] En esta operación, fue fundamental la contribución de los intelectuales: "Sin ellos no hubiera llegado a plena madurez la clase obrera; [...] para constituirse como clase tuvo que recibir de fuera su pensamiento y su voluntad".[78] Gallegos Rocafull subraya cómo a la formación de la "conciencia de clase" contribuyeron no sólo los intelectuales socialistas, sino también algunos sectores del mundo católico. [Ellos] "dieron la voz de alerta y plantearon resueltamente el problema los fundadores del socialismo de un lado, y los representantes del catolicismo social, del otro, que no eran obreros".[79]

La gran intuición política de los trabajadores consistió en depositar en un sujeto colectivo las aspiraciones de cada uno y los medios para realizarlas.[80]

Lo que la clase pide para cada uno de sus miembros sigue siendo lo mismo que individualmente ellos exigían, pero ahora a la voluntad de cada uno de ellos se suma, o más bien se subroga, la fuerza de la clase que, siendo hechura de los obreros, vale y pesa más que ellos.[81]

Entrando a formar parte de esta fuerza organizadora el trabajador no teme renunciar a su libertad, de la que, todavía, raramente ha podido apreciar las ventajas. Al contrario, se siente protegido, y por primera vez tiene la impresión de ser considerado una persona y no sólo un instrumento de trabajo:

> Lejos de creer que [la asociación] aminora su personalidad, piensa que es en ella donde se mueve con soltura y descubre su intimidad, y sueña y lucha, y espera y triunfa. Al contacto con los demás su propia persona se acrecienta y rinde todo lo que puede dar de sí.[82]

Pero las cosas, se pregunta Gallegos Rocafull, ¿son realmente así? "Encuadrándose en la clase ¿[el obrero] reparó su daño o lo agravó? ¿Le es más fácil que antes llegar a ser plenamente una persona?"[83] Para el filósofo andaluz, este punto resulta fundamental. En estas condiciones es evidente que en la sociedad capitalista el obrero no podía aspirar a otra cosa más que a una vida de trabajo anónima; para él era "imposible una construcción personal, un destino propio".[84] Pero ¿qué consecuencias produce realmente la adhesión al nuevo sujeto político?

La clase es el instrumento con que [el obrero] puede hacer eficaz su rebeldía y obtener la victoria; y efectivamente la obtiene en el terreno económico, pero en el personal ha vencido una dificultad para enfrentarse con otra porque, como antes a la empresa, ahora está constreñido a hipotecar su libertad y su persona a la organización y a la clase, y está en mayor peligro que nunca de adaptarse a lo que el capitalismo quiso hacer de él: un muñeco autómata, sin libertad, sin responsabilidad y sin personalidad.[85]

[77] *Ib.*
[78] *Ib.*
[79] *Ib.*
[80] *Ib.*
[81] *Ib.,* pp. 134-135.
[82] *Ib.,* p. 137.
[83] *Ib.,* p. 145.
[84] *Ib.*, p. 146.
[85] *Ib.*, p. 150.

La sociedad comunista

Excluida del poder y continuamente en lucha por el sueldo y por las condiciones de trabajo, la clase obrera comenzó temprano a actuar como un cuerpo separado del resto de la sociedad. Los trabajadores, "al no sentirse ni representados en la dirección social ni atenidos por ella, se replegaron sobre sí mismos extrañándose a todo interés y a todo quehacer colectivo".[86] Las relaciones con los otros grupos sociales se construyeron sobre la rivalidad y el enfrentamiento. Es decir, "la clase obrera no viene a concertarse con las otras en un plan de colaboración mutua para realizar más plena y más extensamente el bien común. Se limita, desde luego, exclusivamente a los intereses de clase".[87]

En cambio, dentro del movimiento, la colaboración y la solidaridad fueron siempre muy fuertes; "al desgajarse sentimentalmente los obreros del conjunto social, reforzaron los lazos que les unían entre sí".[88] Gallegos Rocafull está impresionado por la intensidad de esos lazos: "En ninguna parte pueden recogerse tantas muestras de ayuda desinteresada, de comunidad de dolores y sacrificios, como en los medios obreros".[89] Como católico, sin embargo, el autor subraya también los límites de la solidaridad obrera:

> La solidaridad obrera [...] no es de la misma naturaleza que la fraternidad cristiana o humana, pues éstas desembocan en una asociación auténticamente universal, [...] porque se basan en un motivo universal —la filiación divina, la igualdad de naturaleza— que se da igualmente en todos los hombres; en cambio la solidaridad obrera exalta no un valor humano, sino un valor profesional que tiene que realizarse en cada hombre independientemente de su existencia.[90]

La organización política de los trabajadores mostró desde el principio un fuerte espíritu combativo, que a veces adquirió la forma de la resistencia pasiva y otras veces, en cambio, se transformó en lucha abierta. "A la resignación del individuo sucede la rebeldía de la clase".[91] Dar a los trabajadores una doctrina, un programa y una estrategia fue el objetivo principal del socialismo del siglo XIX. Se trató de una imponente operación pedagógica, conducida "no de una manera zafia y basta, sino con pretensiones científicas".[92] Nació una "visión obrera del mundo"[93], que se convirtió en la antítesis de la liberal:

> Del mismo modo que la burguesía construyó un liberalismo que, aparte de su valor universal, se acomodaba perfectamente sobre todo en el terreno económico a sus aspiraciones y preferencias, así ahora los obreros tienen en el socialismo la manera de justificar todas sus exigencias y pretensiones, sea cual fuere su valor absoluto.[94]

[86] *Ib.*
[87] *Ib.,* p. 151.
[88] *Ib.*
[89] *Ib.*
[90] *Ib.,* pp. 152-153.
[91] *Ib.,* p. 154.
[92] *Ib.,* p. 159.
[93] *Ib.,* p. 160.
[94] *Ib.*

El socialismo inspiró las luchas de los trabajadores hasta la Primera Guerra Mundial. Mientras tanto, el ala más dura del movimiento, la que más directamente se reconocía en el *Manifiesto del Partito Comunista*, había empezado a criticar la línea profesada hasta entonces. La acusación dirigida a los dirigentes socialistas era la de "haberse quedado a la mitad del camino" y no haber puesto "por encima de todo [...] la conquista del poder".[95] La teoría que alimentaba esta petición sostenía que no sólo el mecanismo de la producción de los bienes, sino todo el sistema social se basaba en la explotación de los trabajadores. El corolario lógico era que ellos nunca podrían salir de su condición de explotados sin una reforma radical de toda la sociedad. Realizarla fue la misión "histórica" de los obreros organizados. Después de la Revolución de Octubre y de la Tercera Internacional fueron los comunistas quienes ejercieron el liderazgo del movimiento. Cobró importancia un concepto muy fuerte: la hegemonía de la clase obrera.

El comunismo plantea el problema obrero no bajo el signo de la equidad o igualdad, sino de la supremacía. Aspira a implantar de hecho en toda la amplitud social la supremacía de la clase obrera. [...] Ahora la clase obrera tiene conciencia de ser la más fuerte y [...] aspira lisa y llanamente no a participar del poder en colaboración con las demás clases, sino a poseerlo íntegra y exclusivamente.[96]

Este programa tuvo el efecto de agigantar los temores de las burguesías nacionales y de llevarlas, donde se sentían más en peligro, a organizar la reacción:

> Les pareció, [...] a grandes sectores sociales, que se había llegado y aun traspasado la meta justa y empezó un movimiento de defensa, una de cuyas consecuencias más notables fue la de que otras clases y de un modo especial la patronal, que figuraba como su principal enemigo, copiaran los procedimientos y recogieran algo del espíritu que animaba a la clase obrera, con lo que tácitamente admitían su superioridad.[97]

La lucha entre las dos coaliciones ha comportado el abandono —no es fácil precisar en qué momento temporal— de los principios, duramente conquistados, del Estado liberal:

> Se da [...] el fenómeno asaz curioso de que las mismas clases que defendieron más vigorosamente los derechos del hombre, la libertad, la democracia — y que para implantarlas dieron generosamente hasta su vida — queman ahora sus viejos ídolos y se echan en manos de la violencia. Así el fascismo viene a cerrar, por un lado, como el comunismo por el otro, el cielo histórico del capitalismo y es justamente su terrible agonía la que está estremeciendo al mundo.[98]

La superación del comunismo

Uno de los puntos centrales del programa de los comunistas es la supresión de las clases, más concretamente, la homologación de todos los estratos sociales a una sola

[95] *Ib.,* p. 161.
[96] *Ib.*
[97] *Ib.*
[98] *Ib*., p. 162.

clase: la de los trabajadores. En esto Gallegos Rocafull ve una especie de paradoja. Al englobar al resto de la sociedad, la clase obrera acabará ella misma por desaparecer: "en última instancia, lo que pretende es destruirse a sí misma a fuerza de afirmarse".[99]

Pero ¿cuál es la idea que justifica, según el comunismo, la supresión de las clases? Se trata, afirma Gallegos Rocafull, de una consideración antropológica. La burguesía se identifica preferentemente con dos figuras: el *homo oeconomicus* y el *homo politicus*. Para el comunismo, en cambio, "sólo el obrero realiza plenamente el tipo humano".[100] En otras palabras: "la burguesía tomó como principio y base la naturaleza humana; ahora la clase obrera trata de elevar a la misma categoría la actividad del hombre, encaminada a la producción económica".[101]

Si el origen del proyecto consistente en anular la distinción entre las clases es antropológico, el objetivo, en cambio, se presenta como un acto de justicia: el obrero debe obtener un reconocimiento, sea en términos económicos, sea en el terreno de la función política, adecuado al papel fundamental que él desempeña en la sociedad. Con todo, incluso en esta reivindicación Gallegos Rocafull descubre un elemento contradictorio. Ella se basa en el hecho de que existe, según los comunistas, una desproporción entre lo que se da al obrero y lo que en cambio se le debe. Ahora, puntualiza el filósofo:

> esta falta de proporción [...] ha tenido que producirse o porque ha crecido el concepto de lo que se le debe, [...] o porque ha disminuido lo que se le da. [...] Es evidente que no ha disminuido sino que ha aumentado notablemente lo que se les daba tanto en retribución económica como en derechos políticos, consideración social. No queda, pues, como causa posible de la desproporción más que el otro factor: el crecimiento de lo que se les debe ha hecho insuficiente lo que antes se les daba.[102]

Mas ahora surge una pregunta: "¿Por qué se ha ampliado la receptividad jurídica, por así decirlo, del obrero?" Para Gallegos Rocafull hay una sola respuesta, pero que despierta mucha perplejidad: "Simplemente —y esto es lo notable del caso— por ser tal obrero. Esto es, no se fundamenta en una consideración más detenida de sus cualidades personales; [...] es el mero hecho de ser obrero la única base de esa valoración".[103]

El modelo de justicia elaborado por los comunistas anula prácticamente toda la tradición jurídica occidental:

> La burguesía inventó los derechos del hombre, de todo hombre, porque son anexos a la naturaleza humana; y al proclamarla y darles validez absoluta, resultaron injustos los privilegios y diferencias de clase. Ahora se trata de dar vigencia a los derechos del trabajador, aquellos que surgen del hecho de consagrar su actividad [...] al servicio de la sociedad con absoluta independencia de toda consideración personal. La burguesía tomó como principio y base la naturaleza humana; ahora la clase obrera trata de elevar a la misma categoría la ac-

[99] *Ib.,* p. 164.
[100] *Ib*., p. 166.
[101] *Ib*., p. 169.
[102] *Ib.*
[103] *Ib.*

> tividad del hombre, encaminada a la producción económica, esto es, en cuanto es miembro suyo, el nuevo concepto de justicia que pretende formar no se aplica, por lo tanto, a los individuos sino a través de la clase: de ella y no del individuo es patrimonio la nueva justicia.[104]

El comunismo propone uniformar a todos los miembros de la sociedad en un único tipo humano: "el productor de bienes económicos".[105] Gallegos Rocafull se pregunta si eso no representa "una regresión en el desarrollo del hombre".[106] La misión del hombre no sólo es producir y consumir bienes materiales. Eso es, sin duda, un hecho muy importante; sin embargo: "no es más que eso: el fundamento o la base sobre la que ha de construirse la vida; hay que empezar por satisfacer esas necesidades que al hombre le son comunes con las plantas y con los animales; cuando las cubre, ya está en franquía para emprender la obra propiamente humana: la de internarse en el mundo del espíritu y, en comunicación con él, afirmar y realizar en este sus valores".[107]

A las consideraciones morales hay que añadir también unas reflexiones más específicamente políticas. La abolición de las clases anula también un aspecto fundamental de la democracia, el pluralismo.

Hace falta que subsista la oposición y se contrapongan visiones distintas del quehacer común para que, de una parte, los individuos gocen de la mayor libertad dentro del grupo, y con ella puedan rendirle mayores servicios, y de otra el mismo grupo vaya mostrando el caudal de posibilidades aún latentes que lleva en su seno. [...] Una sociedad que no fuera más que un solo grupo, como el clan primitivo, sería un atentado contra la vida social y contra el espíritu.[108]

Gallegos Rocafull considera que cada sociedad avanzada se sostiene principalmente sobre cuatro pilares. El primero es la economía, que va de la pequeña empresa familiar a la gran empresa. El segundo está representado por la cultura (escuelas, editoriales, revistas). El tercero son las instituciones religiosas. El cuarto, en fin, los grupos políticos y la administración pública. La sociedad progresa cuando la economía, la cultura, la religión, el poder político trabajan por el bien común sin producir entre ellos conflictos.

La hipertrofia de cualquiera de estas instituciones —Iglesia, Estado, Economía o Cultura— a expensas de las restantes, con peligro de su parálisis o de su muerte, sería tanto como coger el cuerpo vivo de un hombre y amputarle caprichosamente la cabeza, los pies o las manos. Por eso entraña un gravísimo peligro cualquier régimen que no resulte de su armónica integración en un estado —el auténtico y verdadero Estado— de mutuo respeto y de libertad interna, celosamente subordinada al bienestar de todos y de cada uno los hombres.[109]

---

[104] *Ib*., p. 170.
[105] *Ib.,* p. 174.
[106] *Ib.*
[107] *Ib.,* pp. 174-175.
[108] *Ib.,* p. 177.
[109] *Ib.,* p. 180.

Hipótesis y esperanzas para el futuro

En el último capítulo del libro, Gallegos Rocafull reanuda el discurso inicial sobre la guerra, esta vez para tratar de entender cómo terminará, cómo se transformará la sociedad, y qué "nuevos paisajes humanos"[110] podrán abrirse una vez establecida la paz. El autor, claramente, sabe que hablar ahora de estos temas significa aventurarse en profecías difíciles y arriesgadas. Con todo, de una cosa se declara convencido: "si se llega hasta el final de esta guerra, desembocará necesariamente en una profunda revolución o renovación del mundo actual".[111] ¿Mas cómo se llegará al nuevo orden social?

Estos radicales cambios que se avecinan no pueden ser obra de un hombre. Si realmente ha da empezar una nueva etapa histórica, inaugurarla y realizarla es la gran misión histórica que el porvenir reserva a un grupo predestinado [...] Un pueblo, una clase, una institución, sentirá el impulso incoercible de realizarla.[112]

Desde ahora no podemos saber cuál será el sujeto político que guiará la renovación: será la misma historia la que lo seleccionará. Lo que en este momento podemos hacer es tratar de prever la dinámica con la que surgirá el grupo o la población-guía. Gallegos Rocafull —aunque no lo declare explícitamente— piensa que los procesos políticos que se abrirán una vez terminado el conflicto, tendrán un desarrollo no muy diferente de aquél observado en la primera posguerra. De hecho, su previsión está modelada claramente observando la evolución de los hechos acontecidos en Rusia, en Italia y en Alemania en el período de entreguerras. Sólo espera que no se reproduzcan las condiciones de aquella anulación de la persona humana que se ha realizado en el origen de la tragedia que el mundo está viviendo.

El acto inicial del cambio —explica Gallegos Rocafull— es la rebelión a las reglas en las que se basa el estado presente de las cosas: "Empieza el proceso de renovación con una crítica despiadada de los conceptos vigentes, de sus inexactitudes, tal vez de sus daños".[113] Ahora, declara el autor —que, no olvidémoslo, escribe en 1944— estamos justo en esta fase. "Esta parece que es la coyuntura presente en la que, con muy contadas excepciones, grupos, instituciones y empresas, suscitan muchas más críticas que entusiasmo y confianza".[114]

La etapa siguiente "coincide con la aparición de la conciencia de su propia ascensión en un grupo determinado". No importa "que esta creencia esté o no justificada"; lo que interesa es que "se imponga y arraigue fuertemente"[115].

El tercer evento determinante es el nacimiento de una nueva legalidad. Generalmente la nueva versión del derecho se presenta "como la interpretación más racional y exacta del derecho natural".[116] Pero la cuestión es más compleja:

[110] *Ib.*
[111] *Ib.,* p. 186.
[112] *Ib.,* p. 186.
[113] *Ib.,* p. 194.
[114] *Ib.*
[115] *Ib.,* pp. 194-195.
[116] *Ib.,* p. 195.

> Hay siempre [...] la más estrecha coincidencia entre este nuevo derecho y las conveniencias del grupo ascendente; no es, ni mucho menos, que proceda por egoísmo y no le guíe otro móvil que su propio provecho: procede desinteresadamente y lo que pide no lo limita a él sólo, sino que lo extiende a la sociedad entera, pero naturalmente ha llegado a esta nueva misión partiendo de la posición que ocupa.[117]

Puede incluso ocurrir que el grupo político emergente dé vida a un "régimen en que todos participen de la dirección que antes era patrimonio exclusivo del grupo director".[118] En este caso se llega "a una etapa de igualdad, que a su vez es el punto de partida para nuevas diferenciaciones, en un ininterrumpido movimiento dialéctico".[119] La realidad social, en efecto, nunca es estática: "No hay una situación inalterable en la sociedad sino que está en un perpetuo devenir, en el que sucesivamente van saliendo a luz las posibilidades de actuación de cada grupo en la etapa en que domina a las demás e impera en la sociedad".[120]

De la revolución saldrá también un hombre diferente: "Cuando cambie un orden social entero —cultura, formaciones y dirección— habrá también cambiado o estará cambiando el tipo de hombre que en él se moldea".[121] Esto no quiere decir necesariamente que el hombre del futuro sea mejor del actual: "No basta que un tipo humano se produzca históricamente después de otro para concluir sin más que le sea superior".[122] Pero el cristiano Gallegos Rocafull se muestra esperanzado. "No creo [...] —él afirma— en la total esterilidad del sufrimiento del hombre".[123] Si es verdad, como el cristianismo enseña, que del mal a menudo nace un bien, entonces puede ser que a "sangre y fuego estén [...] forjándose personas auténticas, hombres de verdad, con plena conciencia de su propia y indeclinable responsabilidad ".[124]

Esto —concluye el autor— representa "la única esperanza que puede mitigar el dolor de estos años trágicos".[125]

Recibido: 19 de noviembre
Aceptado: 17 de marzo

[117] *Ib.*
[118] *Ib.,* p. 197.
[119] *Ib.*
[120] *Ib.,* p. 199.
[121] *Ib.,* p. 201.
[122] *Ib.,* p. 202.
[123] *Ib.*, p. 205.
[124] *Ib.,* p. 205.
[125] *Ib.,* p. 207.

En torno a Ortega y Gasset, Machado y Zubiri. Epistolario: Norberto Hernanz-Pablo de A. Cobos (1934-1971)

On Ortega y Gasset, Machado and Zubiri. Letters between Norberto Hernanz and Pablo de A. Cobos (1934-1971)

JOSÉ LUIS MORA GARCÍA
FERNANDO HERMIDA DE BLAS
Universidad Autónoma de Madrid
jose.mora@uam.es
fernando.hermida@uam.es

Resumen: Recogemos 23 cartas inéditas de la correspondencia mantenida entre Pablo A. Cobos y Norberto Hernanz, fundadores de la revista *Escuelas de España* (1929-1936). Estas cartas hablan sobre Ortega y Gasset, Machado y Zubiri.
Palabras clave: Cartas inéditas, Cobos, Hernanz, Ortega y Gasset, Machado, Zubiri.

Abstract: We get 23 unknown letters written by Pablo de Amdrés Cobos and Norberto Hernanz. They founded the review *Escuelas de España* (1929-1936) and, in these letters they talk about Machado, Ortega y Gasset and Zubiri.
Key words: Unknown letters, Cobos, Hernanz, Ortega y Gasset, Machado, Zubiri.

Norberto Hernanz y Pablo de Andrés Cobos fueron dos maestros de escuela, discípulos de Blas J. Zambrano en Segovia durante la segunda década del siglo xx, un periodo realmente rico e interesante en la vida de la ciudad, que vio en 1919 la llegada de Antonio Machado y asistió a la fundación de la Universidad Popular. La buena relación que mantenían los impulsores de esta institución naciente con personas de la ya consolidada por entonces, Institución Libre de Enseñanza, permitió que algunos de los más conocidos profesores vinculados a la Residencia de Estudian-

tes y a la propia ILE visitaran Segovia durante los años veinte[1]. El impulso que la Diputación Provincial dio para que, en sintonía con el proyecto de Luis Bello y, también, de la propia JAE, los maestros pudieran realizar viajes por las escuelas de España y de Europa, facilitó que los maestros autores de estas cartas, junto a otros no citados aquí, realizaran entre 1925 y 1929 varios viajes, tanto por ciudades españolas como por la Europa francófona: Francia, Suiza y Bélgica. Esto les proporcionó conocimiento de autores y de orientaciones pedagógicas y una amplitud de miras que se tradujo de manera inmediata en la realización de tres Congresos provinciales de Pedagogía con propuestas realmente innovadoras y la fundación de una revista, *Escuelas de España*, que a lo largo de tres etapas (Segovia, enero 1929-abril 1931; Barcelona, julio 1931-enero 1932 con carácter trimestral; y desde enero 1934 hasta julio 1936, ya en Madrid con carácter mensual) desarrolló una actividad continuada a favor del magisterio, de la escuela y de la educación en general. Queda para otra ocasión un estudio completo de esta revista, pero en sus páginas pueden encontrarse reseñas sobre libros de María Zambrano (n. 7), Rafael Altamira (n. 15), sobre la recopilación de artículos que se hizo de Blas Zambrano (1935), de José Ferrater Mora (ambos en el n. 19); sobre Seminarios o conferencias impartidos por Joaquín Xirau, García Morente o Serra Hunter en Barcelona, o por José Gaos o Américo Castro entre otros bien conocidos. Y ahí encontramos la respuesta que dieron María Zambrano y José Ferrater Mora a la encuesta que estaba pasando la revista, junto con artículos del propio Ferrater, de José Gaos (un largo texto de 38 páginas sobre la cátedra de Pedagogía que regentara Cossío, n. 27, 1936), Julián Besteiro, Luis Santullano, María Sánchez Arbós, Luis Cernuda, etc. Y los trabajos que los propios redactores de la revista dedicaron a Unamuno, Ortega y Gasset, principalmente, sin olvidar a Manuel García Morente, y los comentarios a los seminarios impartidos por Xirau a comienzos de los treinta en Barcelona, ya citados.

La revista, lógicamente, ofrece mucha información sobre la educación durante los años previos a la República y el bienio final hasta julio de 1936. Su defensa cerrada de los valores del magisterio y de la escuela como institución transformadora de la sociedad les llevó a mantener posiciones firmes frente figuras tan reconocidas como Luzuriaga, por ejemplo. En este sentido, *Escuelas de España* fue una publicación cuyo conocimiento hoy resulta imprescindible para conocer la educación en España durante esos años, desde una perspectiva que armoniza la reflexión teórica sobre modelos y métodos con la reflexión sobre las condiciones prácticas en que esta actividad se realizaba.

Pero lo que más sorprende es la sensibilidad que hacia la filosofía mostraron estos maestros de escuela, sus lecturas continuadas y bien atentas de los filósofos de su tiempo y de todos los tiempos, con especial cuidado a las fuertes personalidades con las que convivieron y que tienen su reflejo en las cartas que ahora recuperamos: Unamuno, Machado, Ortega, Zubiri... En este sentido, los documentos resultan imprescindibles para conocer la recepción que esta obra filosófica alcanzaba más allá de los límites de la universidad y de la profesión filosófica. Produce hasta una sana envidia

[1] Mora García, José Luis, "María Zambrano en Segovia y Segovia en María Zambrano" en Mora García, José Luis y Moreno Yuste, Juan Manuel (eds.), *Pensamiento y Palabra, en recuerdo de María Zambrano (1904-1991),* Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, pp. 255-280.

comprobar cómo se leían y discutían con pasión los contenidos, la excelente formación de estos maestros y su huida de la banalidad. ¿Cuántos universitarios leyeron en España *Los principios de la ciencia* de Nicol antes que Pablo de Andrés Cobos? Es una pregunta cuya respuesta nos ofrecería información interesante.

No hay espacio para aportar una biografía completa de ambos. Aportaría más luz para comprender muchos de los contenidos y de las confesiones que se hacen en estas páginas, guardadas en cajones mientras la historia de España continuaba sin saber de su existencia. Ofreceremos tan solo una breve noticia de ambos[2].

La biografía de Pablo de Andrés Cobos ha sido estudiada con detalle por Fernando Hermida[3]. De origen humilde, nacido en una aldea de la provincia de Segovia el último año del siglo XIX, su estancia en la Escuela Normal de Maestros de Segovia de la que era Regente D. Blas Zambrano, obtuvo el título de maestro en 1920. Era el año en que comenzaron las actividades de la Universidad Popular y, por consiguiente, entre los círculos de profesores y estudiantes más comprometidos había gran actividad cultural, educativa y política que se manifestaba en publicaciones periódicas, en debates sobre la pervivencia de la propia Normal, veladas literarias, en actos de carácter nacional como la inauguración de la estatua levantada en recuerdo de Juan Bravo (1921), etc. Ahí debió forjarse ese sustento recio de la personalidad de Pablo de Andrés y sus lecturas iniciales que luego se vieron incrementadas con motivo de las becas que obtuvo para visitar, primero, escuelas de España y, más adelante, junto con el propio Norberto, de Europa. Pudo así conocer a pedagogos de primer nivel, tanto de la Institución Libre de Enseñanza, el propio Bartolomé Cossío al que quedaría muy vinculado, y de su radio de influencia en colegios de Madrid, también de otras ciudades españolas, como de otros de primer nivel en el ámbito europeo: Piaget, Decroly, Dalton, Freinet, etc.

Al tiempo, su relación con Blas Zambrano debió servir para que asociara la labor educativa y cultural con la liberación de los sectores más deprimidos de la sociedad adquiriendo así una conciencia social y crítica contra la injusticia que mantuvo siempre. Ahí debió fraguarse su valentía, que le llevó a polemizar con el gobernador por un problema del agua, y su continuo afán renovador, impulsor de empresas culturales y de publicaciones. Tras estos viajes es cuando nació, como energía de ese ambiente reformador del que se nutrían aquellos maestros, el propio Cobos, Norberto Hernanz y David Bayón, el proyecto de la revista. Los tres impulsaron el nacimiento de *Escuelas de España*, empresa precaria de medios, como se observa por la mala calidad del papel de los primeros números y la constancia de los datos de la correspondencia,

[2] El tercer fundador de *Escuelas de España* fue David Bayón Carretero, maestro de Cuéllar (Segovia) A él va dirigida la primera de las cartas que aquí se ofrecen como testimonio de su aportación al proyecto común. Desafortunadamente, por el momento no hemos tenido acceso a cartas del propio Bayón, que sí tiene bastantes e interesantes artículos en la revista, si bien no alcanzan el interés filosófico que tienen los ofrecidos por Norberto y Cobos.

[3] Hermida de Blas, Fernando, "Pablo de Andrés Cobos" en Mora García, José Luis y Moreno Yuste, Juan Manuel (eds.), *Pensamiento y palabra, en recuerdo de María Zambrano (1904-1991),* Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, pp. 337-361; "Pablo de Andrés Cobos: biografía de un maestro machadiano" en Andrés, Soledad de y Mora García, José Luis (eds.), "*María Zambrano Alarcón-Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976). Historia epistolar de una amistad "de ley y de corazón*", Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2011, pp. 33-70.

pero en absoluto carente de aquello que es más importante en cualquier empresa humana: la convicción.

Después de otros destinos, fue maestro de La Granja de San Ildefonso, villa muy vinculada al espíritu institucionista como ciudad de veraneo y de llegada de las excursiones por la Sierra del Guadarrama. De ahí pasó a Barcelona, junto a sus tres compañeros en 1931, por concurso en el que obtuvieron plazas de maestro del Patronato Municipal.

La llegada del nuevo régimen llena de entusiasmo y esperanza a Cobos. Tras la proclamación de la República, el 14 de abril, comienza a colaborar en la prensa progresista, y continuará haciéndolo hasta el inicio de la última Guerra Civil, principalmente en *Segovia Republicana*, *Heraldo Segoviano* y *El Socialista*. De todo este periodo nos da cuenta en su *Antonio Machado y Segovia. Vida y obra*, libro que ha terminado por convertirse en un eslabón imprescindible para conocer la importancia que tuvo para las personas que allí coincidieron, entre otras la propia María Zambrano, que vivió en la ciudad del acueducto hasta 1926 y con la que siguió vinculada a través de colaboraciones en revistas, años después, como *Manantial* o *Segovia Republicana* y, seguramente, con estancias veraniegas en la casa de su tía Asunción en Fuente el Olmo de Fuentidueña. Todos ellos tuvieron parecidos compromisos políticos, incluido el propio Pablo de Andrés, quien va a ser militante del socialismo.

No debió sentirse muy a gusto en Barcelona, pues regresó a Madrid. Quizá fuera por su fuerte vinculación a Segovia que nunca interrumpió, ni antes de la guerra ni luego como autor de artículos en *Estudios Segovianos*, la revista que iniciara en 1949 el Instituto Diego de Colmenares y, más tarde, la Academia de Historia y Arte de San Quirce. Cobos debió sentir cierta lejanía y eso le habría hecho acercarse a su tierra natal.

El 15 de junio de 1933 Cobos obtiene, por concurso especial, una plaza de maestro en el Orfanato Nacional de El Pardo, del que va a convertirse en Director de Estudios. Esta nueva aventura en la que se entremezclan su pensamiento pedagógico y su acción social la relata él mismo en su folleto (33 pp.) *Orfanato de El Pardo. Tres meses de Director de Estudios*, publicado en 1934. Su labor en este Orfanato es muy interesante para comprender las ideas pedagógicas que Cobos impulsaba. Con la dimisión del Patronato (del que formaba parte el propio Manuel García Morente) pasa al grupo Claudio Mollano. La guerra le sorprende en La Granja donde es apresado, juzgado y encarcelado; después, le incapacitan para reintegrarse al magisterio, comenzando una vida de "expelido" como se autocalifica en un escrito que aún permanece inédito.

Se las ingenia para sacar adelante a la familia y acrecienta su formación intelectual a través de colaboraciones en revistas, fundación de su propia editorial "ancos", acrónimo de sus apellidos y, sobre todo, su entrada en el grupo de la editorial, tertulia y revista *Ínsula*. Si la primera parte de su vida, antes de la guerra, está vinculada a una revista: *Escuelas de España;* desde los años sesenta lo estará con *Ínsula*. Además de publicar varios libros y una decena de artículos en la editorial de la propia revista, fue ahí donde trasmitió sus conocimientos como testigo y cronista de proyectos y realizaciones de los años segovianos de los Zambrano, de Machado y de todos aquellos hombres de la enseñanza y la cultura en torno a la Universidad Popular, a los centros de enseñanza y a las publicaciones emprendidas que ahora estaban ya, o fallecidos, o en el exilio.

Él, por su parte, pudo beneficiarse de un ambiente relativamente abierto en una España cerrada, tener acceso a los libros que la librería, especializada en importación, conseguía con bastante rapidez y completar así sus inquietudes intelectuales con lecturas que no estaban al alcance ni siquiera de muchos universitarios. Tanto las cartas que se cruzó con María Zambrano como las que aquí presentamos dan buena cuenta de ello. Ínsula como empresa, y más concretamente la revista, se convirtió en un refugio privilegiado de reflexión sobre la tradición liberal española con referencia explícita a Ortega, al 98 con especial atención a Unamuno y Machado, a la generación de 1868, al Institucionismo y, lógicamente, al exilio. Bastantes de aquellos ausentes tuvieron su hueco en las páginas de *Ínsula*.

Pablo de Andres Cobos falleció a comienzos de 1973. Era ya entonces, y lo ha ido siendo cada vez más a medida que hemos conocido mejor su personalidad y su labor a favor de la enseñanza y la cultura, una persona que ha ocupado un lugar clave en la recepción del exilio. Emprendedor y comprometido, no guardó rencor alguno y fue siempre fiel al espíritu que guió a los reformistas del primer tercio del siglo XX en la construcción de una España culta y justa. La derrota de sus ideales le pudo dejar un poso de amargura, pero eso no le condujo sino a continuar su propia formación, a impulsar la de los demás, poniendo sus escasos medios al servicio de la difusión del saber sin concesiones a la mediocridad.

Norberto Hernanz era unos años mayor que Cobos. Había nacido en 1891 y también en una pequeña aldea. Su niñez y adolescencia trascurrieron, pues, en el mundo rural que se convirtió, igualmente, en objeto de reflexión trasladado luego a la revista *Escuelas de España* en polémica puramente intelectual con Fernando Norberto Cerezo Marinero, aquel otro maestro que había sido candidato socialista en 1920 cuando Blas Zambrano era presidente de la agrupación segoviana y asesinado en 1936. Mientras Cobos y Norberto se mantuvieron fieles a los ideales de la cultura popular, Cerezo recelaba de esas supuestas virtudes y veía en la aldea un reducto cerrado y arcaico.

Estudiante ya algo mayor en la Normal segoviana, fue también discípulo de D. Blas J. Zambrano de quien dice que "era un verdadero maestro", sin por ello dejar de mostrar sus críticas hacia lo que consideraba un estilo "pretencioso, enrevesado" [pues] "francamente su doctrina [era] de un nivel muy superior a nuestra capacidad y preparación. Sin embargo —sostiene—, en las clases del Sr. Zambrano yo aprendí gramática"[4]. Tampoco compartía, como señala enfáticamente, el pesimismo congénito de Zambrano, resultado de comparar siempre la realidad con ideales inalcanzables. Mas lo cierto es que es el único maestro del que habla en estas Memorias y, si acaso menciona a otros es para presentarlos como "contrafiguras". Así pues, tanto Cobos como Hernanz fueron discípulos de aquellas "discusiones, dudas y padeceres" en que debían consistir las clases del patriarca Zambrano, y ahí la filosofía tenía un lugar privilegiado.

[4] Estas y otras notas están tomadas de unas "Memorias" que, sin pretensión de ser publicadas, escribió para sus hijos y nietos. Contienen información muy interesante sobre aspectos personales, pero también sobre otras cuestiones relacionadas con la educación, con proyectos educativos, con circunstancias políticas. (Inéditas). Estas notas biográficas se basan en este texto y en los expedientes del AGA, Alcalá de Henares.

Norberto continuó estudios en Madrid, después de 1914, para obtener el título de maestro superior (de cuatro años) donde aprobó, como él mismo confiesa, "gracias a la gramática que había aprendido con el Sr. Zambrano". Luego se incorporó como maestro en un pequeño pueblo, Torre Val de San Pedro, donde cuenta que no se le ocurrió otra cosa que intentar representar "Electra" de Pérez Galdós, a lo que se opusieron tanto el cura como el alcalde, terminando así aquella primera aventura disidente[5]. Durante los años veinte Norberto realizó estudios en la Escuela Superior del Magisterio y eso le permitió asistir a clases de la Universidad y al Ateneo. Entra entonces en contacto con Cossío, a quien tan vinculados quedarán estos maestros, y con Ortega y Gasset, a cuyas clases asistió en la sede del Museo Pedagógico en la calle de San Bernardo, donde actualmente está el IES "Lope de Vega". De este grupo, Norberto será el más fiel a la figura de Ortega, como muestra su cerrada defensa frente a la postura de Cobos.

En las "Memorias" a que me he referido ya, da cuenta pormenorizada de su experiencia con ambos intelectuales. Recuerda que Ortega estaba comentando el *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume, cómo procedía en la clase a través de "glosas, algunas ciertamente brillantes, según era de esperar en él." (...) "Lo que me interesaba —subraya Norberto— era conocer personalmente a un profesor a quien tanto admiraba después de haber leído sus artículos y sus libros." Detalle este bien interesante para tener una idea precisa del alcance que la figura de Ortega tuvo por aquellos años iniciales de *El Sol* y *Revista de Occidente* en amplios sectores de la sociedad española a los que impactó aquella manera de exponer sus conferencias. "Ortega, fiel a su doctrina de la razón vital, —dirá Norberto— no acostumbraba a partir de principios abstractos y generales o de las cumbres del pensamiento, sino de las bases y las circunstancias vitales para ascender desde ellas a las cumbres de la razón". Un pensamiento y un método, eso era lo que apreciaban aquellos que, como Norberto, buscaban anclajes para su labor como maestros y como personas que deseaban un proyecto modernizador para España.

Con seguridad, la idea más interesante que abordó Norberto por aquellos años, pionero en la organización educativa, fue la que condujo a crear los "Centros de Colaboración Pedagógica" junto con su compañero Lorenzo del Amo: "¿Y si llamáramos a todos los compañeros del contorno y nos reuniéramos una vez al mes en uno de los pueblos?" Nacía así un proyecto que luego ha tenido largo recorrido institucional, no siempre fiel al espíritu que guiaba a aquellos maestros. El propio Norberto se queja en un momento dado de cómo "el franquismo, a falta de ideas, arrebató la de los Centros de Colaboración y quiso imponerlos, a su estilo, con un ordeno y mando, en toda España". En otras épocas más cercanas, podríamos añadir, ha sido una concepción burocrática y hasta tecnocrática de la enseñanza la que ha impulsado proyectos que parecían responder al mismo espíritu y que, sin embargo, ya nada tenían que ver con aquel proyecto inicial. De finales de los años veinte fueron, también, los Congresos Pedagógicos Provinciales en Segovia, de los que Norberto fue impulsor y cerebro. Él

[5] La obra de Pérez Galdós había sido ya estrenada en Segovia el día 18 de marzo de 1901. Mora García, José Luis, "*Electra* en Segovia", *El Adelantado de Segovia,* 18 de septiembre de 2001.

hizo buena parte de las propuestas más innovadoras acerca de la formación de maestros, la inclusión de estos estudios en la universidad, etc.[6]

Norberto fue presidente del grupo republicano en Segovia y eso hizo que tuviera su protagonismo en el acto del Teatro Juan Bravo, tan conocido, en el que, con la presencia de Ortega, Marañón, Pérez de Ayala, Machado y buena parte de estos maestros y profesores de Segovia, se presentó la "Agrupación al Servicio de la República". Con anterioridad, al igual que Cobos, había sido becado para visitar Escuelas de España (año 1927) y de Europa (año 1929), y de su viaje nos da detalles comparativos novedosos de los modelos de la ILE y de las Escuelas del "Ave María" fundadas por Manjón, o de su paso por París, Bruselas o Ginebra para aprender las concepciones de la "Escuela Nueva", de los centros de interés de Decroly, etc. Tuvo entonces ocasión de asistir a una clase de Piaget. "Su palabra salía de sus labios como el agua de un grifo", nos cuenta.

Como ha quedado dicho, juntos Cobos y Hernanz con David Bayón fundan al comienzo del año 1929 la revista *Escuelas de España*, su gran proyecto, que en dos etapas, llega hasta la guerra civil. Desde 1931 Norberto vivirá ya en Barcelona y no regresará. Si en Madrid había descubierto a Cossío y Ortega, ahora hará lo propio con Joaquín Xirau, a cuyos seminarios asistía regularmente y con un joven Ferrater Mora a quien descubre en una tertulia a la que venía "un joven, casi imberbe, de unos veinte años, muy fino de modales pero que a todos nos tenía asombrados por sus conocimientos y erudición". Las cartas se convierten entonces en el vínculo de unión. Allí vivirá todo el periodo republicano, la guerra civil y su militancia activa en la FETE, por la cual fue declarado de ideología "izquierdista", su posterior depuración, no tan radical como la de Cobos, pero que sí le implicaba un "destierro" al pueblo leridano de Mayals. Hubo de ingeniárselas para reunificar a la familia y sacarla adelante. Fundó la Academia Práctica y a ella estuvo vinculado hasta su jubilación. Falleció en abril de 1981.

No olvida, en esas páginas a modo de testamento, relatar la impresión que le produjo el fallecimiento de Ortega en octubre de 1955: "El maestro de mi generación, uno de los que mayor influjo ha ejercido en la España contemporánea. Su excelso magisterio vino ejerciéndose desde la plazuela del periódico hasta la cátedra de la Universidad, pasando por la revista, el libro y la sala de conferencias. Y si su palabra fue maravillosa, su prosa escrita fue magistral, tanto en la forma como en el contenido: claridad, armonía, elegancia. ¡Cuántos goces le debemos los que tuvimos la dicha de escucharle o de leerle!" Traemos aquí estas palabras porque nos dan claves para entender el diálogo de un maestro machadiano, como fue Cobos, con Norberto cuyo aprecio por Ortega es evidente. Ambos testimonios quedan de manifiesto en las cartas.

[6] Dueñas Díez, Carlos de y Grimau Martínez, Lola, *La represión franquista de la enseñanza en Segovia,* Valladolid, Ámbito, 2004. Dan cuenta los autores de los proyectos que surgieron en aquellos Congresos, de la propuesta de corrección de la formación de maestros según el Plan de 1914 y, en buena medida, cómo esas ideas se plasman en la creación de la Sección de Pedagogía en las Facultades de Filosofía, ya durante el primer bienio republicano. Y recogen, también, la polémica, que no pasó desapercibida en las páginas de *Escuelas de España,* acerca de los esfuerzos por transformar el Hospicio Segoviano en un centro educativo público y que dejara de ser un centro de beneficencia eclesiástico. Pablo de Andrés viviría una situación muy parecida a su regreso a Madrid en 1933 en el Orfanato de El Pardo.

Si de Cobos nos queda su pensamiento en publicaciones, tanto los de los primeros años como, de manera especial, los que corresponden a los últimos quince años de vida, de Norberto cuya formación filosófica era quizá superior, nos ha quedado bastante menos. En las "Memorias" nos deja resúmenes de sus múltiples lecturas y ahí puede comprobarse que leyó a todos los clásicos de todas las épocas, incluidos los españoles. Y en la última parte (100 páginas) esboza un proyecto de lo que llama "Mi filosofía" en el que aborda los principales temas tratados a lo largo del tiempo: desde el estatuto de la propia filosofía y las grandes cuestiones, el ser, la verdad, el problema de la realidad, el espacio y el tiempo, la conciencia, etc. hasta cuestiones relacionadas con el poder, las pasiones...

Queda, pues por hacer una biografía intelectual más completa de este maestro que, seguramente, se complementaba bien con un más impulsivo y comprometido Cobos en una sintonía de aprecio por la tradición y la lectura de los grandes autores y de la cultura como hacedora del ser humano cuya autenticidad depende de la autonomía de su conciencia bien formada.

Asimismo queda otra empresa pendiente: una edición actualizada con un detallado estudio de lo que significó *Escuelas de España*. Cuarenta y tres números publicados entre Segovia, Barcelona y Madrid, que forman parte de los grandes proyectos innovadores de la educación española. Bajo el impulso de Cossío por quien no esconden su admiración, estos maestros de escuela, de excelente formación, dieron cabida en sus páginas a informaciones de carácter nacional e internacional, defendieron sus ideas, proporcionaron información sobre libros, impulsaron debates y en ella publicaron algunas de las figuras más relevantes de los años treinta. Su estudio es, pues, imprescindible para la historia de la educación española. Pero no lo es menos para la propia historia de la filosofía, por el sustento que proporciona a las ideas renovadoras, por la importancia que en ellas tuvieron Unamuno, Ortega, Machado, Gaos, junto a los grandes teóricos europeos de la llamada Escuela Nueva, traducidos con prontitud en aquellos años.

Publicamos aquí 23 cartas (incluida una de Norberto a David Bayón). Corresponden trece a Norberto y nueve a Cobos. Por las referencias de las propias cartas calculamos que faltan unas cuatro o cinco cartas de Cobos a Norberto (incluida una parte que introdujera las cuartillas dedicadas a Ortega y que debe ser de finales de 1949, pues falta justamente la cuartilla donde debía constar la fecha) y un número similar de Norberto a Cobos. En todo caso, un número importante de cartas que nos ayudan a conocer las opiniones de ambos interlocutores sobre estos autores de la filosofía española del XX conociendo hasta dónde llegaba la influencia de las que consideramos figuras más relevantes: quiénes les leían y cómo, más allá del ámbito profesional; asimismo, nos ayudan a obtener información sobre la vida de la revista *Escuelas de España* en las primeras cartas y sobre la evolución de los acontecimientos en años posteriores. Finalmente, nos permiten acceder al alma de estos maestros, perdedores de la guerra civil, pero defensores de un espíritu, heredado de otros que fueron a su vez maestros y construido por ellos mismos de manera reflexiva en las escuelas de cualquier rincón por pequeño que fuera -aldea o urbe- o en empresas intelectuales como publicaciones, agrupaciones, instituciones o a través de relaciones que han sido invisibles por su propia naturaleza como estas cartas, sin cuya realidad no hubiera sido posible la España

democrática. Y con ellas la memoria de lo mejor, de aquello que María Zambrano señalaba, la historia no debía interrumpir.

…

Un trabajo de esta naturaleza debe mucho a la generosidad. En primer lugar nuestro agradecimiento a Soledad de Andrés y a María del Carmen García Hernanz, hija y nieta, respectivamente, de Pablo de Andrés Cobos y Norberto Herranz, por habernos cedido estas cartas para su publicación y habernos proporcionado informaciones útiles para esclarecerlas. También por la cesión de las "Memorias" de Norberto, inéditas todavía, que nos han servido para obtener información muy valiosa y por habernos proporcionado una colección completa de *Escuelas de España*. Además, a Soledad de Andrés por su imprescindible ayuda, como experta en edición, por habernos ayudado a descifrar palabras casi ininteligibles y por su colaboración permanente. En segundo lugar, a Roberto dalla Mora, Tamara Ackerman y Elena Trapanesse, estudiantes del Máster "Pensamiento Español e Iberoamericano" de la Universidad Autónoma de Madrid, pues sin su ayuda y colaboración eficaz este trabajo hubiera sido más largo y costoso.

CARTA 1

De Norberto Hernanz a David Bayón [Dos cuartillas manuscritas por ambas caras]

ESCUELAS DE ESPAÑA
Revista Pedagógica
Oficinas: Águila, num. 3, pral
MADRID

Barcelona, 27 de enero de 1934

Amigo Bayón: Acabo de recibir tu carta del 22 y me apresuro a escribirte para avisarte de que te remití por giro postal trescientas pesetas que me indicabas y no me dices si las has recibido.

La revista por aquí ha gustado en general[7]*. El otro día me decía Ruiz que a su Director, Delclos, le había gustado mucho. Ayer me encontré en la casa del Maestro a Gaspar y me dijo que la encontraba bien y lo que hacía falta es que siguiera así.*

La única que no le ha gustado ha sido a Concha; pero me parece que es que no la deja juzgar con imparcialidad la envidia. Sobre todo con Cobos está resentida y envidiosa; aunque se esfuerza por disimularlo. Debía esperar que la invitásemos a formar parte de la empresa. Y yo creo que quizás nos hubiera sido útil en muchas cosas. Sobre todo para hacer suscripciones y reclutar colaboradores.

[7] En ese mes (enero, 1934) comenzaba *Escuelas de España. Revista Pedagógica Mensual* su segunda época, editada en Madrid y dirigida por un Comité Directivo formado por Norberto Hernanz, Pablo de A. Cobos y David Bayón. Se convertía entonces de trimestral en mensual. En ese primer número se incluía la respuesta de María Zambrano al cuestionario que formulaba la revista. En enero de 1935 se incorporaría como redactora.

Me inclino a creer que sería conveniente extender en lo económico el radio de aportaciones. Pues habría que realizar un gran esfuerzo y con él el éxito es casi seguro.

Yo trabajo mucho; pero me encuentro muy desentrenado. Le estoy dando vueltas al proyecto de temas sobre problemas palpitantes de la cultura fuera de lo estrictamente pedagógico. ¿No te parece sería conveniente recoger esos temas por ciclos y con ellos formar un volumen? Por ejemplo; ahora podríamos formar uno a base de biología comenzando por el trabajo que está redactando aquí el profesor que te dije. Este, que es generoso, haría quizás dos.

Estos temas podrían ser:

Reproducción, herencia, secreciones internas, sexualidad, herencia y medio, evolución y morfogenia, etc.

Yo haría un cuestionario meditado en el que los temas tuviesen cierto enlace.

Hay que mejorar el papel de la revista y la encuadernación. De ningún modo dar sensación de pobreza. Hay que mejorar las cubiertas. Sea corta o larga su vida que salga con dignidad hasta en la forma más externa y superficial.

La información del extranjero la haré con mucho gusto; pero ya sabes que no podemos extendernos más allá del francés y el italiano.

He comenzado el trabajo sobre Patronato y hoy he estado en la Comisión de cultura para informarme.

Desde luego dicho trabajo será más bien de información que de crítica. Dime si ha de estar para el número de marzo. Enseguida te mandaré tres trabajos para que los pongas cuando quieras. Uno sobre la escuela y sus finalidades; otro sobre el lenguaje y el de Patronato.

Añade a la lista de suscriptores a Ramón Balaguer, Escuela Baixeras, Layetana 11.

Ahí te mando, por mandar algo, una nota sobre ideales de la Universidad y una noticia de la inauguración de los cursos del Seminario de Pedagogía.

Saludos

(firmado y rubricado) Norberto

CARTA 2

[Dos cuartillas mecanografiadas por ambas caras]

2-12-1934

Querido Cobos: Por fin ha llegado el momento de escribirte contestando a la tuya del 4 del pasado[8].

Hablemos de la revista. Yo la veo languidecer por momentos. Somos los tres escasos elementos para lo que hoy exige la publicación de una revista que haya dejado de ser provinciana y exclusivamente lírica. Ni económica ni literariamente podremos nosotros solos hacer la revista y las publicaciones que la empresa requiere. Ya se lo he dicho a Bayón. Una revista reclama una gran pluralidad de aspectos que sean capaces de captar y mantener los variados intereses de un núcleo de lectores lo suficiente numeroso para sostenerla. Una de las cosas que

[8] Esta carta no ha sido hallada.

tenemos descuidada, y quizás sea la de más utilidad y atractivos, es la de información, la de suministrar datos y materiales de trabajo a los lectores. Porque quizás todas esas divagaciones, con cierta pretensión filosófica o de alta pedagogía, no sean otra cosa que pedantería. Cosa perfectamente inútil, que los no iniciados no leen y que los iniciados desprecian.

Se aproxima el segundo año de publicación y ¿qué planes tenemos para la nueva campaña? No hay más remedio que salir con un gesto renovador y animoso, pues de lo contrario, iremos perdiendo más que ganando suscriptores.

El concurso de trabajos anunciado ya le he dicho a Bayón que me ha parecido vago, impreciso, propicio a divagaciones. Ya le he remitido un trabajo de aquí que lo comprueba. Un par de horas para imaginar y redactar un cuento de apariencia más o menos pedagógica y ya está hecho el trabajo. Y esto no.

Yo me vuelvo loco pensando lo que podría hacerse, pero no encuentro nada que me satisfaga plenamente. Con vistas a la propaganda podríamos organizar un concurso o encuesta que diera a conocer a la revista y despertara algún interés por ella en los medios profesionales.

Podría consistir en el siguiente cuestionario:

¿Cuál es el libro escolar que Ud. prefiere?

¿Cuál es el que a su juicio está haciendo más falta?

¿Cuál es el que prefieren los alumnos?

¿Cuáles son los libros que emplea en su escuela?

O este otro. ¿Cómo redactan nuestros escolares? Con la advertencia de procurar sinceridad, sin correcciones sintácticas ni ortográficas y con la oferta de una serie de premios para aquellos trabajos que mejor se ajustaran a las condiciones del concurso. En esto no ser tacaños. Y el concurso llevarle como anuncio a los periódicos profesionales.

Y temas de información con vistas al hacer escolar. ¿Qué pasa en el mundo? Grandes raids aéreos, acontecimientos políticos, Viajes de exploración, conmemoraciones, etc., etc. Lo mismo para España, ofreciendo estadísticas, fechas, croquis y demás elementos que el maestro no puede improvisar, ni dispone de fuentes para recogerlos.

Estas son mis sugerencias. A ver qué hacéis y tenerme al corriente de lo que dispongáis. De todos modos, no dejes a Bayón solo. Aunque riñáis alguna vez, esto es preferible a que tengáis reservas que entre nosotros no debe haber ya de ningún modo. Nos debemos a una obra y a ella hay que sacrificar todo; el amor propio, el éxito individual, la tendencia política o pedagógica, quedando a salvo el decoro moral únicamente.

Aquí hemos tenido a Ballesteros[9] y al sinvergüenza de Luzuriaga[10], que no se sabe si ha venido como inspector o como viajante haciendo el artículo a la "Revista de pedagogía" (sic).

---

[9] Antonio Ballesteros (Córdoba, 1897-México, 1974) fue Inspector de Primera Enseñanza en Segovia. Amigo de los redactores de la revista, ayudó a Norberto a impulsar los Centros de Colaboración Pedagógica. Publica algunos artículos en la revista y se reseñan sus libros. Ya durante la guerra fue nombrado Director General del Ministerio de Instrucción Pública y Sanidad. Después, exiliado en México, llegó a ser profesor en la UNAM (VV. AA., *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras,* México, UNAM, 1994, pp. 289-291).

[10] Lorenzo Luzuriaga (1889-1959), fundador de la *Revista de Pedagogía* a quien debieron conocer en Segovia por el año 1921, escribió elogiosamente sobre la Universidad Popular. Por la fecha de la carta, segundo bienio de la República, los directores de *Escuelas de España* muestran frecuentemente su desencanto con la política seguida por el gobierno republicano a propósito del tratamiento dado a los maestros. En el número correspondiente a julio de 1931, cuando la revista se editaba en Barcelona, se publicó una nota bajo el título "Sobre el estado de la primera enseñanza" en que comentaban críticamente un artículo de Luzuriaga en *Crisol* y *Revista de Pedagogía.* Las relaciones debían haberse deteriorado profundamente.

Con Ballesteros tuve una larga conversación hablándole de las cosas de aquí. Me preguntó por vosotros y yo le pregunté a él y realmente ni él ni yo sabíamos qué decir de nuestras cosas, pues tanto él como yo, lo hacíamos con reservas. Así es que duró poco el tema.

¿Qué haré yo ahora si se anuncian las direcciones? Me voy a ver en un compromiso. Porque un traslado me trastorna, por los chicos y aún más por la cuestión económica, ahora que necesito tanto para la revista. A Bayón le envié 200 pesetas y pronto le tendré que enviar más según decía. No sé de dónde las voy a sacar.

Saludos a los tuyos y abrazos

(firmado y rubricado) Norberto Hernanz

CARTA 3

[Se trata de una cuartilla mecanografiada por ambas caras]

[Madrid] 24-X-40[11]

Querido Norberto: Recibí tus dos cartas, la que dejaste a mi familia y la que me escribiste directamente. Podría haberte escrito desde Orense venciendo la prohibición; no hubiera sido imposible y no quiero disculparme con solo media verdad. La verdadera razón de dejarlo para ahora fue el propósito de infligirte un castigo por tu invencible apatía. Yo sé muy bien que me quieres entrañablemente, que me quieres tanto como yo a ti, aunque sea de otra manera, de una manera más fría: yo sé que somos de veras hermanos y lo hubiera seguido sabiendo aunque hubieras guardado silencio hasta el día de la muerte. Pero como esa frialdad, indolencia o pereza, es apariencia que burla la autenticidad interior, no quise contestarte a tiempo. Mira que tardar un año en interesarte por mí y por los míos…

Ya estoy en casa, querido Norberto, con la alegría de encontrar a toda la familia y la emoción de verlos a todos en las mejores condiciones posibles. /[1 vº] Después de cuatro años de tan duro vivir, los hallo a todos en la misma casa, con los mismos muebles, en unidad familiar más fuerte; muy pobres, pero no enfermos todavía. Han luchado heroicamente y han vencido; si la derrota llega, será mía y no suya ya.

Estoy contento también de los amigos. Han fallado algunos, pero han respondido otros maravillosamente y ya he recibido muchos abrazos muy emocionados. No sé el destino que me espera, pero con la alegría del regreso y estos placeres de la familia y de la amistad doy por cancelados los dolores pasados. Desorientado aun, tanteando, no sé qué rumbo nuevo habré de tomar; me lo irán diciendo las circunstancias.- Sé de ti todo lo que sabe mi familia y espero me des tú amplios detalles de tu vivir y el de los tuyos. Dame noticias de Ruiz y lleva un saludo muy cordial a Dª Anita Rubies y a los otros amigos. Un saludo muy cariñoso para tu mujer y tus hijos y un abrazo muy fuerte para ti de tu amigo verdadero

[Firma manuscrita y rubricada:]

[manuscrito]Cobos

*[*Añadido a mano*: Aun no he visto a Bayón, pero sabe que estoy aquí]*

[11] Pablo de Andrés Cobos había salido de la prisión de Orense el 19 de octubre en libertad condicional.

CARTA 4

[Es una cuartilla mecanografiada por ambas caras, con membrete de Escuelas de España, Revista Mensual de Pedagogía. García de Paredes, 70. Con referencia a cuatro de sus publicaciones]

Madrid, 7 noviembre 1940

Querido Norberto: Todo, todo menos enfadarse. No, no quiero, al menos por ahora, frases tan rotundas que me hacen mal y pudieran enfermarnos. Yo vivo contento y más cerca que nunca de la felicidad. Gracias a esa mayor serenidad y firmeza que supones, y gracias a aquel sentido pesimista que tú te emperrabas en no reconocerme. ¡Con qué detenimiento y parsimonia me he mirado y remirado por dentro en estos cuatro años! Y con qué sosiego sorprendente he visto desfilar el acontecer. Estoy contento de mí, francamente contento. Y aun lo estoy de mi sino. El cuerpo ha sabido ayudar al espíritu y el espíritu ha podido arrastrar al cuerpo hasta traerlo de nuevo a casa un poquito más robusto. Me duele menos el estómago y hago gimnasia a temporadas.

He hecho muchas cosas en todo este tiempo además de mirar hacia adentro con insistencia. Son primeras re<d>acciones que acaso no tengan ningún valor. Pero lo han tenido inmenso. Su grande, su enorme utilidad es que me recogían en la sosegada y aun deleitosa apacibilidad de mi huerto, para salir, cuando me cansaba, con ganas de cantar y de reír. Te gustará saber que he cantado y he reído mucho. / [1 vº] Y voy a seguir cultivando estas actitudes. Porque el fruto más saludable que he obtenido consiste en reducir los intereses al mundo muy concreto de la familia y los amigos que prevalecen. Sin pena por los que se perdieron, pues que no lo eran. Y aun para lo otro… sigo con los ojos cerrados.

Mucho me gustaría mirarte de cerca y hablarte y oírte mucho tiempo. Tendríamos ahora tema para tantas conversaciones jugosas. Y acaso cuando nos veamos se nos hayan pasado ya las ganas. Puedo asegurarte que pasaron pocos días sin que de alguna manera te recordara, que hemos vivido muy cerca mucho tiempo y nos hemos conocido bastante para tener necesidad de estimarnos.

Te confieso que vivía sin curiosidad ninguna por el externo vivir aparencial y mentiroso. De veras creo que he cobrado serenidad ante los problemas mayores y me encuentro muy madurecido. Pero ya aquí he salido un poquito a la calle y me he puesto en contacto con algunas personas. Pocas, ciertamente. He mirado la calle, los vestidos, los gestos y no me he extrañado gran cosa de nada. Tengo la inquietud de la ocupación y los ingresos y casi nada más. Si resuelvo medianamente el problema del vivir material, estaré contento sin reservas. No sé, porque lo encuentro todo muy confuso.

Aquí estuvo Concha. Me dijo iría a verte para decírtelo. La recibí con cierta reserva merecida. Es verdad que hay muy pocas personas, pero esto lo sabíamos ya nosotros.

Dime, dime mucho de ti y de los tuyos y seguiremos dialogando.

Muy cordiales abrazos

[Firma manuscrita y rubricada] Pablo

CARTA 5

[Es una cuartilla mecanografiada por ambas caras, con membrete de Escuelas de España, como la anterior]

Madrid, 5 enero 1941

Querido Norberto: Tampoco yo acierto a escribir cartas. Y es que tampoco acierto a sostener vida de relación. Y es que son muy pocas las cosas del mundo que por ahora me interesan y es muy débil, además, el in[t]erés. Familia, uno[s] poquitos amigos verdaderos… y nada más. No salgo de casa nada más que para las ocupaciones perentorias y me quedo encogido y como asustado cuando me veo entre un grupo de personas.

Vaya con tu sanción[12]*. Tú, español puro, castellano neto, expulsado de Cataluña. ¿Y adónde te mandarán que estés más desplazado? ¿Qué piensas hacer? Supongo que aceptar y conformarte. Pero ¿y la Academia?*[13] *¿Y los estudios de los chicos? Aunque te trasluces con un poco de amargura no creo que sea bastante a quitarte la conformidad complaciente. ¿Por qué no? Si las cosas se piensan serenamente y bien, ¿qué más da? Ya tengo yo curiosidad por saber donde te destinan. Por mi parte, vería con cierta alegría una confinación en una aldeíta cualquiera de las que nosotros amamos. Si voluntariamente no podemos elegir este destino /[1 vº] porque acaso daña a la familia, en viéndonos libres de responsabilidad, ¿por qué lamentarlo?*

Dame noticias en cuanto las tengas que quedo con muy viva curiosidad. Y un abrazo muy fuerte de todos los míos para todos los tuyos y el mío fraternal

[Firma manuscrita y rubricada:] Cobos

CARTA 6

[Es una cuartilla, mecanografiada por ambas caras, con membrete de ACADEMIA AUDIENCIA Calle del Prado, nº 8 TELÉFONO 22 84 33 MADRID]

[Madrid]11.4.1949

Querido Norberto: Desde que llegó, tengo sobre la mesa y a la vista tu carta del 6 de enero, esperando siempre un poco de sosiego para contestarla despacio. Ha llegado al fin la hora de

[12] Con fecha 13 de marzo de 1940 había recibido la sentencia de "separación definitiva del servicio y su baja en el escalafón". Luego, esta pena fue conmutada por "traslado fuera de Cataluña, con prohibición de solicitar vacantes en cinco años para cargos directivos y de confianza en Instituciones Culturales y de la Enseñanza"; finalmente la sanción quedó en un traslado a Mayals (Lérida) con fecha de 31 de Julio de 1944 (fuera de la provincia de Barcelona). Esta sanción quedó sin efecto con fecha 6 de octubre de 1953. AGA, Alcalá de Henares. Expediente de depuración de Norberto Hernanz Hernanz.

[13] Como le sucediera a Cobos, Norberto Hernanz se vio obligado a "inventar" diversas empresas para sacar a la familia adelante. Tras fracasar con la adquisicion de un quiosco de prensa, montó, primero, una Academia con Lara (posterior director de Planeta) y, finalmente, la Academia Práctica que se destinaba a la preparación de opositores a diversos cuerpos del Estado.

contestarla, aunque no haya llegado la del sosiego. Y, si bien se piensa, no puede llegar. Podría llegar la del ocio, pero entonces llegaría también la de la desgana.

No entro en los temas graves de tu carta porque voy acostumbrándome ya a resumirlos todos en pocas palabras. Aunque la vejez no sea sabiduría, es seguridad, o casi seguridad de cómo son los hombres. A mí me va pareciendo que me los sé de memoria y cada día estoy más afirmativo con Maquiavelo: malos, pero tontos. Es posible que hagan bien los que se ocupan más de engañarlos que de educarlos.

Pero tengo, en cambio, una noticia que darte. Estoy decidido a reanudar las actividades editoriales. Entre Quiliano [Blanco] y yo hemos cuajado un Manual de Ortografía, ya casi a punto de imprenta. Ha ido saliendo fácilmente de las clases y creo que hacemos una cosa nueva y decente. Queremos hacer algún otro Manual pensando en la masa opositora: Análisis y Cálculo. He mantenido todos estos años íntimas relaciones con D. Pablo Gutiérrez Moreno y queremos reanudar sus publicaciones de Misiones de Arte. Tengo yo otros esbozos dispersos en carpetas diversas… Y es grande la añoranza de aquello que íbamos cuajando cuando los españoles se pusieron a reñir. Me irrita pensar en hacer estas entregas a editores, que ni lo pagan ni lo venden. En resumen, que estoy resuelto.

No pienso molestarme en buscar colaboradores, pero no rechazaría a ninguno que pudiera aportar energía de cualquier naturaleza. En cuanto a ti, en manera alguna podría hacer nada sin darte cuenta. Tienes de par en par abierta la puerta de la colaboración, aun la económica y en la forma que quieras. Yo pensaré siempre que renace Escuelas de España y, sumándote a la empresa, tendríamos más presente aquella etapa, aunque, naturalmente, pa- / [1 vº] ra nada pienso por ahora en actividades relacionadas con la escuela primaria.

Sí sé lo que es un borrego modorro. Es posible que lo que hacemos cada uno no sea más que modorrear dentro de nuestro propio mundo. Pero si el hacer es modorrear, ¿qué es el no hacer? Yo confieso que mis placeres han estado siempre en el campo de la actividad. Me parece que la Academia [Audiencia] la puedo llevar ya con sosiego, y lo mismo pienso del taller [de géneros de punto "Hermanas Andrés", de las tres hijas mayores]; necesito algo nuevo que me haga creer que sigo creando, haciendo, siquiera, que alguna cosa crezca.

Aunque tengo ya este invierno algunas desconfianzas de mi salud. Pienso con frecuencia que va a quebrar, y será entonces cuando me resigne al descanso, en la inutilidad viviente o en la tumba.

Espero tu carta y tu respuesta.

Cordial abrazo

[Firma manuscrita y rubricada:] Cobos

CARTA 7

[Es una cuartilla, mecanografiada por ambas caras, con el mismo membrete que la anterior]

[Madrid] 12.6.1949

Querido Norberto: Desde que llegó está tu carta a la vista y dispuesta para la respuesta, y no ha llegado la ocasión hasta hoy, que después del café y con pocas ganas de meter mano a trabajos ingratos, estoy en casa.

Tus cuartillas sobre "Estampas [de aldea]"[14] *no me han resultado desconocidas. No he comprobado si se publicaron, pero estoy seguro de haberlas leído. No me llenan plenamente porque no son el análisis serio y profundo que tu inteligencia sería capaz de hacer de un librito que trata tema que te es bien conocido; y porque nunca me dejaron del todo contento los juicios incompletos que se emitieran sobre mí o cosa mía. Yo me he pasado la vida haciendo introspección y lo que buscaba siempre es que los juicios de los otros me ayudaran a conocerme. Y los juicios tuyos me interesaron siempre mucho. De manera que me habría satisfecho un estudio; no una impresión. Además, esta impresión tuya tiene algo formal de lisonja, que tam[p]oco fué nunca, de veras, de mi agrado. Lo que yo quise siempre saber es cuánto varía, si es que valía algo, hasta el punto de que en cierto modo me atraían más los juicios adversos que los favorables. Lo que me atraía intensamente era el conocimiento de la opinión de personas respetables cuando no se formulaba para mi conocimiento. Por esto fue el Sr. Cossío la persona que me hizo más animoso. Sabiendo yo que él y alguno más me estimaban como de la "elite", no podía perdonarme el dejar de serlo, y era, por lo menos, puro en la intención y en el esfuerzo.*

Y la guerra… Esta convulsión de España y del mundo, ¿qué ha hecho de nuestras nobilísimas ambiciones, de nuestro ímpetu[o]so deseo de ser y de valer? Nos lanzó al lodo de la lucha por la materialidad del vivir y nos volvió a sumergir en desoladora desconfianza de nosotros mismos. De cuando en cuando me siento interiormente satisfecho del triunfo en esta batalla por el negro pan; pero inmediatamente reacciono y comprendo que / [1 vº] este periodo de mi vida no corresponde a mi edad ni vale tres cominos. Y vuelvo a vacilar, porque no sé cuanta parte de culpa corresponde a las circunstancias y cuanta a mí mismo. O toda la culpa es de aquellas, o de veras es muy pequeño mi valer. Y en ambos casos hay asco: o me lo da el mundo o me lo doy yo.

Para nosotros no puede ser consuelo la posesión de unos duros, ni la de un "haiga". El sueño que definió nuestra vida, de manera irrectificable, fue tener, por puro merecimiento, la estimación de los mejores. Y no hay ya, en la vida de ahora, los mejores. Y no existe lo que nosotros llamábamos merecer. Y no podemos ser nada mejor que un débil eco de lo que fuimos o quisimos ser. No ha quedado sitio en la tierra para nosotros en la hora de ahora, no hay diálogo posible sino con "el hombre que siempre va conmigo"… y aun a éste le encuentras desfigurado. Somos forasteros. ¿Te acuerdas del sentimiento de extraños que permanentemente nos acompañaba en el viaje por las tierras galas?[15]

Ni a ti ni a mí, estoy seguro de poder pluralizar, nos son posibles aquellas conversaciones de confidencia tan nutritivas. De los hombres de otros días quedan muy pocos y los vas viendo cambiar hasta desconocerlos. Supongo que ellos hacen la misma observación respecto de nosotros. Tan sin esperanza que mira cuán poco nos buscamos.

Saludos muy afectuosos y un abrazo muy cordial

[Firma manuscrita y rubricada:] Cobos

[14] Se refiere al libro de Pablo de Andrés Cobos, *Estampas de aldea*, Madrid, El Magisterio Español, 1935. Fue reseñado en *Escuelas de España* por el propio Norberto Hernanz y también por Fernando Norberto Cerezo (n. 16, abril, 1935). Antes había publicado *El maestro, la escuela y la aldea (Cartas a Luis),* reseñado por Blas Zambrano en *La Escuela Moderna,* marzo 1929, pp. 122-131. Recogido en Mora García, J.L., *Blas J. Zambrano. Artículos, relatos y otros escritos,* Diputación de Badajoz, 1998, pp. 348-356.

[15] Estas ideas las expresará casi con el mismo tono y contenido a María Zambrano en el epistolario ya citado.

CARTA 8

[Dos folios mecanografiados por ambas caras][16]

De finales de 1949 s/f

ORTEGA Y LAS CUATRO PRIMERAS LECCIONES DE SU CURSO[17]

EL DRAMA DE ORTEGA. — El drama de Ortega consiste en querer y no poder ser filósofo. Y no, no es filósofo nuestro gran Ortega. Es filósofo, nos parece, el que busca y encuentra una respuesta cabal a esas dos tremendas preguntas del mundo y de la vida, que da luego, naturalmente, respuesta satisfactoria a todas las otras graves preguntas. Es la manera de ser puro y auténtico filósofo. Hay también, si se quiere, la manera menor, o profesional, o del método, y que es entregarse a la tarea de buscar o demostrar verdades, la tarea de decantarlas y patentizarlas. Y no, Ortega no es filósofo puro ni filósofo profesional.

Hay, sospechamos, alguna variante en el concepto que Ortega tiene del filósofo y aquí verdaderamente el drama. Ortega se imagina al filósofo y a sí mismo cargado de verdades puras y prácticas y cree que a él deben acudir cuantos andan por el mundo flacos de verdad. Y esta la razón escondida de su acritud y descontentamiento, de su agresividad. Se enfada con los científicos, miopes; y con los artistas, entecos; y con los políticos, estultos… porque no le piden la verdad, y resulta que si se la piden no la tiene, o es la suya tan provisional como la de los otros.

Y es que no, no es filósofo Ortega. Es casi todo lo demás. Desde luego, una mente poderosa. Es, también, poeta verdadero. Es, asimismo, orador insuperable. Es, acaso, excelente Profesor. Pone en la palabra y en la pluma mucha claridad, y mucha pasión, y no descuida jamás el gesto; se evade, en cambio, con mucha frecuencia, del riguroso áspero razonar. Porque no, no es filósofo Ortega.

LO QUE NOS HA DICHO.— Vamos a buscar el ser de la Sociedad en los hechos sociales y hemos de partir de la realidad radical, única, que es la vida de cada uno de nosotros. Que no se nos da hecha, sino que continua e inexorablemente hemos de hacer cada cual en nuestra también radical soledad. En esta realidad radical única que es la vida humana se han de reconocer los atributos de ser personal, circunstancial, intransferible y responsable.

Porque en la vida humana encontramos dos elementos: el yo, con lo intra, y el mundo, contorno o circunstancia, con lo extra. Lo extra son las cosas, que no son cosas, pues no son en sí, sino que son en cuanto yo, informante, para mí, que son, pues, asuntos o importancias; problemas de mi vida que he de resolver yo solo.

Cuatro leyes estructurales del mundo vital:

1ª.— Este mundo vital es UNAS POCAS COSAS PRESENTES Y MUCHAS LATENTES.

---

[16] Debían ir anejos a un texto de carta que no hemos podido hallar.

[17] Este "diálogo" entre Cobos y Hernanz debió reiniciarse tras la publicación de la edición de Obras Completas que comenzó a editarse en 1946. El volumen IV apareció en 1947 y en él se incluían fragmentos de las lecciones dadas por Ortega en 1929 aunque no serían publicadas de manera completa hasta 10 años después. Ortega había vuelto a España unos años antes y en 1948 había iniciado la empresa del Instituto de Humanidades que tuvo una vida breve.

2ª.— NO NOS ES PRESENTE NUNCA UNA COSA SOLA, SINO UNA DESTACADA SOBRE LAS OTRAS.

3ª.— EL MUNDO ES ANTE EL YO PERSPECTIVA.

4ª.— NUESTRO MUNDO ESTÁ ORGANIZADO EN CAMPOS PRAGMÁTICOS.

Al salir del yo hacia el mundo, el primer gran problema es EL OTRO, que se presenta AHÍ, corpóreo, de carne, que es decir con expresión, que es decir con intimidad; otra vida humana, distinta y semejante a la mía; alter ego. Pero no hay otra intimidad radical que la mía; hay en mí un intracuerpo en que no está el otro, que es fuera. Lo que hallo en el otro es la maravillosa sorpresa del espejo. Según Ortega, el embelesamiento de Narciso no es ante su belleza, sino ante la maravilla de descubrir un otro, y esta misma maravillosa sorpresa debió existir en el hombre primitivo, aun antes de mirarse en el arroyo.

[fol. 2] *LAS EVASIONES.— Pues no, no hay en Ortega una filosofía pura, y menos una estricta filosofía; hay, en cambio, evasiones; felices, deleitosas evasiones frecuentes. Platón, Descartes y Kant, filósofos puros, encaminan todo su esforzado discurso hacia la arquitectura total del sistema, clavando una a una las verdades fundamentales; cuando no pueden más se detienen, esperan, recuperan fuerzas y prosiguen luego, fija siempre la mirada, sin desvío, en la misma lejana lamparilla. Ortega no; su curiosidad es múltiple, su mirada panorámica, su vehemencia infrenable.*

No, no es Ortega un filósofo auténtico. Otros filósofos menores, algunos de sus propios discípulos, nos hubieran dado una cadena matemática, o lógica, o de intuiciones, de afirmaciones sólidamente trabadas. Y Ortega no; Ortega no puede resistir la tentación de triscar por las verdes praderas de junto al camino. Es verdad que estas ilustraciones y digresiones de Ortega son poéticas, y deleitosas; es verdad que encandilan a este público vario, afilosófico de Ortega, pero es asimismo cierto que son evasiones apetecidas y gustosas del propio Ortega; es verdad que son <u>constitutivas</u>. En torno a la soledad, en torno al cielo azul y con estrellas, en torno al ver y al tactar, en torno a la mirada, en torno a ELLA, en torno al intracuerpo que es la mujer… Y ello porque es constitutiva en Ortega la condición de poeta y no lo es la de filósofo.

No, no es filósofo Ortega. El filósofo auténtico discurre a través de la duda con religioso temblor, febril y agónico ante cualquier atisbo de verdad. Y Ortega es un afirmativo, expeditivo, de provisionalidades; tan pronto como encuentre en ello belleza nos vestirá de verdad la duda.

LAS ALUSIONES. — Si por la soledad que es capaz de soportar se puede valorar al hombre, Ortega no da una alta medida. Se diría de Ortega que es el protagonista que corre tras el coro. Acaso porque gozó pronto y ampliamente de compañía y aplauso. Y, quien sabe, hasta es posible que en esta realidad radique la explicación de actitudes, vehemencias y descuidos varios.

Alusiones en estas cuatro primeras lecciones a presentes, copresentes y latentes, prodigadas, sin objeto, halagosas y… cargantes. ¿Es que Ortega se siente de nuevo feliz o es que de nuevo le duele la soledad? Entre una generación que se le ha descontentado y otra a la que no interesa. Alusiones a sí mismo, inveteradas, con vanidad de poeta. Agresiones no atemperadas a filósofos, a científicos, a políticos…

Y es que Ortega no es tampoco el sabio verdadero que se acerca a todas las tristuras con magnífica serena sonrisa comprensiva. Es, acaso, que Ortega no tuvo rumio suficiente de esa soledad radical que es la vida del hombre y no hizo la suya sobre los sólidos principios cimentales que sustentan la sabiduría.

Uno de los más altos pensadores del mundo de ayer, no nos da Ortega ni sistema ni método filosóficos; nos deleita, en cambio, con variadas y bellas verdades bellamente expresadas. Porque es, quizá, la elegancia la que está siempre presente en el propósito.

CARTA 9

[Son 6 cuartillas manuscritas por ambas caras]

Barcelona 26/1/50

Querido Cobos:

Acabo de leer tu carta y tus notas sobre Ortega. Te voy a dar mi parecer. De acuerdo con la mayoría de tus puntos de vista: que Ortega corre tras el coro, que necesita público, aplauso, que tiende hacia la vanidad; también que es afirmativo, dogmático, profesoral, solemne; que ahora debe de oscilar en la cuerda floja de un tanteo prudente, persuadido de la poca solidez del terreno que pisa, entre una generación desconcertada y otra desinteresada, como tú dices. Presumo que, llegado a la altura de sus 70 años, nada nuevo, que ya no haya dicho, podrá decir, o que si acaso lo dijera, no pasará de ser alguna puerilidad propia de la vejez. En el mejor de los casos, lo único que quizás cabe esperar son precisiones, aclaraciones marginales a su pensamiento central. Y si además de gran pensador y gran filósofo, fuese también un gran carácter, ahora se podría ver. Creo que es la gran ocasión.

En cuanto al filósofo, creo que lo es y grande. Yo no me [1 v°] atrevería a decir que sea genial ni creo que pueda afirmarse hasta que pueda examinarse su obra y su personalidad en perspectiva histórica.

Tu tesis, machaconamente enunciada, es de que no es filósofo. Hay muchos que te acompañan en el dictamen. Yo discrepo y afirmo lo contrario. Acaso esta afirmación mía sea una intuición; es decir, un prejuicio. Seguramente lo es; pero también tengo razones que la abonan. Y en este plano de las razones es en el único en el que, si es posible, podremos llegar a cierto acuerdo. Con esto, ya estoy utilizando ideas del maestro, pues en su ensayo "Vitalidad, alma, espíritu" nos demuestra que solo en dos planos entran los hombres en verdadera comunión: en el de la razón, donde reina lo universal, absoluto, eterno, y en el de la vitalidad, en donde todos comulgamos en los bienes mostrencos de la naturaleza. Mas, entre el cielo de la razón y el suelo de la naturaleza, existe una región intermedia, que es la del alma, siempre excéntrica, sin asidero seguro, en trágica soledad. Tú hablas de soledad. Aquí tienes explicada filosóficamente y de modo [p. 2] profundo, esa soledad que tú, y otros, llamas radical.

Sostienes que Ortega no es filósofo. ¿Y qué es un filósofo? Para ti, filósofo es aquel que ha llegado a edificar un sistema cerrado en el que se encadenan una fila de verdades de modo que la cabeza muerda la cola, el principio se una con el fin; mejor dicho, no haya principio ni fin. Ya está bien. Ello es deseable. Es, sobre todo, arquitectónico, de gran efecto estético. Pero ¿y la verdad? Para mí, el filósofo busca, ante todo y por encima de todo, la verdad. Y yo, y otros muchos que tenemos la pretensión de ser filósofos, a la vista y consideración de esas magnífi-

cas construcciones cerradas con sillares de granito, no podemos menos de exclamar: "Lástima no fuera verdad tanta belleza".

A estos filósofos sistemáticos, los más famosos sin duda, porque son los que mejor han logrado aplacar los lamentos de la humanidad dolorida, que clama por medio-verdades o pseu[do]verdades, los vemos en sus obras avanzar despaciosamente, muy cuidadosos de asentar bien la planta para no dar un traspié hasta llegar al borde del precipicio y aquí cerrar los ojos, vol[2 v°] ver la espalda, acometidos de vértigo y declararnos; "¿Dónde iríamos a parar?". Y desde este momento, se acabó la filosofía; porque la verdad se ha ofrecido con cara tan espantable, que no han podido resistir su presencia y entonces la han disimulado, con más o menos ingenio, con pseudoverdades, para su propio consuelo y para consuelo de sus lectores u oyentes. Han cerrado la cadena; pero con emplastos, revulsivos, calmantes, o exorcismos y sahumerios que aturdan al sentido.

Pero hay otro tipo de filósofos que no ha tenido tan buena prensa porque, claro es, su mensaje, más verdadero, no ha sido tan consolador. No ha sido tan moral, tan religioso, tan doméstico; aunque quizás más filosófico. La verdad, la verdad… El hombre demuestra más bien querer la mentira. Por esto hay tanta gente a quien horroriza la filosofía, a quien le espanta la verdad y para evadirse de ella acude a los estupefacientes más variados. He aquí por qué al filósofo se le piden soluciones como al médico se le piden recetas. El médico las da a sabiendas de que, en [p. 3] la mayoría de los casos, no sirven sino de consuelo para el enfermo. El filósofo, cierta clase de filósofos, lanza sus soluciones para consolar y consolarse. Para tranquilizarse en los momentos de peligro; mas a costa de la verdad, renunciando en estos críticos instantes a la verdad. Porque mantenerse esforzadamente en la línea de la filosofía y avanzar hasta sus últimas consecuencias es zambullirse en su problemática y enfrentarse cara a cara con el abismo, sin perder la serenidad ni ser presa del vértigo de las alturas, manteniéndose firme en esas zonas trágicas sin pestañear ni hacer concesiones a imperativos, poses pragmáticas ni actitudes reverenciales.

Citas a Platón, Descartes y Kant, y podrían citarse otros; pero tú sabes sobre qué bases tan poco consistentes asentaron sus sistemas. Ni a ellos mismos pudieron satisfacerlos. Sus arquitecturas filosóficas hubieron de cimentarlas sobre bases extrafilosóficas. Y bastante frágiles. La prueba la tenemos en que pronto se vinieron abajo. [3 v°] Sus sistemas lo fueron a costa de cerrar la cadena con eslabones postizos, prefabricados, puramente personales. Concluyen con lo que habían empezado. Demuestran lo que <u>querían</u> demostrar. La duda metódica de Descartes, la crítica transcendental de Kant y la teoría de las ideas de Platón no son otra cosa que alarde brillantísimo para poner en ejercicio la potencia extraordinaria de estas soberanas inteligencias para ver de encontrar un consuelo y una tregua a su tragedia y a la tragedia humana. Desde un punto de vista estético, moral, educativo, práctico, sus construcciones son admirables; pero, juzgándolas así, nos salimos de los límites estrictos de la filosofía pura. Han filosofado, cierto; pero han hecho más que filosofar.

Han existido otros filósofos que se han mantenido más fieles a la pura filosofía. Por ejemplo, entre los antiguos, los presocráticos y varios de los llamados sofistas, aunque afirmar esto escandalice a muchos que se fían demasiado de la versión que de ellos nos ha llegado por intermedio de Sócrates, Platón y Aristóteles. Los conocemos solo por referencias [p. 4] de sus adversarios y por escasos fragmentos de sus obras. Entre los modernos, Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaart, Unamuno. Aunque la mayoría de estos no haya podido sustraerse del todo al prurito de los sistemas cerrados, especialmente en los últimos años de

su vida, cuando ya declinaba su vigor intelectual, creo, sin embargo, que son los que se han mantenido más fieles al puro filosofar, quiero decir, los que con mayor franqueza han dicho la verdad a los hombres, sin paliativos morales o religiosos, sin componendas. Son también los que han deslindado los campos entre el puro filosofar —ejercicio de la razón pura— y el vivir personal, individual. A los fueros de la razón han unido los fueron de la vida; pero sin confundirlos y hacer pasar los unos por los otros.

Y aquí viene Ortega con su fórmula de la "razón vital". O, en otros términos: "razón histórica". La filosofía de Ortega es por tanto vitalista e historicista; pero sin dejar de ser racionalista. Porque la vitalidad, sin razón, —dice— es barbarie y la razón, sin vitalidad, es bizantinismo. De acuerdo con esta con[4 v°]cepción y este método, está su teoría perspectivista del conocimiento y su estructura de la persona en yo y circunstancia con los tres planos de la psique: cuerpo, alma, espíritu y la base vitalista de su pedagogía en sentimientos y mitos, etc. No tengo tiempo de hacer un esquema más detallado para demostrar con la debida congruencia todas estas ideas. Porque Ortega es filósofo, y sistemático, acaso demasiado.

Lo que sucede es que la selva tropical de su obra no nos permite con facilidad ver sus caminos. Lo accidentado de su orografía hace que nos perdamos en las múltiples estribaciones y que no acertemos, en una exploración ligera, a columbrar la línea general de cumbres que forman la cordillera de su pensamiento y la agradable contemplación de sus paisajes, tan sorprendentes y variados, nos hace olvidar con frecuencia a lo que íbamos. De aquí que, considerado superficialmente, a la ligera y de modo fragmentario, o sin la preparación suficiente, nos parezca poeta, orador y evasivo en digresiones. Y nada más. Pero cada filósofo tiene su forma peculiar de filo[p. 5]sofar, sus temas preferidos, sus métodos de investigación y de expresarse. Ortega concede importancia capital a la metáfora, tanto para el descubrimiento de la verdad como para su demostración, tanto en el orden científico como en el orden estético y educativo. Por esto la emplea, tanto para desvelar la verdad como para vivificarla en los demás. Hay que tener en cuenta que Ortega filosofa en el siglo XX y en España y según su criterio historicista, esto es fundamental, quiero decir que lo educador, como ya lo fue para otros filósofos —Fichte, Platón— es algo sustancial para la filosofía en España.

Efectivamente, Ortega es filósofo y de los sistemáticos; aunque su forma de filosofar no se ajuste a los cánones clásicos, escolásticos, profesorales. Por esto ha preferido el periódico, la revista, el libro a la cátedra, en donde según dijo en cierta ocasión, filosofar es escribir sobre arena. Su método ha consistido en atacar los problemas al modo del guerrillero. Con ello ha conseguido atraer y movilizar a las mentes más selectas de todos los rincones de España hacia la filosofía y promover corrientes de cultura en este país tan necesitado de este fermento des[5 v°]perezador del pensar. Así, si grande es como filósofo, no lo es menos como educador. Porque no puede negarse que ha creado una verdadera escuela y un amplio e intenso movimiento cultural en el que ha impreso su impronta inconfundible. Y quien puede hacer esto y lo ha hecho ¿se le puede negar la categoría de filósofo? Tú dices que muchos de sus admiradores de antes y de sus discípulos le abandonan y le discuten. La mejor prueba de su excelencia como maestro, pues tú sabes que la mejor prueba, la mayor gloria para un auténtico maestro es la de haber logrado formar un discipulado capaz de discutir o combatirle. Que a otros no interesa ¡cuánto podríamos hablar sobre esto!, pero vale más callarlo. Solo quiero hacerte notar por ahora que ¡cuántos sin saberlo y acaso sin quererlo, están viviendo de los caudales de pensamiento y de palabra que les ha[n] llegado más o menos directamente de Ortega! ¡Cuántos pensamientos y frases suyas son hoy ya lugar común en las plazuelas!

Para mí no hay duda de que habremos de incluir a Ortega entre los filósofos y cada día que pase nos veremos más [p. 6] obligados a hacerlo a medida que sus ideas vayan madurando en las conciencias y sobre todo, cuando nos lo digan gentes extrañas, porque aquí, con nuestro complejo de inferioridad, con nuestra incuria intelectual, necesitamos que vengan los extranjeros a descubrirnos nuestros propios valores. No influyen poco también nuestra pereza y nuestra envidia constitutivas.

Yo tengo la impresión, amigo Cobos, de que España no ha tenido una mente tan poderosa, tan universal y al mismo tiempo tan castizamente española, desde el siglo de oro. Como nuestros grandes clásicos, cuando Ortega coge la pluma o se dirige a un auditorio en sus conferencias, tenemos la impresión de lo solemne, de lo magistral, de que nos ponemos en marcha en una navegación de altura, como si fuera y fuéramos a comparecer ante el tribunal de la historia, o mejor, ante el tribunal de Dios.

Pero acaso me excedo. Dejemos al tiempo el arbitraje de nuestra querella.

Un abrazo de tu amigo

Norberto Hernanz

Recibo [6 v°] hoy 22. Copia de mi instancia debidamente registrada en la Presidencia. Gracias

NH

CARTA 10

[Una cuartilla manuscrita, tinta roja, por ambas caras, adjunta a las 17cuartillas siguientes]

[Barcelona 17 abril 1959]

Querido Cobos.

He leído tu trabajo[18]*. Primero sin detenerme hasta el final. Después he vuelto a leerlo despacio y hasta me he permitido ponerle anotaciones marginales superiores de su lectura.*

En la primera lectura me pareció algo confuso y supuse que lo sería más para quien no haya leído a Machado. Ahora, leído con más reposo, no me parece tanto. De todos modos, encuentro que este Cobos que se manifiesta en él no es el acostumbrado en otros trabajos. Le falta aquella agilidad, aquel humor, aquella altura en el decir de otras veces. Es plausible el empeño, el coraje, la ambición con que has afrontado la tarea, pero quizás hubiera convenido que lo hubieses madurado más para que [1 v°] hubiese brillado tu personal estilo con la clari-

[18] Pablo de Andrés Cobos debió enviar a Norberto el texto, inédito aún, "Humor y pensamiento de Antonio Machado en la metafísica poética". Sería publicado posteriormente en 1964 por la editorial de la revista *Ínsula*. Sería el primero de la que él llama su segunda época como escritor. A este libro seguiría *Ocios. Sobre el amor y la muerte. La teoría del amor de Abel Martín*, Madrid, Ínsula, 1967; después, ya en los setenta, publicaría *El humorismo de Antonio Machado en sus apócrifos*, Madrid, ancos, 1970 y *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena*. Madrid, Ínsula, 1971.

dad y transparencia que lo caracterizaba. Te has puesto demasiado serio. Te conviene ser serio, pero no demasiado. Y nadie como Machado nos enseña esta lección.

Paco no ha tenido tiempo de leer tu trabajo. Yo reservaba las vacaciones de Sema[na] Santa para leerle en común y comentarle y luego escribirte largo hablándote de él. Pero de modo inesperado, se ha ofrecido el viaje a Madrid y no ha podido hacerse conforme lo tenía pensado.

Te prometo para complacerte, y complacerme yo al mismo tiempo, devolverte el ensayo con las reflexiones que me ha sugerido.

Abrazos

(firmado) Norberto Herranz

CARTA 11

[Adjunta a la anterior, son 17 cuartillas, manuscritas por ambas caras, tinta roja, treinta y cuatro páginas en total]

Barcelona 17 abril 1959

Querido Cobos.

Tu trabajo me ha hecho pensar y repensar. Fruto de estos pensares es lo que te escribo a continuación. Agradezco este motivo de desahogo que me das y bendigo la ocasión que me has ofrecido para este explayamiento del espíritu. Aquí no encuentro con quien hablar de estos temas. Mencionar siquiera alguno de ellos causa tal espanto, que basta para que se haga el silencio en torno. Y cuando por azar encuentras alguien que se atreva a abrir la boca, da grima escuchar lo que dice.

Pero vayamos a lo nuestro, a hablar de nuestro admirado Machado.

La lectura de tu admirable trabajo la he hecho repetida y cuidadosamente. Constituye un generoso esfuerzo en [1 v°] la comprensión de nuestro gran poeta y gran filósofo. Yo creo haber leído casi todas sus obras, pero la mayoría no las tengo ahora a mano para consultarlas. Las que no se separa de mi lado es su "Juan de Mairena", que leo y releo, siempre con renovada admiración.

La mayoría de los temas de Machado están dentro de la problemática de la filosofía actual. Sin embargo, en tu ensayo encontré algunos aspectos que me parece no cuadran con esta filosofía. Por ello me chocaron al principio y me parecieron fuera de lugar. Tus citas y tus argumentos me han ido convenciendo de que tienes razón; aunque es muy probable que esas ideas panteístas o panenteístas, como lo del ojo universal que lo ve todo viéndose a sí mismo, la armonía universal, y la total integración más que de Macha [p. 2]do, pertenezcan al romántico Abel Martin.

Desde luego, son ecos indudables del krausismo como tú muy bien dices. Pero creo ver que no es éste el nervio fundamental de la filosofía de M, ni aún de su poesía.

Yo no tengo paciencia para traer todos los ejemplos en forma de citas para demostrar mi aserto de que M. medita ya siguiendo el hilo conductor del existencialismo. Solo citaré los que juzgo más relevantes.

En uno de los pasajes de Juan de Mairena, señala, para el ejercicio de su clase de Retórica, este dicho trivial: "el huevo pasado por agua". En M. la frase adquiere resonancias metafísicas. El huevo es el universo, la realidad, el mundo. El agua es la conciencia. Mundo, realidad, universo han de pasar por la conciencia, son relativos a la con[cien]cia. Esto, dicho con otras palabras, viene a sostener Heidegger cuando, para llegar a [2 v°]<a> una Ontología general, parte de una Ontología fundamental, es decir, de un análisis de la existencia humana. Y Sartre, para abordar el ser en sí, parte del cogito, de la conciencia o ser para sí.

Pero basta enumerar los temas favoritos en su filosofía y su poética para convencerse de que M. está de lleno dentro del existencialismo, pues se verá que concuerdan casi en su totalidad con los que gozan de privilegio en esta corriente filosófica.

Pongamos en primer lugar el tema de la

MUERTE

En tu trabajo tropiezo con esta frase: "El pensar tiende al ser". De momento, me ha sonado mal, me choca y suscita en mí un primer movimiento de repulsa. Porque, en efecto, siento el pensar un ser, la conciencia pensante, ¿cómo el ser puede tender al ser. Si es ya ser ¿para qué ten[p. 3]der al ser? Si está en el ser ¿ para qué la tendencia?

Mas el hecho indudable es que, en efecto, hay un cierto ser cuyo modo de ser consiste precisamente en ser tendencia. Este es el ser humano, cuya característica parece consistir en ese estar en el ser y no estar en el ser. Esta ambigüedad, esta inestabilidad, esta contradicción, puesta de relieve por el existencialismo (también Ortega) nadie la ha tocado tan en la entraña como Sartre; aunque M. ya lo vislumbró al insistir señalando cómo los principios de identidad y no contradicción dejan de ser válidos aplicados a determinadas realidades.

Parece, pues, que hay dos modos de ser fundamentales: uno fijo, sin resquicios, con entera positividad y del cual solo se puede afirmar que es y para el que son válidos los principios ló[3 vº] gicos, y otro modo de ser en el cual parece se hace como una resquebrajadura de negatividad, como una nada que le separa del ser, y de aquí su tendencia a ser, su tránsito permanente hacia.

Al 1° podemos llamarle, con Sartre, ser en sí; al 2°, ser para sí.

Pero veamos lo que sucede cuando este ser para deja de ser para, deja de ser proyecto, posibilidad, transcendencia. Pues que deja de ser hombre y cae en el en sí. Esto es lo que llamamos muerte existencial. La consecuencia es que la tendencia del hombre, de la vida humana, es la muerte. Si a esta tendencia la llamamos sentido, resulta que el sentido de la vida es la muerte. Así la vida es un "correr al encuentro" de la muerte, según expresión de Heidegger.

Ahora bien; Sartre, con su crítica [p. 4] implacable, consecuente y lúcida, replicaría: Si el sentido de la vida es ir contra sí misma, autodestruirse, eso más bien parece, al revés, un contrasentido, un absurdo. Por esto, y por otras razones que ahora no son del caso, Sartre habrá de concluir que la muerte es absurda. Y si lo es la muerte, también lo es la vida, que corre a su propio no ser.

Pero he aquí una verdad dolorosa, desconsoladora. Por tanto, para muchos, inadmisible. Y ahora hay que dejar la palabra a la filosofía pragmática, casi todas las filosofías; aunque no lo parezcan y a las cuales dedicó M. sus más acerbas críticas.

El hilo conductor del análisis existencialista nos ha conducido a esa verdad terrible, a lo que llama Heidegger la existencia propia o auténtica. Pero tenemos otra vía, la impropia o inauténtica, a pesar de lo cual es la más frecuentada. Pues bien; por esta vía se llega a negar la muerte. Y se hace con las más sutiles y variadas argucias y por [4 v°] ingeniosos procedimientos.

Uno de ellos consiste en eludirla: se evita hablar de ella, considerándolo de mal gusto, tratando de esfumarla con bromas y chistes, haciéndola ir "por otro barrio", desplazándola hacia el se, hacia el uno, etc, etc. Con frase popular subraya M. esta conducta: "soltándosela a la torera". Sin advertir que, en el salto, la llevamos con nosotros.

De otro modo: con el célebre argumento de Epicuro: "mientras vivimos no existe y cuando existe, ya no existimos nosotros".

También con el recurso de la gloria, el recuerdo de las generaciones y hasta la argucia biológica de que nos convertiremos en flor, en árbol etc.

Por último, la forma más satisfactoria, la más consoladora y la más admitida y común: la supervivencia en otra vida, tema central de Unamuno. Esta es la que mejor colma nuestras ansias, la que más radicalmente niega la muerte [p. 5] y su absurdidad. La más pragmática, lo cual no quiere decir que sea la interpretación más cierta. Ya sabemos que para M. el pragmatismo es la filosofía más zapatera de cuantas se conocen, incluyendo en ella la de muchos católicos. En uno de sus breves y definitivos razonamientos dice con hondura y con saladísimo donaire poético: "La filosofía, criada de la teología, merece todo respeto por haber elegido una ama tan digna; pero el pensar pragmático, aunque se llame católico, es el viudo de aquella criada, viejo verde abarraganado con su cocinera".

El tema de la muerte ha estado al margen de las reflexiones filosóficas durante muchas centurias. Seguramente fue una manera de eludirla, de negarla, de pasar como si no existiera. En nuestro país la trae a primer plano Unamuno y con él, M. y sobre ella filosofa y poetiza. Pero [5 v°] afrontándola, no de un modo general, sino individual y concreto. Es decir, existencial.

LA TRANSCENDENCIA

Otro tema central de su filosofía y de su poética es la transcendencia. Tú lo subrayas con acierto. Las 5 formas de la objetividad se refieren a ella. También las muchas veces en que afirma esa marcha o tránsito de lo uno hacia lo otro. Es este un tema existencialista por excelencia, pues que la existencia propiamente dicha no es sino un trascender, un pasar del yecto al proyecto. Pero bien entendido que, para M., como para el existencialismo, ese otro no es un yo proyectado, un alter ego; sino algo irreductible a mí, algo igual y distinto (Y ya estamos otra vez en la contradicción).

Ahora bien; habría que poner algunos reparos o, por lo menos, señalar algunas precisiones a los 5 modos de objetividad que indica M. (o su maestro). Me parece mejor reducirlos a tres, irreductibles los unos [p. 6] a los otros.

1° Transcendencia hacia el en sí, hacia el ser en general, en la cual falta la reciprocidad. El ser no transciende hacia mí.

2° Transcendencia hacia el otro, cuyo tránsito, aspiración o tendencia llamamos, en general, amor. Aquí hay reciprocidad, pues el otro puede amarme, odiarme, conocerme, etc.

3° Transcendencia hacia el sí. La conciencia transciende en vuelta hacia sí misma, se objetiviza en forma de conciencia reflejada.

En la 2ª forma de transcendencia es donde M. ha logrado el hallazgo más feliz y la frase definitiva para designarle. Con ello, se anticipa a Sartre, que no hará más que reproducir sus mismas palabras, en francés, claro. Bien es cierto que el filósofo galo dedica al tema cerca de 300 páginas. Pero Machado vio y Sartre demuestra que no se encuentra al otro por el conocimiento. Si a éste hubiésemos de atenernos, el otro no [6 v°] pasaría de ser probable y habría que dar la razón al solipsismo. Mas con la mirada, con el "ojo que nos ve" y con el sentirnos vistos, objetivados, enajenados, prisioneros, esclavos, el otro se hace patente, indubitable real. Y en este plano, el encuentro no se verifica por el conocimiento, no es ya una relación de conocimiento a conocimiento, sino de ser a ser.

Y el constitutivo fracaso del amor, que tú destacas perfectamente en tu trabajo, y que lo mismo podría demostrarse para otras relaciones concretas con el otro, como el odio, la indiferencia, el deseo, según ha hecho Sartre con su lucidez habitual, está maravillosamente poetizado en Machado.

LA NADA

Parece que Machado considera la Nada como creación de la divinidad: Fiat Umbra. Acaso yo no lo haya comprendido bien. Pero yo veo que no hay sombra sin [p. 7] luz, como no hay nada sin ser. La Nada es la negación del ser. Hay que partir del ser. No hay otro modo de filosofar. Ahora bien; el filosofar comienza con un interrogante, con una suspensión del ánimo, con un asombro. Y no hay otro que interrogue que el hombre, ser preeminente y privilegiado que se hace preguntas, que hace de su ser mismo cuestión. Pero toda cuestión admite una respuesta afirmativa, negativa o dubitativa. He aquí una primera forma de venir al mundo la negación, traída por el hombre.

Pero hay dos clases de juicios negativos.

Uno: esta silla no es esta mesa

Otro: Cobos no está presente aquí

En el primer caso, la mesa excluye a la silla. En el 2°, la no presencia constituye la presencia. La ausencia constituye la presencia. No estarías presente si no estuvieses ausente. La 1ª negación es una [7 v°] negación externa; la 2ª es una negación interna. Lo mismo sucede con el otro. Yo no soy yo, sino en contraposición con el otro. Este me constituye como yo. Al negar que el otro sea yo, me afirmo. Una nada nos constituye a la vez que nos separa. Tú lo dices muy bien cuando indicas que, para poner al ser como objeto de conocimiento, hay que salir del ser, hay que subir al Olimpo, hay que negar al ser, escindirle en sujeto y objeto y separarlos por una Nada. Aquí tenemos la Nada que viene a rajar al ser por virtud de la aparición de un ser que tiene que hacer esas cabriolas, porque consiste en ellas. Piensa en todo lo que se llaman fenómenos de la conciencia —pensar, querer, sentir, amar, imaginar etc.— y en todos ellos encontrarás esta nada separa el deseo de lo deseado, el amor del amado, la imagen de lo imaginado, etc., etc.

En general, las realidades humanas se [p. 8]<se> definen todas, lo que son, por lo que no son. Así la conciencia es lo que no es y no es lo que es. Yo soy mis proyectos, porque estoy en ellos y no los soy, porque no los he realizado.

Abel Martín sostiene que hay un ojo que todo lo ve al verse a sí mismo. Ese ojo no puede ser más que conciencia. Todo acto de conciencia es conciencia de algo. Pero este algo, o puede ser una cosa externa, o puede ser la conciencia misma. En ambos casos, estos motos de conciencia

pueden llamarse objetivos, temáticos. Ahora bien; bajo la conciencia temática, reflexiva, actúa una conciencia implícita, no reflexiva. Por ejemplo; cuando cuento los cigarros que hay en la cajetilla tengo conciencia de estos; pero, a la vez, y sin hacerme tema de ello, tengo conciencia de que los cuento. La prueba es que, si alguien entra y me pregunta qué hago, contesto sin va[8 v°]cilar que los cuento. Es esta una conciencia previa, subyacente, espontánea y prerreflexiva que constituye la base y la condición de toda reflexión posible. En tu trabajo lo señalas (pág. 25) al hablar de los grados de la conciencia. Lo que prueba, una vez más, los atisbos existencialistas de M. En conclusión que el existencialismo ha descubierto la conciencia existencial que no ha de confundirse con la psicológica. Todos los procesos de la conciencia tendrán desde ahora una fase existencial y otra psicológica. Por ejemplo; ahora no se confundirá el dolor vivido (existencial), con el dolor objetivado, conocido (psicológico).

Machado en algún lugar define la conciencia como "luz que se ve a sí misma". En efecto, la luz es creación de la conciencia. Fuera de la conciencia, habrá movimiento o lo que quiera que sea, pero el movimiento [p. 9] no se hace luz sin la conciencia. Nosotros no vemos el movimiento, sino la luz y el color. Y lo mismo el sonido. Esta transmutación, este milagro de la creación de luz, color, sonido que la conciencia realiza con el ser, viene al mundo por ella. Y con la luz y el sonido, la sombra y el silencio que los acompaña. Decir luz y decir sombra es decir conciencia. Se Dios las ha creado, es que Dios es conciencia. Por tanto es la conciencia y nada más que la conciencia la que ha traído la nada al mundo.

LA VERDAD

Machado es un apasionado de la verdad, de la verdad absoluta. Es un ansioso del conocimiento. Su ansia, su exigencia insobornable, reclama tanto, que no podía por menos de abocar al fracaso y caer en el escepticismo. Del escepticismo de su razón, vuelve hacia la fe y se refugia, no muy satisfecho, en ella. Su último asidero es la creencia, aunque no sea necesariamente la religiosa. Para M., esta fe o creencia radical es la poesía. [9 v°] Esta pasión por la verdad nos conduce a descubrir en M. su entronque con el proceso histórico del pensamiento occidental. Así le vemos sorberse la filosofía griega y racionalista moderna. Se la ha asimilado como pocos, ha estado enamorado de ella durante mucho tiempo, pero su amor, como todos los amores, ha fracasado. Entonces se hace escéptico. Esa dama resulta ser una coqueta que ofrece más de lo que da. Y entonces, desengañado, se resigna y se divierte con los galantes de su sofistica y con los requiebros de su poética.

Desengañado del racionalismo y de los grandes "rascacielos metafísicos" del romanticismo, se ha debido de sumergir en las corrientes irracionalistas, vitalistas y pragmatistas de su tiempo, pero parece que no le ganan ni se deja arrastrar por ellas.

Frente al vitalismo, a pesar de ser discípulo de Bergson, notamos que se mantiene al margen, a pesar de la fórmula bergsoniana "del ayer que [p. 10] es todavía", que parece ser la expresión machadiana del concepto de duración. En cuanto al pragmatismo, ya sabemos que lo califica de filosofía zapatera y en otro lugar, de filosofía de los granujas. Quien más ha debido de influir en M., en cuanto a la filosofía, ha sido Unamuno, que fue quien le debió de poner en la vía existencialista enlazándole con Kierkegard. Por otro lado, recibirá las sugerencias, ya que no la doctrina, de Nietzsche. Después, allá por el año 37, cuando lee a Heidegger, se ha encontrado a sí mismo y ha comprobado que ha sido existencialista sin saberlo.

LA SOFÍSTICA

Machado ha tomado la Sofistica como instrumento para buscar las cosquillas a la filosofía. Quiere hacerla rabiar y hacerse rabiar a sí mismo. Pretende tentarle la paciencia, ponerla a prueba. Con la Sofistica, trata de que se miren las cosas, los principios, los argumentos, por el anverso, el reverso y el canto y ver qué es lo que [10 v°] resulta después de estas miradas. La Sofistica es la antesala de la Metafísica, en donde se somete a los aspirantes a un noviciado, desinfección y cuarentena. Pues solo puede ser filosofo el que ha sido y continúa siendo pensador. Y es pensador el que se plantea problemas y señaladamente, los centrales o esenciales de la existencia. Habrá algunos, luego, que darán soluciones, o pretenderán darlas; pero lo previo, lo indispensable, es plantearse los problemas.

En cierto sentido, todos somos filósofos. Y no por gusto, capricho o afición; sino por pura necesidad. Cada cual se encuentra arrojado en la existencia y ésta y el rumbo que toma, está en su mano. En ello le va la vida y el modo de ser de ésta. Ha de decidir, quiera o no. O tomando resoluciones de otro, o las suyas propias. En ambos casos, ha de hacerlas suyas, es él el que decide. En otros términos; somos libres. Decir existencia es decir libertad. Y no es que nos venga la libertad como una dádiva, como una prerrogativa con la cual esté [p. 11] adornada la persona. Es que somos libres, queramos o no. Estamos condenados a ser libres. Para lo único que no somos libres es para dejar de serlo.

Por consiguiente, la Sofistica es para M. un ejercicio o esgrima del pensamiento en la que se manejan las armas del pensador y se prepara el ánimo para afrontar los más audaces riesgos a fin de que se acostumbre a las alturas y a las profundidades sin ser víctima del vértigo.

La sofistica machadiana es un juego, un juego en el que se juega con lo más serio que hay en el mundo. Por eso, a primera vista, parece una broma; pero, como todas las suyas, apenas se penetra en su médula, después de haber sonreído, ¡que seriedad sobrecoge el ánimo!

RETÓRICA

Notemos como M. pone en solfa las cuestiones más serias y, por otra parte, como las más triviales —las frases hechas, los dichos popu[11 vº]lares, etc.— y las más desacreditadas, como la Sofistica y la Retórica quedan ennoblecidas y revalorizadas por su pensamiento y su palabra. Esta es la doblez de la que surge su inimitable humorismo. El logos griego se desarrolla en M. en pensar y decir: en Sofistica y Retórica. Juan de Mairena es retórico, profesor de Retórica, aunque, oficialmente, lo sea de Gimnasia. Pero Mairena habla de todo, menos de Retórica. Porque la Retórica ha de enseñar a hablar bien y no se puede hablar bien sin pensar bien o sin pensar algo, bien o mal. De aquí que la Retórica remita a la Sofistica y a la Lógica. Como la Poética remite a la Metafísica. ¿O acaso al revés? Es el ineludible ir de los uno a lo otro. Tiene gracia ese ir de la Lógica a la Sofística y de ésta a la Retórica. ¿Y esta profesión de Retórico en un hombre tan antirretórico como M.? ¡Con que humor destaca en la filosofía, precisamente aquello que tiene de Retórica, de arquitectura conceptual, de poemática, de obra de arte! La burla de los filósofos [p. 12] poniendo en evidencia sus tautologías; pero, al hacerlo, lo hace a conciencia de que se está burlando de sí mismo, de sus más caros amores.

Enamorado de imposibles, como todos los enamorados, M. ama lo absoluto y su fracaso lo lleva al escepticismo integral y a la Sofistica. Enseguida, incómodo, recurre a la creencia como irreductible punto de partida o de llegada. Y no solo en su casa, sino por lo que comprueba

sucede en los demás, aunque no lo confiesen. De este modo, al escepticismo, a quien esperábamos ver encogerse de hombros, nos sorprende con la delicia de sus aforismos, sentencias, proverbios y las afirmaciones más tajantes (y ahora pienso: ¿no podría considerarse a M. como el Montaigne español?)

POÉTICA

Quizás podamos afirmar que M. es ante todo y sobre todo poeta. Como poeta va a la filosofía, como poeta lee a los filósofos y medita sobre los problemas de la existencia y en cada momento debe de estar [12 vº] pensando: Bueno, y esto para la poesía ¿qué? Además la filosofía le ha hecho sonreír y encogerse de hombros. La poética le pone serio y le sume en asombro, admiración, amor o angustia.

Decía Abel Martín que "pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón hasta dar en un callejón sin salida". Entonces es cuando se busca la puerta al campo o la salida por el tejado. La salida poética. Pero esta salida ¿para qué? Pues para lo mismo que aquel deambular o callejear del pensar raciocinante: para llegar a la verdad; aunque ahora buscándola en campo abierto, en la selva intrincada de los hechos y no de las razones. Tarea sobremanera aventurada, difícil y peligrosa, porque "en la gran ruleta de los hechos, es difícil acertar, y quien juega suele salir desplumado. En la rueda más pequeñita de las razones, con unas cuantas preguntas, se hace saltar la banca".

[p. 13] Otro ejemplo de duplicidad de estos dos aspectos o visiones de la realidad nos lo ofrece en estas palabras: "Tenemos, de un lado, la fe racional en lo que nunca es nada de lo que aparece, la fe en lo nunca visto, llámese el ser, la esencia, la sustancia, etc., y de otro, la gran banasta de papeles pintados en donde va a caer el mundo de las apariencias, y en él, el mismo corazón del hombre".

Incumbe al poeta maravillarse del hecho ingente de este pensar, ora lleno, ora vacío, este hueco universal, y luego, volver al poema inevitable de sus creencias últimas, todo él de raíces y asombros. El hecho poético no le plantea problemas: se ve o se revela y, allí donde aparece, es. Lo que le plantea problemas es la Nada, es decir, la Muerte. Con ello, la vida y el tiempo; aunque, si bien se mira, vida y tiempo son la misma cosa.

Me gusta tu esquema para expresar en forma gráfica los dos caminos [13 vº] hacía la verdad: el de la filosofía y el de la poética (mejor sería decir del arte). Aquél que roza la verdad sin tocarla; éste que la penetra con sus flechas.

El tema es viejo. Yo, frecuentador de los místicos, tropecé con él en la gran polémica sostenida entre ascéticos y místicos durante el Renacimiento. Los primeros que aspiraban a ganar a Dios "a fuerza de brazos" por la vía que llamaban meditativa: ayunos, penitencias, reflexión, imitando la vida de Cristo, etc. En una palabra, mediante las obras. Los segundos, confiaban en que la verdad se les manifestara por revelación, por gracia o asistencia divina. A Miguel de Molinos —uno de los cuatro grandes Migueles, según M.- le costó la condenación de la Iglesia por haber defendido esta última vía con demasiado entusiasmo y exclusivismo. Santa Teresa, más cauta y flexible, supo burlar a [p. 14] los sabuesos del Dogma; aunque son patentes sus predilecciones por la vía contemplativa y poética.

En resumidas cuentas no parece sea, ni conveniente ni factible seguir una sola vía con exclusión de la otra. M. va de la filosofía a la poética y de ésta a aquella, y, en esta ida y vuelta, las fecunda a las dos. A la 1ª, infundiéndola la gracia, soltura y aire popular de la 2ª y a ésta,

la hondura y amplitud de aquella. Su filosofía no merma en un adarme la gracia alada de la poesía. Su poética no quita hondura, horizontes y elevación a su filosofía. La prueba está en que estoy seguro de que no habrá filósofo, por muy especialista que sea, que deje de leer a Machado con el más profundo interés y creo que hasta con admiración.

Para mostrar la alta calificación que M. hace de la filosofía, basta citar su principio de Primum philosofare. Para él, primum quiere decir que el philosofare no es una ocu [14 vº]pación que pueda hacerse o no, al arbitrio del hombre; sino que es la ocupación central, raíz de todas las demás. Por tanto, de su vivir, soñar y poetizar. Hasta quienes renuncian a la filosofía, lo han de hacer filosofando.

EL TIEMPO

Tema fundamental de M. lo mismo que de la filosofía existencial. De todos los filósofos; pero con discrepancias radicales. En M. se trata de un tiempo que hoy se llama existencial. Él lo denomina psicológico. En realidad, hay tres aspectos del tiempo; el existencial, el psicológico y el matemático. El primero está constituido por el flujo de la existencia. En este sentido, el tiempo no es una sucesión de momentos, (nadas de tiempo) que luego se convierten misteriosamente en un todo infinito, con las aporías consiguientes; sino el fluir continuo de la transcendencia, o tránsito, hacia posibilidades; en una espera permanente de un luego desde un ahora relacionado con un antes. Estos tres éxtasis de la espera, [p. 15] el después, el ahora y el antes, no hay que considerarlos como cortes que se hagan en la existencia, objetivándolos, mirándolos como desde fuera; sino que son correlativos, se simplifican entre sí y forman una estructura unitaria y una sola vivencia temporal. Este tiempo existencial es el original, el básico, del cual se derivan los otros dos y sin el cual éstos no serían posibles.

El hombre vive en función del futuro —dice M.— anticipándose a Heidegger. Y éste completará añadiendo que ese futuro está integrado de posibilidades y, en especial, de la última y más señalada: la Muerte. Nuestro tiempo, el existencial es, pues, finito. Finitud que refluye en la existencia y le da su propia fisonomía. Quiere decirse que se sirve desde la muerte y es ésta la que informa, en gran parte, las más relevantes y humanas, formas de la vida. ¿Hubieran existido, sin la Muerte, las Pirámides, el Partenón, las catedrales, los grandes cuadros y los grandes poemas?

[15 v°] —PEDAGOGÍA—

En su Sofística está implícito el M. reformador, el que abriga el propósito de fundar una Escuela Popular de Sabiduría Superior.

M. se plantea el problema del pesimismo y del optimismo. Contra el optimismo, nos hace ver que, por muy bien que estén las cosas en el mundo, siempre encontraremos que hay algunas que podían estar mejor. Contra el pesimismo, que, si bien es cierto que hay cosas que están mal, o que acaso todas estén mal, también lo es que podrían estar peor. Por esto, habría que intervenir para que las que estén bien se pongan todavía mejor y que las [que] están bien o mal no se pongan peor.

De aquí su proyecto de Escuela. En ella se cursarían Sofística y Retórica primero y Metafísica y Poética, después. Las unas para el pensar; las otras para el decir, dos cuestiones que

le preocupan por encima de todo. [p. 16] Los planes, los proyectos, los métodos y los fines de esta alta Escuela son de primordial interés para conocer a M.

En primer lugar pone los maestros, y sobre todos, el de Metafísica, que habría de ser un hombre superior, que no tendría nada de sacerdote, ni de catequista, ni los alumnos nada de sectarios, feligreses o catecúmenos.

La escuela debería estar en la línea protagorico-socratico-platónico y cristiana. Dos cátedras fundamentales: Sofística y Metafísica, dos cuchillas de la misma tijera, etc. No voy a resumir lo expuesto por M. Solo me interesa hacer notar esta su preocupación pedagógica, esta su devoción por el saber, este su celo por hacer partícipes a los demás de los tesoros de la cultura, ese su afán por dignificar al hombre mediante las más nobles ocupaciones, anhelos que denuncian la categoría humana de nuestro gran Machado.

Aquella frase, tomada del decir popular, de que "nadie es más que nadie" o de [16 vº] la otra "a todo hay quien gana", entendidas en el sentido de que, por mucho que valga un hombre, su valor máximo, su categoría privilegiada, siempre será la de ser hombre, revelan el profundo humanismo de M.

En fin; todo lo que va dicho constituye una parte de las reflexiones que me [he] hecho leyendo tu ensayo y releyendo a Machado. Acaso me he excedido trayéndole hacia el existencialismo, la filosofía que hoy me domina. Yo he pretendido entender a M. a la luz de esta filosofía. He tenido que reprimirme para no extenderme demasiado en temas que me son caros como, por ejemplo, el del amor, el problema del Otro, etc.

Repito que no has podido ofrecerme tema que sea más de mi gusto y que caiga mejor dentro de mis predilecciones. Machado es para mí una pura delicia. No hay ningún autor que colme de un modo [p. 17] más satisfactorio mi gusto. No me canso de leerle, y cada vez que lo hago, se renueva el deleite. Esa su sencillez de porte, esa su andadura reposada, grave y firme; esa sobriedad expresiva; esa su seriedad bordoneada por su humor, siempre benévolo, piadoso, contenido, mesurado. Ni desviaciones digresivas, ni amplificaciones; ni premioso, ni insuficiente. Nada superfluo y siempre lo necesario. Nada de estridencias y si gusta de lo popular, no cae nunca en lo chabacano. Hasta cuando alguna vez lo roza, lo hace tan oportuno y tan levemente, que casi uno se lo agradece. Porque hay que tomar las cosas en serio, pero no demasiado en serio.

Pienso en Azorín, tan envarado; en Ortega, tan ampuloso y afectado; en Valle Inclán, tan decorativo, barroco y maldiciente; en Juan Ramón Giménez (sic), tan espiritado y finústico. Machado les da lecciones a todo de mesura, de aticismo. Aquellos son todos unos virtuosos que usan y hasta abusan de su virtud [17 vº] sismo y por eso nos cargan un poco y a veces hasta un mucho. Machado colma nuestro sentido de la belleza, nos transporta a un <u>pathos</u> de serenidad; a un <u>ethos</u> de nobleza y magnanimidad y a un nivel teorético, si no de verdad, sí de veracidad, de amor a la verdad.

Un abrazo de tu amigo

(firmado) Norberto Hernanz

CARTA 12

[Es una cuartilla mecanografiada por una sola cara, con membrete de la Academia Audiencia]

26 junio [1]962

Querido Norberto: Con retraso te escribo por haber surgido tareas nuevas que agotan mi ya escaso rendimiento.

La bibliografía que Ferrater recoge sobre "el hábito" es muy escasa: F. Ravaison, DEL HABITO, 1947; C. Lloyd Morgan, "Habit and instinct"; M. D. Roland-Goselin, "L'Habitude"; A. Arrighini, "L'Habitudine"; O Fuchs, "The Psichology of Habit according to W. Ockam. Parece que sólo hay traducción de la obra de Ravaison.

He pensado, aunque no mucho, en las cuartillas que me dejaste sobre tu libro de Ortografía, con rumbo muy diferente al que yo sigo en mi Vocabulario y proyectado Manual. A mí me falta un ejemplario de dictados y podría ser valedero tu colección de trozos; pero esta utilización destruiría tus planes, a no ser que resultara posible la utilización doble.

Si conviviéramos, un insistente cambio de impresiones podría acaso alcanzar la conjunción de propósitos. A la distancia a que nos encontramos hemos de mantener nuestro propio y diferente rumbo, muy probablemente, con el mismo estéril resultado.

Ninguna novedad noticiable, al menos a la vista. Muy cordiales saludos a tu mujer y un abrazo fraterno de tu invariable

[Firma manuscrita y rubricada:] Cobos

CARTA 13

[Es una holandesa mecanografiada por ambas caras]

Barcelona 8 de julio de 1962

Querido Cobos:

He estado leyendo tu libro sobre Machado durante unos días; leyendo y rumiando su lectura. A lo largo de esta lectura, las impresiones han ido variando. A veces me parecía pesado, abstruso, reiterante, de jadeo; otras me entusiasmaba y me elevaba a cimas de pensamiento; ciertos pasajes no los entendía y me dejaban desorientado; en ocasiones, quedaba asombrado del esfuerzo que suponía su redacción; de vez en cuando, surgía en mí el juicio que formulaba in mente con la frase:"esto es cosa seria".

Tu interpretación de Machado filiándole con el krausismo ha dado a tu trabajo un sentido de vaguedad romántica, de panteísmo krausista, tan acentuado, que apenas se nota en Machado, o si se nota, más bien es como burla de ese panteísmo romántico puesto en boca de Abel Martin. Todo lo que en Machado es gracia, veracidad, soltura de pensamiento, es en Abel Martin y el krausismo pesadez, lañas y voluntad de arreglos de tipo moral. El krausismo es el representante típico de "lo serio" de lo que Sartre llama "la mala fe", que suele tomar dos

formas: lo sucio en los moralistas y dogmáticos de una religión, y lo cobarde en los flojos, que buscan excusas, atenuantes y remedios a sus fracasos. Desde luego, considero un acierto definitivo el mostrar cómo la compleja personalidad de Machado está expresada en Abel Martin, el metafísico, Juan de Mairena, el pedagogo, y Machado, el poeta.

El tema del tiempo, fundamental en Machado, es algo que me viene preocupando desde muy atrás y cada vez me veo más convencido de que decir tiempo y decir conciencia es la misma cosa. El verdadero tiempo, el original, es el existencial y no se concibe fuera de una conciencia. Porque el antes, el ahora y el después exigen una conciencia que los retenga y los anticipe, es decir, memoria e imaginación. Incluso el presente exige presencia de algo a alguien, esto es, a una conciencia. Fuera de la conciencia no puede haber presencia. Es cierto que tenemos el siempre. Pero, para haber un siempre, ha de haber antes un ahora, [1 vº] un antes y un después. El siempre no es sino el correlativo que en la conciencia toman los éxtasis temporales. Para un ser que no existieran los momentos temporales, no hay siempre. Pero así como el siempre exige el transcurrir del tiempo, este transcurrir de los fenómenos de conciencia exigen, como contrapartida, el siempre, la nada, correlativa del ser consciente. Claro que la conciencia existencial, en su transcender, crea lo transcendido, lo objetivado, lo sido, y así, en el tiempo, como en el espacio, surgen el espacio y el tiempo objetivos, intuitivos, conceptuales o categoriales. El tiempo-espacio de los relojes, etc.

Mi juicio poco vale. De todos modos, está uno acostumbrado a leer libros de filosofía, y sin que le arrastren a uno los lazos de amistad, ni se deje llevar tampoco por los impulsos de la adulación o de la piedad, yo creo, sinceramente, que tu trabajo me ha dejado sorprendido porque yo no hubiera creído que fueses capaz de hacer algo tan profundo y tan en la entraña de los problemas filosóficos. No por que desconociera tu talento, sino porque te suponía más apto para lo literario que para lo puramente filosófico. Y me pregunto: ¿Quién de nuestros profesores de filosofía sería capaz de hacer un estudio tan audaz, de tantos vuelos, tan veraz y tan ahincadamente penetrado de las cuestiones machadianas en el terreno metafísico? El análisis que haces de la frase: "Hoy es siempre todavía" lo considero definitivo. En fin, yo me extendería demasiado para una carta. Este verano hablaremos de esto y de otras muchas cosas.

Las Editoriales de aquí, de España, padecen de un comercialismo de vía estrecha y de un complejo de inferioridad que las lleva a rechazar todo lo que no venga avalado por lo extranjero o por los consagrados. Hasta que no salgamos de este estado de timidez y de servidumbre, no podremos hacer obras de aventura que rebasen lo erudito, la imitación o el plagio.

Fraternalmente te saluda tu amigo
Norberto [firma manuscrita]

CARTA 14

[Es una holandesa mecanografiada por ambas caras]

Barcelona 15 de febrero de 1963

Mi buen amigo Cobos:

Vaya ante todo mi felicitación y la de esta familia por el éxito de Quetina en las oposiciones. Es una verdadera hazaña la suya dadas las circunstancias y de la que os habéis de sentir satisfechos y orgullosos.

Te escribo yo porque Paco se encuentra en la clínica. Hace tres días que le han operado de la vesícula biliar y parece que las cosas han sucedido con entera normalidad, y que, hasta ahora, siguen su curso del mismo modo. De no haber complicaciones, espero que pronto estará en su casa. Pero llevamos un par de semanas con la preocupación constante de los preparativos de su internamiento en la clínica y de la intervención.

Hoy, ya más tranquilo, he visitado la editorial Seix y Barral para preguntar por el estado de tu libro. Me han informado que todavía está pendiente del comité de lectura y que sería cuestión de 15 días o un mes. Cuando les he advertido que tienes el ofrecimiento de Ínsula, me han contestado que resolverán con la mayor urgencia posible y que te comunicarán el resultado.

Con todos estos trastornos, no hemos dispuesto de tiempo ni de sosiego para leer el libro de Zubiri, aunque conocíamos su publicación. Yo tengo muchas ganas de leerlo, aunque me asusta un poco su empaque técnico, su rigidez intelectual y sus resabios demasiado escolásticos y de especialista. Ya el título del libro es bastante sospechoso y anuncia el círculo cerrado del especialista, que voluntariamente se clausura en un recinto solo abierto a los iniciados, a los profesionales. Siempre me ha cargado un poco o un mucho su pedantería terminológica, su tono o empaque profesoral, como tú muy bien señalas.

Acerca del ser, los modos de ser, la realidad, la verdad, la libertad, etc., he venido rumiando durante los últimos meses y he escrito una docena de folios tratando de precisar mi modo de ver es[1 vº] tas cuestiones, que se centran en lo que me he decidido [a] llamar "Polarización del ser". Por cualquier lado que se mire la cuestión, nos topamos con la dualidad, la oposición. Incluso la ciencia tropieza con ella: la mecánica ondulatoria, la constitución de la materia, etc. Puede decirse que la historia de la filosofía se reduce a los intentos de resolver esta cuestión: existencia y esencia, conciencia y realidad, libertad y necesidad, fenómeno del ser y ser del fenómeno, etc.

También tengo noticia de la publicación de ese libro sobre la Institución Libre de Enseñanza[19]*. He leído un comentario de A. Tovar en una revista ilustrada, comentario por cierto bastante favorable para la Institución y especialmente para D. Francisco Giner. En contra, un tal Demetrio Ramos*[20]*, en un periódico de aquí, ha publicado un artículo en el que censura a Tovar por su posición favorable a la Institución.*

Por estar uno tan interesado en las tareas intelectuales, antes de despedirme, repercute en mi ánimo el éxito de Quetina y por ello repito mi sincera felicitación y que sepa cuanto me alegra su triunfo.

Saludos cordiales para todos de vuestro sincero amigo

Norberto[Firma manuscrita]

[19] Muy probablemente sea el libro publicado por CACHO VIU, VICENTE, *La Institución Libre de Enseñanza. 1. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Madrid, Rialp, 1962.

[20] Si bien se refiere a Demetrio Ramos como un "tal" no se trataba de una persona desconocida en absoluto. Demetrio Ramos Pérez (1918-1999) ha sido un muy reconocido americanista; profesor de bachillerato, primero, catedrático de universidad después, ocupó el puesto de delegado provincial de Información y Turismo en Barcelona durante algún tiempo. Fue cesado el 11 de septiembre de 1962. Casi un mes antes (el 18 de agosto) se había desplazado a México para asistir al XXX Congreso Internacional de Americanistas, asociación que él mismo había contribuido a fundar.

En *La Vanguardia* aparecieron al menos dos reseñas sobre el libro de Cacho Viu: una, larga, firmada por Fernández Almagro bajo el título "Un ensayo polémico. Tres Españas"; otra sin firma titulada "La Institución Libre de Enseñanza", bastante crítica con el libro. Pudiera referirse a esta segunda en el caso de que Norberto Hernanz tuviera información para asociarla a Demetrio Ramos.

CARTA 15

[Dos holandesas mecanografiadas, 3 páginas en total]

Barcelona 7 de marzo de 1963

Querido Cobos:

Me apresuro a escribirte porque he leído tu carta a Paco y por ella sospecho que no ha llegado a tu poder la que yo te escribí hace ya algún tiempo y en la que te comunicaba el resultado de mi gestión en la casa Seix y Barral sobre el estado del original de tu libro. En ella te decía que, según las informaciones que me dio una señorita, lo estaban leyendo y no podrían darte una contestación hasta dentro de 15 días o un mes. Cuando yo la advertí que te urgía, ya que te lo pedían en Insula, me dijo que procurarían despacharlo lo más pronto posible y te darían a saber el resultado. Esto fue a mediados de febrero, y por tanto, presumo que ahora estarán a punto de comunicarte su decisión, si no lo han hecho ya. Hice yo la gestión porque Paco, como sabes, ha debido someterse a una operación y todos estos días, antes de la operación, durante y varios días después, no ha podido ocuparse del asunto.

En mi carta también os felicitaba por el éxito de Quetina. Aquí muy sinceramente nos alegramos de su triunfo.

Ya he leído el libro de Zubiri[21]*. Lo he leído con reposo, he meditado sobre él y mi impresión general es que, después de tanto distinguir, de tantas sutilezas y precisiones sobre la esencia, la existencia, el ser, la realidad, etc., uno se queda sin saber si son lo mismo o son diferentes. Uno tenía mucha confusión acerca de estos términos, y después de leer este tratado de tantas pretensiones, hecho por un hombre de tantas campanillas, de una asombrosa lectura, de tan poderosa inteligencia, de un bagaje cultural tan extraordinario, estas cuestiones quedan tan enmarañadas en mi mente como lo estaban antes. Uno sospecha, al pronto, que esto pueda ser debido a su propia debilidad intelectual; pero cuando comprueba por la crítica de Zubiri que la confusión y el lío lo han sufrido igualmente un Aristóteles, un Santo Tomás, un Kant, un Heidegger, etc., uno se consuela hasta cierto punto.*

Mucho me temo que este empecinamiento de Zubiri en estas sutiles cuestiones de metafísica sea una recaída de la filosofía en la corriente aristotélico-escolástica, tan perniciosa para el pensamiento, que le tuvo estancado y metido en el callejón sin salida de las esencias hasta que el Renacimiento abrió brecha por otro camino, por el rodeo de los fenómenos y de las apariencias, que resultó mucho más fecundo.

Zubiri se empeña en levantar una teoría de la realidad, un poco a contragolpe, frente al existencialismo, prescindiendo, o callando, o disimulando el otro lado de la cuestión: el cogito, el yo, la conciencia, la existencia del observador. Y, además, que el hombre no sólo es observador, sino actor. No lo consigue, ciertamente, porque a cada paso ha de recurrir a términos como momentos, aspectos, consideraciones, caracteres, actualización, etc. Para caracterizar a lo real y a la realidad encuentra el hallazgo del "de suyo" (podría haber dicho el "en sí", término ya consagrado). Pero el "de suyo" sólo adquiere todo su [1 vº] sentido en contraposi-

[21] *Sobre la Esencia.* Primera edición de diciembre de 1962, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.

ción al "de mío". Solo hay "suyo" para un "mío"; sólo hay "en sí" para un "en mí". Esa nota "de suyo" sólo es tal nota, en su contenido y en su forma, concatenada con la "de mío". Lo mismo la transcendencia. Sólo hay transcendencia para un ser que transciende, en correlato con una inmanencia. Para un ser que no sea transcendental, la realidad ni es transcendente ni no transcendente. Conformes en que lo real y la realidad lo son aunque yo no exista y continuarán siendo después que yo haya dejado de existir. Pero esta su realidad independiente de mí la afirmo como tal desde mí mismo, la reconozco y la proclamo desde mi existencia. Es mi conciencia, y no puede ser de otro modo, la que así la califica o "talifica".

¿Por qué será que Zubiri suscita en mí, más que otros filósofos, el espíritu de controversia? Otro asunto en el que no estoy de acuerdo es el de lo que llama esenciable. Para él, los utensilios, lo que Heidegger denomina lo "a la mano" y Zubiri cosas-sentido, carece de esencia, no es esenciable, y por tanto, no esenciado. Tampoco es real, ya que esencia y realidad son idénticos (págs. 458-459). La silla, como tal silla, como algo para, no tiene esencia. Cosa inadmisible, porque los para también son algo. Son sentido y tienen realidad como sentido. Ello nos descubre que hay dos planos de la realidad. Y ahora me acuerdo de lo que nos decía el venerable Cossío: que la realidad se manifestaba en dos formas: como realidad real y como realidad fantaseada. Esta también es realidad, aunque sea de otro orden. D. Quijote es real, por lo menos en la imaginación de Cervantes y en la de sus lectores. Y, en cierto sentido, más real, puesto que reasume las notas de la más auténtica realidad humana, la de la esencia hombre. ¿Cuál es más real, la ciencia o la poesía, la historia o la leyenda, una fotografía o un cuadro? Y también la posibilidad es realidad, pues existe como posibilidad y es como posibilidad.

Sartre parte del cogito, de la conciencia, del para sí, y de esta evidencia, de este punto de partida que es el fenómeno, llega al ser, a la realidad, al en sí; Heidegger parte de la "comprensión del ser", de la apertura, por el cuidado, hacia el encuentro y la comprensión del ser; Zubiri parte de la realidad; pero, para tener la realidad, para enfrentarse con ella, se exige como condición previa la apertura. Claro que la apertura a exige el a, lo cual nos obliga a eludir toda prioridad y admitir que ambos actos están concatenados y se reclaman mutuamente. Son, no sucesivos, sino constitutivos.

Aparentemente, habría que dar la razón a Zubiri ya que la historia de la filosofía nos muestra que sus primeros pasos fueron dados partiendo de la realidad, del mundo, pues los primeros empeños del filosofar propiamente dicho estuvieron dirigidos a encontrar la esencia del mundo: agua, tierra, aire, fuego, átomos, etc.. Pero, antes del filosofar, las mentalidades primitivas poblaron el mundo de espíritus, de dioses, de augurios y de auspicios. Es decir, que no se tomó el mundo como realidad real, sino como sentido, favorable o adverso, como un para que se vincula con el cuidado, raíz según Heidegger, de la existencia humana. Ya en los niños podemos comprobarlo si les preguntamos qué es una silla, una piedra, un árbol. No nos dirán lo que es, sino para qué sirve. Todo lo cual parece indicar que lo real, como real, destella de la utensilidad, el qué de los para. Y destella principalmen [p. 2]te del utensilio cuando éste falta, se hace inadecuado o inservible y se convierte en un trasto.

Con esto no pretendo menospreciar el libro de Zubiri. Al contrario, me parece un libro excepcional, propio de una mente poderosa. Admirable por su rigor, su exposición sistemática, su vigor intelectual extraordinario, de un dominio del asunto maravilloso, de una precisión y sobriedad de lenguaje impecables. Incluso su griego y su latín son en este libro más parcos que en otras ocasiones y utilizados con más oportunidad. Acaso podría tachársele de algo

insistente y machacón, pero esto mismo resulta pedagógicamente útil para el lector, tratándose de un asunto tan abstruso.

Ahora bien; todo lo que tiene de rico en distinciones, sutilezas y precisiones acaso le falte de perspectivas humanas, de sugestiones para el pensamiento. En este aspecto, creo que le superan los libros de Sartre y de Heidegger.

Una cosa que le encuentro sumamente acertada es la de considerar la esencia como constitución, como estructura unitaria y sustantiva en la cual las notas lo son en tanto forman entre sí una unidad interna, de modo que cada nota es nota sólo trabada con las demás, que no son una suma que se agrega a una sustancia que estuviera por debajo o más allá, como otra cosa, ni tampoco como categorías abstractas o predicamentos de un juicio. Con ello deslinda con toda precisión el campo de la lógica del de la metafísica, a la vez que elude todo sustancialismo, coincidiendo, en esto, con los existencialistas.

Y me parece que ya es demasiado. Dejemos algo para otro día.

Abrazos

[firma manuscrita] Norberto

CARTA 16

[Una holandesa mecanografiada por ambas caras]

Barcelona 16 de marzo de 1964

Querido Cobos:

Recibí tu libro[22] *y ya puedes comprender con cuanta complacencia. Aunque ya lo había leído, lo he vuelto a leer todo, sin prisa y con rumio. Machado se merece este titánico esfuerzo que has hecho para comprenderle y glosarle, ese homenaje que le dedicas con tu lectura interpretativa y con tu libro recio, vigoroso; quizás demasiado rotundo en algunos juicios, a veces acaso aventurados. ¡Pero qué hermosa en la aventura!*

Muchas de sus páginas me han emocionado, pues ya sabes la admiración que siento por nuestro gran poeta y pensador. Sobre todo el capítulo que dedicas al amor, en cuya interpretación estoy plenamente de acuerdo. Machado se anticipa en esto, como en tantas otras cosas, al implacable Sartre.

Lo que me deja un tanto aturdido y confuso es el tema del tiempo. No, yo no puedo concebir el tiempo en esas tres formas que tú haces resaltar. ¡El tiempo que <u>viven</u> las cosas! Para las cosas no hay tiempo; porque decir tiempo es decir conciencia y decir conciencia es decir tiempo. Un ser que no sea conciencia no tiene ayer ni mañana. Para la estrella no hay antes ni después. Para Dios no hay antes ni después, a no ser que lo concibamos como conciencia, capaces de retener el pasado e imaginar el porvenir. Y no existiendo ayer ni todavía, tampoco puede haber siempre. El siempre, lo eterno es correlativo de lo temporal, es la forma de lo temporal en una conciencia. El tiempo de los relojes, el tiempo objetivado, no es sino un

[22] Ver nota 18.

tiempo derivado del existencial o vivido, un tiempo fijado en instantes para poder apresar lo inapresable en su curso.

He leído en La Vanguardia una crítica de tu libro nada menos que de Fernández Almagro[23]*. Supongo que la habrás leído y que se habrá publicado en algún periódico de Madrid, pues me parece que sus crónicas salen a la vez ahí y aquí. Es elogiosa, aunque se nota [1 vº] que lo ha leido un poco a la ligera. De todos modos es un gran éxito que un critico tan de primera línea se haya ocupado de él.*

No te he escrito antes porque quería leer el libro por completo y porque, sin tener nada que hacer de un modo apremiante, me meto en berenjenales que me ocupan todo el tiempo. Me puse en relación con la editorial Teide con motivo del libro de ortografía. He tenido con los dirigentes varias entrevistas y ellas me han sugerido varios trabajos que traigo entre manos.

Antes de la guerra tenía redactado un libro con el título del "hombre sobre la tierra" o conquistas del hombre sobre la Naturaleza. Ahora lo he desempolvado y le estoy poniendo al día para recoger los grandes adelantos de los últimos años. Veremos si se deciden a publicarlo. Además me pidieron un libro de lecturas históricas para un segundo grado de la escuela y también lo tengo sobre el telar. Por cierto que a ti te oi decir una vez que también tú habías hecho algo sobre esto. ¡Cuánto convendría que pudiéramos cambiar ideas y ánimos para no dejarnos aplanar por las circunstancias!

Saludos a los tuyos y abrazo fraternal de tu amigo

[firma manuscrita]N. Hernanz

CARTA 17

[Dos folios mecanografiados por ambas caras]

Barcelona 3 de diciembre de 1966

Querido Cobos:

He leído tu libro de cabo a rabo.[24] *Con qué interés, con qué amor, con qué ansia!*

He encontrado páginas formidables, de una poesía y de una belleza definitivas. Las has escrito como poeta, como gran poeta. Creo que quedarán. Sobre todo, esos capítulos de "Poema del amor enllamarado" "La celda", "Una carta". En estos capítulos hay belleza porque hay verdad. Te aseguro que me han emocionado hasta un punto que pocos de los que he leído en mi ida lo han conseguido. ¿Y por qué? Porque en ellos has puesto tu alma, tu experiencia primera del vivir, embellecida por el recuerdo. Te escribo entusiasmado, porque veo que mi buen amigo Cobos ha conseguido un logro.

Todas las demás páginas del libro palidecen ante esos pasajes bellísimos. Para mí no tienen otra significación que un pataleo, un forcejeo desesperado, uno de tantos que se hacen para luchar ante la muerte. Y me refiero a la muerte de verdad, la de la persona. Esa llaga

[23] "Antonio Machado y la metafísica en poesía", 19 de febrero de 1964
[24] *Ocios. Sobre el amor y la muerte,* Madrid, Ínsula, 1966.

incurable a pesar de tantos cuidados para curarla con emplastos, vendajes, sedantes y aguas milagrosas, o para encubrirla vergonzantemente con máscaras que a nadie engañan. Porque esta es la verdad, la verdad de todas las verdades, y el temor de todos los temores, puesto que en ella está la raíz de todos ellos.

Todos los monumentos del arte, todos los sistemas filosóficos, los avances de la ciencia, etc., para mí, constituyen otros tantos testimonios que denuncian esa realidad, o ese fantasma-realidad, pues también los fantasmas son realidades, que repercuten tanto o más que las otras en la conciencia. O en el alma, como se quiera.

Pero mucho cuidado con las palabras, pues éstas son unos entes mágicos que suelen transfigurar lo que es solo palabra o concepto en cosa. ¡Y cuántas dificultades, aporías y callejones sin salida después! De la palabra alma se ha pasado a la cosa alma, con su sustancialidad y su ser de suyo. Y luego ¡cuántas dificultades y esfuerzos para relacionar esa sustancia o alma espiritual con un cuerpo materia! ¡Qué compromiso para los filósofos y los teólogos!

Lo del ojo que todo lo ve viéndose a sí mismo no pasa de ser, a mi juicio, una humorada de nuestro admirado D. Antonio, un divertimento intelectual de tipo krausista. Y como todo lo krausista, vago, confuso y neblinoso. El ojo, por ser ojo, no puede verse a sí mismo, o deja de ser ojo. Vernos a nosotros mismo podemos hacerlo en un espejo, en [1 vº] algo opaco, en algo que no es ojo y que está presente a él. En realidad nadie puede verse a sí mismo sino en imagen. Por tanto, estaría mejor decir que el Ojo se ve a sí mismo al ver todo. Dios, de existir, sólo podrá verse en las criaturas, por lo menos juzgando las cosas desde lo humano. Y no hay otra manera de juzgar.

El amor… Yo también he meditado sobre este tema, especialmente cuando escribí sobre Santa Teresa, y sin haber estudiado la cuestión con tanta amplitud como tú lo has hecho, llegué del mismo modo a la conclusión de que su proceso general sigue una ruta de ida vuelta, como tantos otros procesos. Primero va hacia arriba, como quiere Platón, sediento de alturas, horizontes y perfecciones, y luego, tiritando en esta atmósfera tan fría, enrarecida y angustiosa, vuelve a lo concreto. Levanta el vuelo desde esta muchacha grácil, esbelta, de mirar de fuego, hasta complicar el Universo y llegar a lo absoluto, a Dios, para después descender a la novia, a la esposa, al hijo, al amigo, etc. Y acaso nadie como el cristianismo ha sabido interpretar este ciclo del amor con su Dios del Sinaí encarnándose en el Dios del Calvario. Pablo de Tarsos nos da la solución con el Dios encarnado, humanado, histórico, que desciende acá en la Tierra, que vive y sufre con los hombres y se hace figura, imagen, cuerpo.

Tu tesis parece ser de que el amor triunfa de la muerte. Y es verdad. Pero había que precisar cuál es la muerte de que se trata, porque la palabra se emplea en sentidos muy diferentes, es una palabra sumamente equivoca.

En términos generales, la palabra muerte se usa para indicar todo lo que acaba y periclita. En este sentido, todo muere, ya que todo cambia. Deja de ser una cosa para ser otra, pero ello quiere decir que de algún modo permanece. Hay algo que permanece en los cambios. Algo que, por lo tanto, no muere: Dios, la materia, el en sí…

Y aquí está el lío. Por un lado, llamamos vida a lo que cambia. Por otro, a lo que permanece. ¿En qué quedamos? Hay que decidir, y para ello, precisar para entendernos. Si al proceso de los cambios lo llamamos vida, lo que permanece bajo los cambios y los soporta habrá de ser su contrario, la muerte. Y así, si el amor provoca y sostiene los cambios, habrá de ser contra la muerte. No puede haber cambios sin algo que cambie; no puede haber vida y amor sin muerte. Son dos términos correlativos.

La confusión que yo encuentro en tu trabajo es que, por una parte, parece sostienes que vive lo que permanece, que el amor triunfa de la muerte, porque hace que aquello que es, quede, y por otra, que la vida consiste en todo lo contrario, en los cambios.

[fol. 2] Pongámonos de acuerdo en lo que entendemos por vida para poder entendernos. Suele entenderse por vida, y no atengo a este significado, el proceso de los cambios. Tal proceso está suscitado por lo que podemos llamar amor, deseo, sed, energía, tomando esos términos en su más amplio significado, en el que pueden incluirse los procesos físicos, químicos y vitales.

Pero el término vida todavía suele emplearse en sentido más restringido, el de la vida humana, y no vida humana en general, sino el de vida personal, existencial, la tuya y la mía. Es decir, entra en juego lo que llamamos conciencia. Aquí el término adquiere un acento más intensivo y notorio. Con ello, lo adquiere, del mismo modo, su correlato la muerte.

Esta muerte existencial ¿deberá entenderse como permanencia del existente como tal? Entonces no será muerte. Ello equivaldría a negar la muerte, que es lo que pretendes al parecer en tus alegatos, como lo han hecho tantos. Acaso todas las civilizaciones, todos las filosofías y todas las religiones hayan consistido sólo en esto.

El hombre no se resigna a morir. En la vida humana alienta el deseo, no solo de existir, sino de persistir. Pero al lado del deseo, está el conocimiento. Que el deseo o el amor sean instrumento y acicate del conocimiento, nadie lo pondrá en duda, pero que sean conocimiento es muy dudoso. Hay que deslindar los campos. Como hay que hacerlo entre la fe y el conocimiento. Solo se cree lo que no se conoce. Lo que se cree puede ser o no ser. Si de hecho fuera, ya no sería fe, creencia, sino conocimiento. La creencia está fundada en el deseo y es inseguridad, oscilación entre el sí y el no. Le está siempre royendo siempre el diente de la duda. Podría decirse que el conocer parte de la duda para llegar a la verdad, mientras que la fe ha de sostenerse en la duda, sin poder superarla, so pena de dejar de ser fe para ser conocimiento. Compruébese en la fe que se tiene el cliente, en el amigo, etc.

Ahora bien; por lo que se refiere a la muerte, a la muerte personal, el si, el no o el qué sé yo es sólo cuestión de fe. Querer resolver el caso en el terreno del conocimiento es sacar las cosas de su quicio. Podremos creer que existe o que no existe, pero jamás tener la seguridad de lo uno o de lo otro. Las pruebas que suelen darse en favor o en contra están adulteradas de subjetivismo. El que algo nos convenga, nos halague, nos consuele, nos libre de la angustia, etc., no es bastante prueba de que exista de verdad. Será útil, como tantas fantasmagorías lo son, pero una cosa es que sea útil y otra es que sea verdad.

[2 vº]En el caso de la supervivencia personal, casi todas las pruebas son más bien negativas[*]*. Auscultando ese fondo insobornable de las personas, cuando en momentos privilegiados se despojan de todo convencionalismo y muestran su yo auté[n]tico, podremos sorprender esa realidad que llamamos angustia. Supongo que habrás sido testigo, en algún entierro en tu pueblo, de esos adioses que los familiares de un muerto lanzan a gritos ¡¡Para siempre!!. ¡¡Para siempre!! Y son cristianos, o dicen serlo! Y es que en el momento supremo, en la hora o en el minuto de la verdad, se desnuda uno de todas las retóricas, se abre la llaga y vierte sangre.*

Por tanto, mi conclusión es que la muerte no se niega, porque negarla es un subterfugio, una mentira, una máscara, sino que se afirma y se afronta con ánimo resu[e]lto, como dice Heidegger.

En fin, para terminar, un abrazo, y gracias por haberme dado ocasión para pensar en todo esto y aclarar mis ideas a este respecto.

[Firma manuscrita]Norberto Hernanz

P.D. Quise mandarte un libro de Ciencias que he compuesto para la Academia Práctica. Por lo visto, te han mandado uno por otro. El encargado de los paquetes de la Academia se equivocó. Pienso ir estas Navidades a Madrid y los cambiaremos. Te llevaré otro de Ortografía que acaban de publicar.

CARTA 18

[Una cuartilla mecanografiada por ambas caras, con membrete de la Academia Audiencia]

26 mayo [1]969

Querido Norberto: Muchos años ha que no nos comunicamos y creo que por culpa tuya. Pero la buena amistad no impone deberes, lo que quiere decir que nunca dejaré de tener por bueno tu gusto.

Me dijo Quintanilla[25] *que te había gustado mi vocabulario de la tierra de Pirón y que te animó a que tú lo prosiguieras con recuerdos de la tierra tuya. Sé que ahora te va a invitar a hacerlo en ESTUDIOS SEGOVIANOS don Juan de Vera*[26] *y con el objeto de incluirlo en un número que dedican a Mariano Quintanilla. El nº contendrá trabajos de alguna significación histórica. Yo esto[y] haciendo "Antonio Machado y Mariano Quintanilla". Me anticipo a darte la noticia para que te pongas ya a la tarea.*

No sé si por tus chicos de aquí tendrás de mí noticias. Me repusieron en abril del 67, con reconocimiento de 5 trienios. Recurrí y la gané el pleito a la Administración. Me voy a jubilar el día 1º de junio con 16 trienios. No tengo espacio para contarte de qué sencillísima manera discurrió todo, incluidos estos dos años y pico en activo sin haberse asomado ni un solo día a la actividad. Juego todo de la fortuna. Fui el otro día a despedirme de los compañeros de destino y me encontré con la novedad de que la "agrupación" se suprime; es decir, que ha durado el tiempo justo que yo necesitaba. Cuando regresaba en el taxi venía pensando que me llevaré a la tumba dos fortuitos aconteceres absolutamente / [1 vº] irracionales: esta asombrosa facilidad de ahora y la conjunción de circunstancias de la guerra que me sacaron a flote.

Tengo en la censura un nuevo libro: JUICIOS Y FIGURAS, sobre Unamuno, Ortega, Cossío, Llorca, Dr. Hernando, Zubiri, Nicol, Heisenberg, McLuhan, Azorín, Xirau, Zambrano (María), García Bacca y otro par de cosas sobre Machado. Y como no tengo editor, lo haré por mi cuenta; estoy al habla con una "Distribuidora" para que me lo ponga en las librerías[27].

Y tengo otro: EL HUMORISMO DE ANTONIO MACHADO EN SUS APOCRIFOS[28]*, con el que me hago muchas ilusiones porque es una revelación o descubrimiento para los propios machadianos.*

---

[*] Todo acaba y todo queda, pero el ser de lo que queda ya no es el ser de lo que acaba. Y este dejar de ser lo que se es, es lo que llamamos muerte [*nota incluida en el texto*].

[25] Se refiere a Mariano Quintanilla. V. Mora García, José Luis, "Correspondencia entre María Zambrano y Mariano Quintanilla", *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 15, 2010, pp. 201-215.

[26] Juan Vera fue académico de la misma.

[27] Fue publicado por el propio autor, Madrid, Ancos, 1969.

[28] Madrid, Ínsula, 1970.

Estas noticias te indicarán que estoy bien de salud. Cada año me siento un poco más recuperado que el anterior, aunque siempre sometido a un rendimiento mínimo. Pero como estoy libre de obligaciones, como todo mi tiempo es ocio…

Últimamente he llegado a dos nuevas amistades que son dos nuevos tesoros. Toda nueva amistad verdadera es un nuevo tesoro. Se trata de García Bacca, el suprafilósofo de la hispanidad, superior a Zubiri en saber, con la enorme ventaja de estar centrado en esta hora histórica y con muchísima mayor gracia en el decir. Reside en Caracas. El otro es Don Ramón Carande, el autor de un libro famoso: CARLOS QUINTO Y SUS BANQUEROS. Ha sido catedrático de Economía en Sevilla durante 40 años y un conversación [sic] excelentísimo.

Di dos conferencias sobre el humorismo de Machado en el C[entro] Segoviano. Fueron un fracaso porque no tuve público apropiado.

Mis saludos a tu mujer y tus hijos y nietos y un abrazo de tu ya viejísimo amigo

[Firma manuscrita y rubricada]Cobos

CARTA. 19

[Holandesa manuscrita por ambas caras]

Barcelona 15 de junio de 1969

Querido Cobos:

No sabes la alegría que nos ha causado tu carta. Primero por tener noticias tuyas y saber que sigues fuerte y más optimista y pugnante que nunca. Después, porque el asunto de tu jubilación se haya resuelto de modo tan favorable.

Sin embargo, una sombra de tristeza se cierne sobre nosotros sin poderlo evitar. Ese desahogo económico que ahora se nos ofrece lo hubiéramos necesitado en otros tiempos. De todos modos, más vale tarde que nunca.

Admiro tu ímpetu creador empeñado en la redacción y publicación de esos libros que tienes en el telar. Yo, por el contrario, llevo no sé cuantos años sin escribir una sola línea. Me estoy drogando con [1 vº] la lectura de novelas. Soy socio del Ateneo[29] y he sacado tantas que ya no encuentro cosa que me interese.

Es cierto que me habló Quintanilla en Segovia de un vocabulario típico de la aldea[30], pero me ha invadido una desgana y una pereza tan grandes que pasé días y semanas sin hacer nada más que lo rutinario. Me encuentro en un ambiente tan frígido y vacío, que me gana la opinión de que no vale la pena hacer nada, porque a nadie parece interesarle lo que uno pueda decir o pensar. Lo que a mí me interesa no le interesa a la gente y lo que parece interesar a los demás no me interesa a mí.

No obstante, si me piden ese trabajo, lo haré, pero necesitaría que me mandases el tuyo para evitar repeticiones.

[29] Pablo de Andrés fue ateneísta desde el 13 de diciembre de 1954 hasta su fallecimiento.

[30] Cobos, Pablo de A., "Vocabulario segoviano", *Estudios Segovianos*, tomo XIX, 1967, pp. 5-28.

Respeto a nuestra falta de relaciones, me achacas la culpa. Y no es del todo cierto, ya que hubiera intentado visitarte en Madrid, pero mi paso por la capital no coincide con tu estancia en ella. A ver si el verano que viene podemos encontrar alguna ocasión para pasar algún rato de conversa.

Saludos a los tuyos y un abrazo fraternal.

[firma manuscrita] Norberto

CARTA 20

[Tres cuartillas manuscritas por ambas caras]

Barcelona 27.3.70

Querido Cobos:

Recibí tu libro "Juicios y Figuras"[31]*. Lo leí con avidez casi todo, especialmente los primeros capítulos. Lo de Nicol y demás lo he hojeado. No me va.*

Como siempre, tu libro me ha suscitado la incitación a pensar en temas predilectos, que han hecho intensas las horas de mi ocio. A falta de ocasiones aquí para dialogar, tu libro me ha servido de disparadero del pensamiento. Debiera haberte escrito antes, pero he querido madurar la lectura y esperar a estas vacaciones de Semana Santa para poder hacerlo con más sosiego.

Lo que he leído con más delectación ha sido las páginas que dedicas a Cossío y los hombres de laInstitución Libre. Leyendo estas páginas, se me han ido destacando tres hombres señeros en el horizonte [1vº] español: Giner de los Ríos, Ortega y Pablo Iglesias. Cada cual en su esfera, fue creando un círculo de discípulos, una escuela, un fermento renovador, que, de haber tenido continuidad, hubiera elevado el nivel cultural de España. Y es muy probable que, a pesar de intervenciones y tras los desengaños, haya de volverse a reanudar la obra que ellos iniciaron. Ya se está haciendo, aunque de un modo vergonzante. Me duele discrepar contigo en lo referente a Ortega. Tú llegas a afirmar que "en su obra no hay auténtica y estricta filosofía". Además te sumas al tópico de que carece de originalidad y que no es sistemático.

¡La originalidad! ¿Quién es original? ¿Y quién no lo es?

Cada persona tiene su origen en sí misma, funda su vida en sí misma, en la propia decisión personal según la cual ha de decidir lo que es y su mo[do] de ser, es decir, su persona. Ponerla de [p. 2] resalto es construir una personalidad y se tiene más o menos personalidad según el acento o tono que se haya logrado dar a ese modo de ser que se ha elegido. Y la personalidad de Ortega, su estatura como persona, se destaca de todas las demás en tales proporciones que las deja empequeñecidas. Recuerda el mitin de Segovia y considera cómo quedaron oscurecidos el gran Marañón y el gran Pérez de Ayala.

En cuanto a la falta de sistema en Ortega, otro tópico, en caso de que fuera verdad, que sólo lo es hasta cierto punto, nada merma su valor como filósofo. ¿Es que fueron sistemáticos

[31] V. nota 27.

Descartes, Platón, Nietzsche? ¿Lo fue Sócrates? No fueron sistemáticos y, sin embargo, llegaron a más: a fundar verdaderos sistemas, porque fueron auténticos filósofos y no carpinteros de una filosofía.

Yo estoy convencido de que a Ortega le debemos la denuncia clarividente y adelantada de la irrupción de las [2vº] masas en la vida social contemporánea. A él, también, el perspectivismo en la teoría del conocimiento, y la concepción del hombre como integrado de yo y circunstancia, concepción luego desarrollada, al modo alemán, por Heidegger y al modo francés, por Sartre. Yo creo que si he comprendido de inmediato y me he compenetrado desde el primer momento con estos dos autores, ha sido gracias a mis lecturas anteriores de Ortega. Para mí, aparte de matices propios de lenguaje y situación, los tres se mueven en la misma línea de pensamiento, sin que esto quiera decir nada acerca de su originalidad o falta de ella.

Me ha dejado admirado el esfuerzo que has hecho en el análisis del libro de Zubiri[32] *y creo que has logrado un buen esquema de su pensamiento. Demuestras con ello ser un gran lector, cosa que tanto escasea en este país. Yo he leído a Zubiri, pero no he llegado a tanto. De su lectura me han quedado dos ideas que me parecen certeras. [p. 3]Una, el concepto de sustantividad, frente al tradicional de sustancialidad punto en el que no han fijado la atención los críticos ortodoxos, o que no se han atrevido a rebatir. Tal concepto ya está tratado en Sartre, el cual combate el cosismo al hablar de Descartes. Y también Ortega. Este cosismo o sustancialismo constituye una de las productividades del pensamiento que lleva a errores de bulto. Consiste en pensar del concepto a la palabra y de la palabra a la cosa. Así se cosifican o sustancializan conceptos como alma, inteligencia, voluntad; etc. Pero de esto habría que tratar con más extensión de lo que es discreto en una carta.*

Otro concepto muy positivo en Zubiri es el de estructura, cada vez más firme, no solo en filosofía, sino en la ciencia.

Antes de recibir tu libro había yo trazado, para divertirme, las líneas maestras de mi filosofía, y al hacerlo, se me puso en las manos, de modo maravilloso, como si yo lo hubiera descubierto, [3 vº] cosa que no es verdad, claro es, estos diversos modos de enfrentarse el pensamiento con la realidad de lo que hay.

El orden en que los expongo no quiere decir precedencia en el tiempo.

1º. Lo que hay lo consideramos en su en sí, en el "de suyo" que dice Zubiri.

2º. Podemos considerarlo, en otro aspecto, como estructura. Esto es, en su vinculación de unas realidades con otras y con la totalidad.

3º. Lo que hay como realidad en mí; como concepto, idea, etc.

4º. Como algo que está en cambio o evolución. Esto es, como relación con la coordenada del tiempo.

5º. Por último, como utensilidad. Es decir, como algo que me hiere, me amenaza o me sirve para...

---

[32] Pablo de A. Cobos había escrito una reseña del libro de Zubiri para ser publicada en *Ínsula*. Según su propia confesión, esta no fue aceptada "porque el director temió que Zubiri se ofendiera y porque yo no pude corregir". La incluyó en *Juicios y Figuras* seis años después con la advertencia de que "tampoco *puedo* ahora, cuando la desentierro. Lo que sí hace es añadir tres notas explicativas bajo los epígrafes de *Siceridad, Libertad y Dignidad.* Andrés Cobos, Pablo de, *Juicios y Figuras*, o.c., pp. 129-160. Seguramente uno de los estudios más largos y detenidos de los que la obra zubiriana recibiera en los años siguientes a su publicación incluidos los realizados por filósofos profesionales.

Y basta ya de tabarra. Supongo entenderás esta larga carta como un desahogo, como una necesidad de comunicación de quien vive en el mayor aislamiento.

Un fuerte abrazo

[firmado y rubricado] Norberto

CARTA 21

[Una holandesa mecanografiada por ambas caras]

7 abril [1]970

Querido Norberto:

Creo que cuando fallezcamos los dos, el balance que se haga de nuestra correspondencia rendirá saldo a mi favor. A mí no me es posible dejar sin respuesta carta alguna tuya. También es verdad que no hay carta tuya que no merezca respuesta.

En la de ahora, la 1ª sorpresa está en eso de que "lo de Nicol y demás" no te va[33]*. ¿Cómo puede ser que no te vaya el pensamiento de rango filosófico de ellos y mío? ¡Si tú fuiste siempre y ante todo un pensador!*

Estoy acabando de leer ahora mismo un libro "nuevo" de Giner: "Ensayos y cartas"[34] *no recogidos en sus obras. Es una delicia. Tienen ya casi un siglo de vida estos trabajos y son actualísimos. Y las cartas están llenísimas de vitalidad desbordante, al mismo tiempo que transpiran sinceridad, y espontaneidad. ¡Qué grandísima diferencia entre estas cartas de valentísima humildad y las de Ortega, tan engreído siempre!*

En cuanto a Ortega no nos pondremos de acuerdo nunca. Supo filosofía, supo pensar, fue afectado al escribir y fue pedantón, y no tuvo conducta, por ausencia de principios sustentantes de la persona. Es para mí carta maravillosa, me dice García Bacca que suscribe íntegramente mi juicio. Y en cuanto a ti, te olvidas de que yo en juicio a la persona en dos momentos precisísimos, que fueron los de mi contacto con él, sin detenerme ante su obra. Si hablara de su obra te diría que su mejor libro, el más sistemático, el de mayor rigor en pensamiento y en exposición, el más filosófico es LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ, y se me queda cojo.

Descartes, Platón, Niestzche y Sócrates fueron sistemáticos, claro que sí, como que los vemos como bloque entero de una personalidad, perfectamente definidos, inconfundibles. Y yo te aseguro que ni ahora ni cuando pasen siglos se podrá ver de la misma manera a quien escribió de temas tan varios, con tan distinto rumbo y siempre con la pretensión de decir la última palabra: Rebelión de las Masas, Des[h]umanización del Arte, la caza, el traje popular…

García Bacca me dice, en carta, que SOBRE LA ESENCIA es un libro que si estuviera en latín sería del siglo XIII y de un escotista.

---

[33] Es la expresión utilizada por Norberto en su carta anterior. Cobos incluía en su libro una reseña del libro de Nicol *Los principios de la ciencia,* pp. 161-195. Como queda de manifiesto en estas cartas Cobos sentía más aprecio por Nicol y García Bacca que por Ortega, y en eso discrepaban los dos amigos.

[34] Giner de los Ríos, Francisco, *Ensayos y cartas. Edición homenaje en el cincuentenario de su muerte,* México, FCE., 1965.

La idea de estructura es cosa de moda. Ha pasado del campo de la Economía a otros muchos, y está pasando a campos nuevos, aunque con olvido, en las especialidades de lo que siempre significó en Arquitectura. Ahora aparece vitalísima en la esfera de la crítica literaria, pero entendida, me parece, de manera muy convencional. Yo quise que unos "especialistas" me lo explicaran un día en la tertulia [1 vº] de INSULA, y no acertaron. Es moda que va pisándole los talones a la estilística y acabará quedando, como la otra, en una intensificación, y mejoramiento, del método analítico.

Estoy, en definitiva, contento de mi libro. Hasta ahora no tengo noticia de juicio negativo, aunque los reparos que yo le pongo no son pocos ni de poca monta. Pero es un servicio bueno que yo le he hecho a la sinceridad. Y he gozado el placer, al escribirlo, de sentirme el que era el año 36, hombre libre, o casi libre. Conozco cuatro buenas críticas; de ellas, dos de gran solvencia, y teng[o] cartas muy halagadoras de M. Zambrano[35], de Izquierdo Ortega, de Bacca… Ya es bastante.

Pero hay que ser tan cabezota como yo para llegar a esto. He tenido que inscribirme como editor para publicarlo, he tenido que procurarme muy trabajosamente una distribución a las librerías y he tenido que estar contento de gastarme veinte mil duros sin esperanza de recuperación. Sin embargo, con este tesón se llega a estar a punto de que se agote mi libro primero, HUMOR Y PENSAMIENTO, del que no me quedan ya ejemplares en casa.

En esta semana espero recibir ya concluso el nuevo libro: HUMORISMO DE A. M. EN SUS APOCRIFOS, editado asimismo a mi costa. Es mi sino. Tú sabes mucho de mis etapas heroicas, antes y después de la guerra civil. Es esta la última quijotesca aventura que yo corro y me place correrla, como las otras, a todo riesgo.

HUMOR Y PENSAMIENTO…, además de estar a punto de agotarse[36] me ha dado autoridad como comentarista del Poeta y creo que estos otros dos libros que le dedico merecerán atención de los machadianos. Tengo muy buenas pruebas de que en los círculos de INSULA, la revista, se me quiere y se me respeta.

Releyendo tu carta me quedo pensando una vez más que ha sido una desgracia para los dos que no hayamos seguido viviendo cerca, y más para ti, por menos decidido, resuelto, audaz, que para mí. Es verdad muy verdadera la de que mis cosas te incitan y hubieras hecho mucho más de lo mucho que pudiste si cada semana hubieras tenido una conversación conmigo. También yo hubiera gozado de mejor salud espiritual.

Tu pereza, aguantando Barcelona, fue un error. Debiste aceptar la Dirección que tuviste. Acaso no fue error el ir los tres a Barcelona, que nos deparó una experiencia fecunda; sí lo fue quedarte.

Muy cordial saludo para todos los tuyos con un muy sincero abrazo para ti de tu invariable y fraterno amigo

[Firma manuscrita y rubricada] Cobos

[35] Cartas de 25 de enero y 22 de marzo de 1970. Andrés, Soledad de y Mora García, José Luis (eds.), "*María Zambrano Alarcón-Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976). Historia epistolar de una amistad "de ley y de corazón*", Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2011. Las cartas de David García Bacca a Pablo de Andrés aún permanecen inéditas. El libro de J. Izquierdo Ortega, *Filosofía española (tres ensayos)* que incluía estudios sobre "Ortega y Gasset o la vida"; "Turró o la ciencia" y "Unamuno o la religión". Prólogo de Luis de Araquistain, Madrid, Argos, 1935 siempre fue apreciado por estos lectores.

[36] Tuvo una segunda edición en 1972, en este caso editado por Ínsula.

CARTA 22

[Es una cuartilla mecanografiada por ambas caras, con membrete de la Academia Audiencia]

Madrid, 11 noviembre [1]971

Querido Norberto: Er[e]s tú quien está en deuda de carta, pero acaso está la razón en que la última mía no tuviera respuesta. Y ya sabes que mi entendimiento de la amistad descansa en el principio de la libertad; que cada uno obre conforme a sí mismo.

Acabo de recibir carta de [Rubén] Landa[37], con el que mantengo correspondencia hace algunos años. Te recuerda con gran afecto y me encarga te transmita su saludo cordial. Su dirección es Méjico, Crestón, 112.

No te he mandado mis últimos libros porque siento ya miedo a ponerme cargante con tanta producción. He publicado dos con posterioridad a "Juicios y Figuras"; tengo en pruebas 2ª edición del 1º, al que añado [e]l humorismo, también en 2ª edición. Teng[o] casi ultimado otro, la muerte en Antonio Machado: muerte personal, muerte poética y muerte metafísica[38]. Y he comenzado ya a redactar el que no quiso hacer [Mariano] Quintanilla: Machado en Segovia.[39] Con un año más de vida me basta.

Has dejado de visitarme en las vacaciones veraniegas. Pero me atengo a mi principio y respeto tu pereza. En nuestra vejez, todas las desganas son respetables.

Os deseo buena salud a los dos, el matrimonio. Transmite mi / [1 vº] saludo a Paco, al que vi citado como organizador de un Congreso en Burgos. Me parece recordar que había error en el apellido. El libro es de José Luis Abellán[40].

Y muy cordiales saludos de tu invariable amigo

[Firma manuscrita y rubricada] Cobos

---

[37] Profesor en el Instituto de Secundaria de Segovia y profesor de la Universidad Popular por los años en que coincidieron en la ciudad castellana. Rangel Mayoral, Modesto Miguel, *Rubén Landa Vaz: un pedagogo extremeño de la Institución Libre de Enseñanza en México*, Cáceres, Editorial Regional de Extremadura, 2006.

[38] Andrés Cobos, Pablo de, *Sobre la muerte en Antonio Machado*, Madrid, Ínsula, 1972.

[39] En realidad este libro apareció a los pocos meses del fallecimiento de Pablo de Andrés: *Antonio Machado en Segovia. Vida y Obra*. Madrid, Ínsula, 1973. Contiene información que ha sido fundamental para la reconstrucción de la vida intelectual en Segovia durante el tiempo que compartieron Machado y la familia Zambrano en la ciudad del acueducto.

[40] José Luis Abellán siempre ha reconocido su deuda con Pablo de Andrés. La pertenencia de ambos a la tertulia de Ínsula fue fundamental para que Cobos le proporcionara información de Blas Zambrano, de la influencia de este en el pensamiento de su hija, etc. Abellán, José Luis, *Filosofía española en América (1936-1966),* Madrid, Ediciones Guadarrama y Seminarios y Ediciones, 1966, p. 168, nota 1. Asimismo la revista *Ínsula* fue un "puente" con el exilio que impidió el olvido. Precisamente a Ínsula se debe, con seguridad, la rapidez con que estos maestros disponían de las obras publicadas en México. Larraz, Fernando, *El monopolio de la palabra*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, cap. VIII. Mora García, José Luis, "El significado de *Ínsula* en la cultura y la filosofía españolas de la segunda mitad del siglo XX (1946-2000). Un puente con el exilio" en VV.AA., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, II, Las Claras (Cuba), Universidad Central de Las Villas, 2006, pp. 79-111.

CARTA 23

[Holandesa manuscrita por ambas caras, tinta azul]

Barcelona, 16 noviembre 1971

Querido Cobos:

Tu carta ha sido una agradable sorpresa, pues ya había pasado tanto tiempo sin vernos ni escribirnos, que parece hubiéramos dejado de existir el uno para el otro.

Yo, sin embargo, te tengo muy presente con frecuencia en el recuerdo ¡Cómo vamos a olvidar nuestros mejores días de colaboración y de análogos afanes. Pero yo me voy recluyendo cada vez más en el aislamiento, hasta el punto de que sólo tengo relaciones con los familiares y con el pequeño mundo de la Academia Práctica, donde sigo trabajando, mejor dicho, jugando a trabajar, ocupándome en ella de asuntos baladíes, aunque excelentes para no anquilosarse uno del todo y no perder del todo el contacto social, si bien éste sea muy reducido.

De todos modos no he perdido todavía la tensión de mi vida interior, de mis ocupaciones y preocupaciones de tipo intelectual. Sigo leyendo mucho y pensando mucho, mirando únicamente mantenerme en forma, aclarar mis ideas y procesarlas en lo posible.

Fíjate si seré ambicioso o pretencioso en este aspecto que he empezado a redactar una especie de esquema de mi filosofía. Lo hago para dar ocupación a mi mente, ocupar las horas de ocio y contrastar mis fuerzas. Resulta encantadora [1 vº] esta esgrima del pensamiento, aunque muchas veces los golpes resulten fallidos, pero es agradable el esfuerzo que se hace para rectificarlos y afinar el tino. Así uno se olvida de que es viejo y pasa los días como si fuera joven, o mejor, en plena madurez de pensamiento.

Para mi trabajo, prescindo de todo alarde de erud[ic]ión, de que tal filósofo pensaba esto y tal otro, aquello. Sólo me atengo a lo que pienso yo, claro es que sobre el fondo de mis lecturas, experiencias y meditaciones.

El verano pasado estuve en Madrid de paso. Puede decirse que lo crucé por los aledaños, ya que, como ahora los trenes de Barcelona paran en Chamartín, y aquí se cogen los de Segovia, se evita el centro. Y ésta ha sido la causa por la que no pasé por tu casa.

Dices temer el ponerte cargante con tus nuevas producciones, cuando para los amigos ellas constituyen un gozoso testimonio de tu talento, de tu impulso creador y de vigor intelectual que nos alegra.

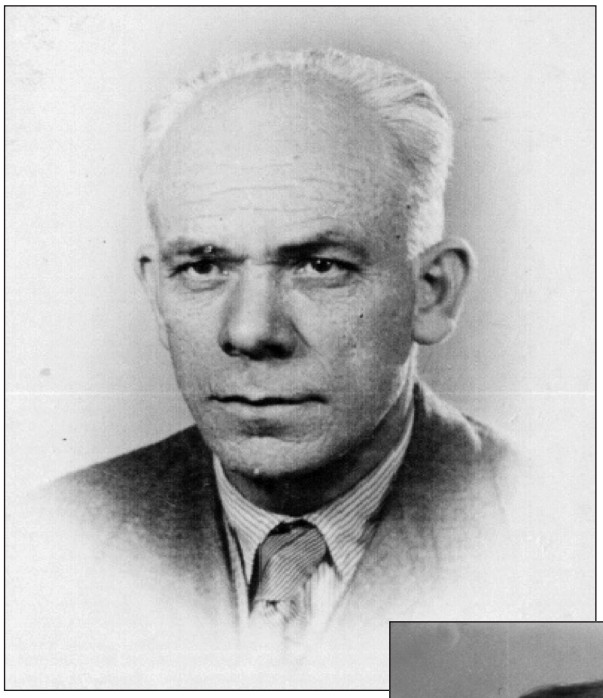
Agradezco el saludo de Landa. Yo me acuerdo de él y de otros amigos exilados, de los cuales no sé nada. No sé si me decidiré a escribirle.

Tus saludos son transmitidos a mi hijo Paco. Juntos y con mis nietos hemos comentado tu fiebre creadora con admiración. Tengo dos nietos, ya veinteañeros, con los cuales sostengo conversaciones en tertulias muy agradables de política, de arte, de literatura y de… fútbol. También de toros.

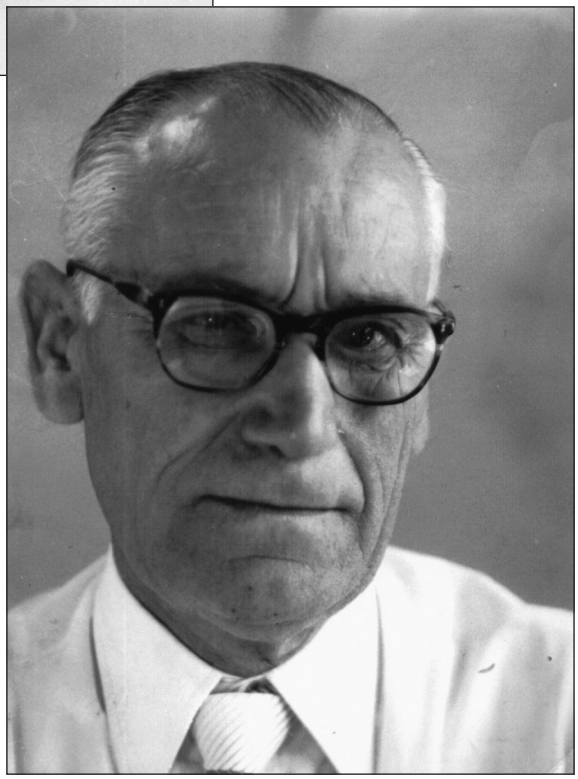
Bueno, saludos a todos los tuyos y fuerte abrazo de tu invariable y fiel amigo

Norberto

Recibido: 22 de junio de 2010
Aceptado: 20 de octubre de 2010



Pablo de Andrés Cobos.



Norberto Hernanz.

NOTAS

El pensamiento conservador en la España del siglo XIX: Jaime Balmes y Donoso Cortés

IGNASI ROVIRÓ
Universidad Ramón LLull
ignasiroviro@gmail.com

Por tradicionalismo suele entenderse generalmente dos fenómenos. En primer lugar una actitud de filósofos, sociólogos, antropólogos, políticos y pensadores en general por la cual hay que preservar y reactivar lo que una sociedad lleva vivido al largo de su propia historia, que coincide con su carácter propio, con lo esencial y que se encuentra cristalizado en sus normas consuetudinarias. La aplicación de los principios tradicionalistas reporta una actitud conservadora con más o menos acentos. Un gran nombre de pensadores y escuelas filosóficas han dado forma variada a dicha actitud. En las circunstancias propias de la España del siglo XIX, esta pluralidad de posiciones tradicionalistas se ven auspiciadas por unos hechos históricos excepcionales. A saber: La invasión napoleónica. El problema dinástico de la corona española, con las consecuentes guerras carlistas. La reforma de España como monarquía constitucional parlamentaria, perdiendo así definitivamente lo que se ha dado en llamar el Antiguo Régimen. Las reformas en la iglesia iniciadas por el Papa Pio IX y el impacto que en la catolicidad española tuvieron las encíclicas papales tan importantes como la *Quanta cura* con el *Syllabus* (1864) o la *Cum multa* (1882) y, finalmente, la independencia de las colonias americanas.

Por otro lado se llama tradicionalismo a la concepción de la historia que en su momento propugnaron pensadores europeos como los franceses Louis de Bonald (1754-1840), Joseph De Maistre (1753-1821), Jean Lacordaire (1802-1861), Louis Veuillot (1813-1883); ingleses como el cardenal Henry Edward Manning (1808-1892) o el teólogo William G. Ward (1812-1882) y en España como Juan Donoso Cortés y esencialmente consiste en la afirmación que todo orden social e histórico debe estar sometido a los dictados papales y a una jerarquía que tendrá su origen divino. La verdad, pues, está enraizada en dos tipos de instituciones, la monarquía y la iglesia y esencialmente la verdad está basada en la revelación y la transmisión y no en la transcendencia, el descubrimiento y la invención. A partir de ciertos interrogantes de la curia romana el tradicionalismo francés perdió el auge que había experimentado a principios del s. XIX y a consecuencia de ello se realizó un ligero viraje hacia el neotomismo, abriéndose en España una pluralidad de tendencias y personalidades que cultivaron dicha escuela de pensamiento. Balmes y Donoso Cortés serán los hombres más destacados que desde el pensamiento genial y la acción acertada defenderán en España los dos sentidos del término.

El filósofo español José Gaos quien, sin sombra de duda, no participó de las verdades de nuestros filósofos, escribe:

> (…) Balmes y Donoso levantan un pensamiento al que puede extender el nombre que se da con preferencia, si no exclusividad, a parte de él, el de pensamiento tradicionalista, a alturas que en la segunda mitad del mismo siglo y primera década del presente mantiene Menéndez Pelayo por encima de todos los escolásticos y neoescolásticos posteriores a Balmes.[1]

Para Gaos, Balmes y Donoso son una referencia para un siglo, son autoridades de una forma de pensar, son maestros de pensamiento, son los hombres que levantan la filosofía conservadora a lo largo del primer tercio del s. XIX hasta un nivel que sólo Menéndez y Pelayo podrá sostener a partir del último tercio[2].

Balmes y Donoso fueron dos pensadores y dos politólogos —hoy los llamaríamos también así— que dejaron huella, en su presente y en nuestro presente; en su historia que también es la nuestra. Dos almas que marcaron dos estilos diferentes de pensar y de hacer política, no solo en su propia persona sino en un estilo que se ha heredado.

Se comprende que la herencia balmesiana en política, lo que muchas veces se ha llamado el "balmesianismo" político, consiste en la acción meditada, la actitud reflexiva, la búsqueda de los pactos precisos que beneficien a las partes en litigio, el cálculo preciso de la acción concreta en cada momento. El balmesianismo consiste en buscar el término conciliador, como si se tratase aristotélicamente del término medio, aunque la verdad no consista en ello; se trata de buscar el término donde las partes puedan coincidir en el ejercicio de la práctica política. Por otra parte, lo que se ha dado en denominar el "donosianismo" estriba en la búsqueda de las grandes ideas, de las grandes verdades, la exposición magistral de la verdad completa desdeñando las medias tintas y los pactos oportunos. Localizado el foco de verdad, la acción se adecua a ella y se persigue hasta obtenerla. La oratoria y las artes de la palabra serán los medios a través de los cuales se mostrará a los demás los recodos de la verdad vislumbrada.

El círculo balmesiano que se agrupó alrededor del vicense fueron José Ferrer y Subirana (1813-1843), fundador de el diario *La Paz* (1838)" y colaboró con Balmes en *La Civilización*. Joaquin Roca y Cornet (1804-1873), único redactor del *Diario de Barcelona* entre 1831-1839. Fundó la revista *La religión* y con Balmes, *La Civilización*. Publicista y presbítero. José Mª Quadrado y Nieto (1819-1896), escribió en *El Católico*, *El Heraldo* y *El Pensamiento de la Nación*, fundó el periódico *La Fe* (1844), "La Unidad católica" (1870-1872). Benito García de los Santos (1823-1862), médico, biógrafo y amigo de Balmes. Manuel Muñoz Garnica (1821-1876), biógrafo de San Juan de la Cruz y autor de un texto sobre elocuencia sagrada.

El círculo donosiano se compuso principalmente de periodistas e intelectuales católicos de Madrid. Entre los más destacados cabe citar a Francisco Navarro Villoslada (1818-1895), novelista influido por Walter Scott. Gabino Tejado Rodríguez (1819-

[1] GAOS, JOSÉ, *Obras completas*. Vol. V. *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea,* México, Nueva Biblioteca Mexicana/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 77.

[2] *Ib.*, p. 38.

1891), biógrafo y editor de la obras de Donoso Cortés, diputado a cortes en varias legislaturas. Eduardo González Pedroso inquieto autor de palabra fácil y convincente, sabio compilador de autos sacramentales desde su origen hasta fines del s. XVII.

Jaime Balmes y Urpiá

Balmes nació en Vic, provincia de Barcelona, en 1810, en una familia humilde de arrieros. En aquél año, su ciudad se vio ocupada en tres ocasiones por las tropas francesas y antes de terminar el primer año de vida, el ejército francés hizo dos tentativas más de apoderarse definitivamente de estos territorios para la Francia napoleónica. Sus primeros años van acompañados de peligros y sentidas escaseces. Entró en el Seminario vicense a la temprana edad de siete años, a estudiar los rudimentos de latín. Los estudios quedaban interrumpidos por los continuados eventos políticos y sus incursiones, por lo cual era difícil así dar una formación consistente. En este establecimiento se formó durante nueve cursos, estudiando la latinidad, el bienio de Retórica y el trienio filosófico. Complementó su formación en las largas horas de estudio en la biblioteca episcopal de Vic, remodelada en 1806 por el obispo, que la enriqueció con sus fondos particulares y con los del Dr. Llucià Gallisà, que era conocido como el mejor bibliotecario europeo de su tiempo. La biblioteca estaba, pues, a la altura de una formación universitaria de primer nivel. Después de hacer un primer curso de Teología en su ciudad natal, pasó a cursarla en la Universidad de Cervera, la única universidad en aquellos momentos existente en Cataluña. Sus estudios de Teología en Cervera duraron nueve cursos (1826-1835), al final de los cuales recibió con las máximas notas el título de Doctor. Poco antes, en 1834, había recibido el presbiterado de manos de su propio obispo. En 1837 gana la cátedra de matemáticas que sufraga el Ayuntamiento de su ciudad. Estos años serán de preparación intensa y primeros trabajos publicados en revistas y diarios de actualidad. Es una época de intensas lecturas de los temas más variados y graves. Lee sobre las últimas teorías médicas —la frenología—, sobre historia de la iglesia universal y la española, sobre derecho, sobre filosofía, sobre política/sobre derecho, filosofía y política, lee a los autores europeos más codiciados en aquellos tiempos —estudió con pasión las obras de Lamenais, Chateubriand…— Balmes acopia muchos e intensos materiales que después serán la base de su obra posterior, esencialmente, toma muchas notas breves y atesora en su prodigiosa memoria gran cantidad de datos con una fidelidad asombrosa.

Pero Balmes tenía otros planes y se encontraba encerrado en su cátedra de matemáticas, demasiado lejos de Barcelona. Lleno de proyectos, decidió trasladarse a la capital catalana, alentado por los primeros éxitos y premios en el terreno de la defensa del catolicismo frente a los problemas de aquella actualidad. Entre otros, Balmes ya ha escrito, antes de trasladarse, unas "Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero", y las "Consideraciones políticas sobre la situación de España", las dos de 1840. Algunas argumentaciones del primero serán desarrolladas en la gran obra que, sobre el papel del protestantismo, estaba preparando. El éxito de las dos obras representa el reconocimiento de la intelectualidad catalana y española respecto a un joven autor, prácticamente desconocido y que apunta un futuro brillante.

En 1841 empieza una actividad que será fundamental en la vida y en la carrera balmesiana: optar sistemáticamente por el periodismo como medio eficaz para llegar a las masas, a la vez que este sería un medio óptimo para influir en la intelectualidad respecto a los problemas acuciantes del momento. Estos problemas pueden resumirse diciendo que frente a los reiterados ataques a la religión y a la religiosidad faltaban argumentos de calado y brillantez en su defensa. Balmes, junto con José Ferrer y Subirana y Joaquín Roca y Cornet, iniciaron en aquel año la publicación del periódico *La Civilización. Revista religiosa, filosófica, política y literaria*. Las primeras letras del nuevo periódico, redactadas por Balmes, indican cuál sería el momento máximo de civilización europea:

> Procuremos formular nuestro pensamiento con la mayor claridad y concisión, hele aquí: *entonces habrá el máximum de la civilización cuando coexistan y se combinen en el más alto grado, la mayor inteligencia posible en el mayor número posible, la mayor moralidad posible en el mayor número posible, el mayor bienestar posible en el mayor número posible*.[3]

La base y primer elemento para obtener la civilización, ni que sea idealizada como se define en estas primeras palabras, será la religión. La defensa del elemento primero de civilización será la enseña de la revista, una religión, pues, abierta a las cuestiones sociales. El Periódico se publicó hasta 1843, con un total de 576 páginas, muchísimas de ellas escritas por nuestro polígrafo. Al disolverse la sociedad que alentaba la publicación, Balmes inició una de nueva, esta vez titulada "la Sociedad", cuyo redactor único era el propio Balmes.

Al poco de iniciarse la publicación de "La Civilización", Balmes dio a la imprenta la obra que ha dado más reputación a Balmes. Se trata de "El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea" (1842). El objetivo y los motivos de la gran obra balmesiana quedan patentes en sus propias confesiones. En el capítulo 73 escribe:

> El temor de que se introdujera en mi patria el cisma religioso, la vista de los esfuerzos que se hacían para inculcarnos los errores de los protestantes, la lectura de algunos escritos en que se establecía que la falsa reforma era favorable al progreso de las naciones, todas estas causas reunidas me inspiraron la idea de trabajar una obra en que se demostrase que ni el individuo ni la sociedad nada le debían al protestantismo bajo el aspecto religioso, bajo el social, bajo el político y literario.[4]

La obra, que ha sido comparada con los grandes análisis que desde la catolicidad se ha hecho al protestantismo y con las grandes obras sobre la cultura europea, como por ejemplo las de Guizot, al que pretende refutar, se estructura en 73 capítulos y analiza las causas que dieron lugar a este fenómeno político y religioso. No se interesa tanto por la doctrina los autores —Lutero, Calvino o Zuinglio— sino que presta un poco más de atención a los hechos que lo provocaron. Considera que los dogmas del

[3] *La Civilización*, T. I., artículo 1º, 1841, p. 12.

[4] Balmes, Jaime, *El Protestantismo comparado con el catolicismo*, O. C., vol. 4, Madrid, BAC, 1948, p. 767.

protestantismo suponen un conocimiento muy limitado del espíritu humano que en comparación con las verdades del catolicismo, atesoradas en el crisol de los siglos, quedan como un conjunto de errores. La tesis que defiende puede resumirse así:

> Antes del protestantismo la civilización europea se había desarrollado tanto como era posible; el protestantismo torció el curso de esta civilización y produjo males de inmensa cuantía a las sociedades modernas; los adelantos que se han hecho después del protestantismo no se han hecho por él, sino a pesar de él.[5]

Refutar Guizot, ya hemos indicado que era un elemento esencial del libro, representaba en aquellos momentos socavar una de las bases de influencia cultural de los liberales y situarse, por tanto, en el centro del debate cultural, intelectual y político del momento.

En la primavera del 1842 Balmes va a París con la intención de preparar la traducción y edición francesa de *El protestantismo*. Allí ve con sus propios ojos lo que es una sociedad moderna, mucho más de lo que lo era cualquiera de las ciudades españolas que conocía. Se interesa por la industria y entra en contacto con los cenáculos del moderantismo español exiliado en París. Especialmente a las facciones de Martínez de la Rosa y de Narváez, sin duda que allí conoce a Donoso Cortés. Las relaciones con estos exiliados darán su fruto más tarde, en las iniciativas Balmesianas en política. Gracias al contacto con Martínez de la Rosa asiste a las sesiones del Institute Historique de la France y se da cuenta del grado de libertad de expresión. Por otra parte el contacto con los intelectuales católicos franceses, como por ejemplo Ravignan, Lacordaire, Veuillot, Dupanloup, Nicolas o Ozanam, le sitúa frente a los problemas de los católicos europeos. A finales de junio de aquel año desde París viaja a Londres con el objetivo de preparar la traducción inglesa de *El protestantismo*. Quedó impresionado de la ciudad y de la sociedad inglesa, en especial le interesó la figura del político católico irlandés Daniel O'Connell y la del futuro cardenal Newman.

Regresó Balmes a Barcelona a principios de noviembre. Estaba bajo sospecha por parte del gobierno. Dados los contactos con los exiliados en París, se le acusaba de emisario. Balmes llega ya convencido que dedicará sus esfuerzos a buscar los fundamentos sociales de la política conservadora. A ello se dedica en sus artículos en *La civilización* y después en *La sociedad*. En ellos hablará tanto de política interior española como de política internacional. Aquí publicará también una interesante biografía sobre Espartero.

Escapando de la persecución de los progresistas que habían triunfado con el general Espartero y que buscaban liquidar a los responsables de hecho y de derecho de la insurrección de Barcelona, Balmes se refugió en una masía del centro de Cataluña y a escondidas de todo el mundo y con escasísimos recursos escribió una obra magistral*: El Criterio*, publicado en 1845 y escrito entre el 1 de octubre y el 21 de noviembre de

[5] *Ib*., p. 769. Puede verse cómo Balmes considera el Protestantismo una improvisación: "Nada hubo en esto de plan, nada de previsión, nada de sistema: la simple resistencia a la autoridad de la Iglesia envolvía la necesidad de un examen privado sin límites, la erección del entendimiento en juez único y así fue ya desde un principio enteramente inútil toda la oposición que a las consecuencias y aplicaciones de tal examen hicieron los corifeos protestantes: roto el dique no es posible contener las aguas." *Ib.*, p. 48.

aquél 1843. Esta obra fue escrita con la intención de exponer el mejor método para dirigir el espíritu. Escribe Balmes en el prospecto de la obra:

> (…) se hace un ensayo para dirigir las facultades del espíritu humano por un sistema diferente de los seguidos hasta ahora. En un conjunto de principios, de reglas, de observaciones, y sobre todo de ejemplos en escena, se ha procurado hermanar la variedad con la unidad, lo ameno con lo útil.[6]

Después de una introducción donde se trata primero sobre el arte de pensar correctamente para después anunciar las cualidades de la atención y la elección de la carrera u oficio, se entra en la primera parte, dedicado al entendimiento especulativo. Suponiendo, pues, que la introducción ha sido fructífera y cada uno se encuentra en el sitio para el cual se es más apto, falta ahora dirigir bien la actividad intelectual y encontrar el lugar de las demás facultades. Es así como se estudia el sentimiento, el corazón y la imaginación, todas ellas facultades indispensables para el conocimiento de la verdad. Todo ello va acompañado de las claves para ejercitarse especulativamente en dos terrenos de esencial importancia, como son, la filosofía de la historia y la religión.

La segunda parte del libro está destinada al análisis del entendimiento práctico. Esta forma de comprender la realidad no se reduce a conocer, sino que nos impulsa necesariamente al obrar. Si el entendimiento teórico (especulativo en palabras de Balmes) tiene por base la detección y contemplación de la verdad, aquí, en entendimiento práctico se dirige a la acción directa. La acción práctica, por propia definición, tiende a un fin. Siendo así, tenemos que preguntarnos cuales son los fines que tenemos que proponernos y cuáles son los medios para alcanzarlos. Estos dos elementos son esenciales para la acción eficaz.

El fin que nos proponemos tiene que ser: 1) moral, 2) conveniente al sujeto y 3) conveniente a las circunstancias. Además es necesario que dicho fin sea proporcionado a los medios, si no es un esfuerzo vano.

Continúa con las indicaciones para dirigir bien nuestra acción Para ello hay que atender a una regla importante: no juzgar jamás cuando uno se encuentre bajo una pasión relativa al objeto sobre el cual se debería deliberar. En aquella situación uno se encuentra atrapado por una pasión, que sólo son buenas consejeras si están dirigidas por la moral y la razón. Para la acción eficaz nos hace falta una idea clara y un sentimiento:

> Una idea clara, viva, fija, poderosa, que absorba el entendimiento ocupándole todo, llenándole todo. Un sentimiento fuerte, enérgico, dueño exclusivo del corazón y completamente subordinado a la idea…[7]

---

[6] Balmes, J., *El Criterio*, O. C., vol. 3, Madrid, BAC, 1948, p. 551.

[7] Sigue la cita: "Cuando la idea no tiene en su apoyo el sentimiento la voluntad es floja; cuando el sentimiento no tiene en su apoyo la idea, la voluntad vacila y es inconstante. La idea es la luz que señala el camino; es más, es el punto luminoso que fascina, que atrae y que arrastra; el sentimiento es el impulso, es la fuerza que mueve, que lanza." *Ib*., p. 753.

En definitiva *El Criterio* muestra el mejor método para pensar bien, y así conocer la verdad:

> El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas.[8]

Muy a principios de 1844 Balmes pasa a residir en Madrid con un doble objetivo: fundar una revista con un grupo de la nobleza que actuaba como la derecha del partido moderado. Por otro lado, Balmes esperaba crear una gran editorial católica. El primer proyecto iba relacionado con una gran operación política: se trataba de dar cobertura al grupo de aristócratas y eclesiásticos capitaneados por Manuel de la Pezuela, el Marqués de Viluma, con el objetivo de influir en la política del partido moderado, dando una atención especial a la función de la monarquía y resolver el problema de las relaciones con la Iglesia, pendientes aún desde la desamortización. En el fondo, esta posición política defendía los intereses aristocráticos, a pesar del aire modernizador de Balmes. "El pensamiento de la Nación" dio cobertura a estas iniciativas. En su primera página Balmes lo expresaba claramente:

> Fijar los principios sobre los cuales debe establecerse en España un gobierno, que ni desprecie lo pasado, ni desatienda lo presente, ni pierda de vista el porvenir; un gobierno que, sin desconocer las necesidades de la época, no se olvide de la rica herencia religiosa, social y política que nos legaron nuestros mayores; un gobierno firme sin obstinación, justiciero sin crueldad, grave y majestuoso sin el irritante desdén del orgullo; un gobierno que sea como la clave de un edificio grandioso, donde encuentren cabida todas las opiniones razonables, respeto todos los derechos, protección todos los intereses legítimos: he aquí el objeto de la presente publicación.[9]

El partido vilumista o minoría monárquica se situaba muy a la derecha del partido conservador de la familia liberal, creía que el rey además de reinar tenía que gobernar y perseguían intervenir en el matrimonio de Isabel II. En aquellos momentos, este matrimonio fue una cuestión de estado en el que intervinieron todas las fuerzas españolas y los grandes estados europeos. La minoría vilumista perseguía casar la joven reina con el pretendiente Carlos Luis de Borbón y Braganza, el conde de Montemolín. Con ello se quería reintegrar las dos facciones de la monarquía española de nuevo en una sola. Casando Isabel con Carlos Luis, los carlistas entraban de nuevo en el reinado. Se veía la gran solución al problema dinástico. El partido vilumista se derrumbó en el fracaso del matrimonio de la reina con su primo Francisco de Asís de Borbón, en el octubre de 1846, y por los escasos resultados sobre la restitución de los bienes eclesiásticos. Los esfuerzos de Balmes en *El pensamiento de la Nación* fueron grandes y le valió el reconocimiento de su grupo, cosechó también enemistades, por la defensa de los postulados aristocráticos y poco democráticos. En el fondo a Balmes no le movía la defensa estamental de una monarquía aristocrática; antes bien,

[8] *Ib*., p. 553.

[9] Prospecto de *El Pensamiento de la Nación*. Se antepone al primer número, salido el miércoles 7 de febrero de 1844.

perseguía encontrar el lugar propio de una política católica que incidiese en los temas fundamentales de España.

En la primavera de 1845 emprendió un nuevo viaje a París, motivado por dos temas importantes. En primer lugar, entrar en contacto con los cenáculos carlistas exiliados en París para que aceptasen la renuncia de Don Carlos —Carlos V, para los carlistas— al matrimonio con Isabel II y proponer la candidatura a dicho enlace del Conde de Montemolín. El segundo era emprender una nueva aventura editorial, premeditada ya desde hacía algún tiempo: se trataba de la *Filosofía Fundamental*. En la capital francesa obtuvo éxito en las dos empresas. En París se informó de primera mano de las novedades filosóficas y estudió en aquellas bibliotecas la influencia europea, especialmente de los autores alemanes en los pensadores franceses. Balmes estuvo en París preparando el matrimonio de la reina y dicha obra de abril al octubre de 1845. Esta se publicó en cuatro volúmenes el siguiente año. El objetivo de la *Filosofía Fundamental* era examinar las ideas fundamentales —de aquí su título— del espíritu humano.

En el orden objetivo del mundo parte de dos hechos esenciales: la intuición de la extensión, que funda la sensibilidad objetiva, y la idea de ente, que sostiene todo el orden intelectual. De la idea de ente se desprenden las de identidad, distinción, unidad, número, duración, tiempo, simplicidad, composición, finitud e infinitud, necesidad, contingencia, mutabilidad e inmutabilidad, substancia, accidente, causa y efecto.

En el orden subjetivo destaca los siguientes hechos de conciencia: la sensibilidad, la inteligencia y la voluntad, y con ellos pueden conocerse los seres extensos. Si se combina la idea de ser con la de no ser se llega al principio de no contradicción, en cual que se basa la ciencia de la lógica y, aplicado a la realidad, descubrimos la ontología. La extensión en si misma nos da la geometría, combinada con la sensibilidad es la base de las ciencias naturales. La psicología y el análisis de la mente se fundamentan en la inteligencia mientras que la voluntad, en tanto que está regida por fines, es el sostén de la moral.

Precavido de que su filosofía podía ser acusada de copia de alguna corriente europea, Balmes se apresó a desechar esta posible opinión en el prospecto de la obra. Escribe Balmes:

> La *Filosofía fundamental* no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera: no es ni alemana, ni francesa, ni escocesa: su autor ha querido contribuir por su parte a que tengamos también una filosofía española.[10]

Precipitándose ya el declive político del vilumismo, Balmes recibe las más duras críticas de sus enemigos políticos, expresados, entre otros, a través del diario *El español*. Balmes escribe entones el único texto de carácter autobiográfico. Es un artículo en defensa propia: "Vindicación personal"[11]. Se acaba la etapa de su relación con el Marqués de Viluma y de su colaboración en *El pensamiento de la Nación*.

[10] Balmes, J., *Filosofía fundamental,* O.C. , vol. 2, Madrid, BAC, 1948, p. 7
[11] Cf. O. C., Vol. 7, pp. 773-787

La obra balmesiana sigue su curso. Mientras su *Filosofía fundamental* seguía editándose, empezó un volumen de oportunidad. Es la *Filosofía elemental* que ya aparece en el epistolario balmesiano en 1846. Se trataba de proporcionar un texto válido para los enseñantes y alumnos de las escuelas y seminarios que pudiera ser reconocido por las autoridades académicas. El texto recoge algunos contenidos ya expuestos en su filosofía fundamental y, especialmente, de *El criterio*. Son bastantes las veces que el autor remite a este libro para ver cómo se ha expuesto o cómo puede ampliarse una doctrina. El texto está ordenado bajo tres disciplinas: Lógica, Ética y Metafísica (que comprende la Estética, la Ideología pura, la Filosofía del Lenguaje, la Psicología y la Teodicea). Además, como si se tratara de una segunda parte, proporciona una buena síntesis de la historia de la filosofía. Fue de las primeras obras sistemáticas que se ofrecieron en lengua española. La Lógica nos dará el método más apto para conducir el entendimiento, la Ética nos proporcionará la acción correcta y la Metafísica nos enseñará las verdades que aparecen en los reinos de la sensibilidad, del entendimiento, del lenguaje, de la comprensión de uno mismo y de la esfera transcendente. La Historia de la Filosofía es un complemento indispensable para que el pensar no sea demasiado atrevido:

> El estudio de la filosofía y de su historia engendra en el alma una convicción profunda de la escasez de nuestro saber, por manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento *científico* de nuestra *ignorancia*.[12]

La *Filosofía Fundamental* y la *Filosofía elemental* son una muestra clara del objetivo de la obra balmesiana: se trata de modernizar los estudios católicos en las diversas ramas del saber y buscar el papel propio del intelectual católico dentro de la naciente sociedad moderna.

Libre Balmes de sus compromisos políticos trabaja en el proyecto de construir una gran editorial católica. Pensaba en un gran complejo que albergara un ateneo, salas de discusión y cátedras para conferencias, imprenta y toda una industria editorial, con plan de edición y de mercado. Para ello buscó entre los hombres de su confianza los asesores científicos. A estos esfuerzos dedicó prácticamente un año, 1847, durante el cual seguía en la edición de los dos volúmenes dedicados a la filosofía. Los planes se trastocaron al sentirse gravemente enfermo a inicios de 1848. Y la editorial quedó en proyecto. Durante 1847 la actividad balmesiana es intensísima. Además de la editorial inicia una obra, la última, polémica e interesantísima. Se trata de *Pio IX*. El tema era delicado y Balmes se quería preparar para su obra. Para ello emprende el tercer y último viaje a París. Está en la capital de Francia de primeros de septiembre a mediados de octubre. El libro sale publicado en diciembre y provoca una dura polémica en los círculos carlistas y más conservadores de la intelectualidad católica que hasta el momento había aplaudido la obra balmesiana. Balmes defiende al Papa y entiende que sus reformas son absolutamente necesarias. Lo expresa así:

> ¿Cuál es la empresa? Conceder a la época lo justo y conveniente, negándole lo injusto y dañoso; mejorar la condición de los pueblos, sin precipitarlos en la anarquía; prevenir la revolución por medio de la reforma, quitándole a la impiedad motivos, ya que no es dable

[12] Balmes, J., *Filosofía elemental,* O. C.*,* vol. 3, Madrid, BAC, 1948, p. 537.

> impedir que tome pretextos; privar de fuerza sus declamaciones, haciéndolas huecas por la absoluta falta de razón; cimentar un orden político y administrativo que se sostenga por sí propio, sin necesidad de bayonetas extranjeras; desarrollar en los Estados Pontificios un espíritu público, que los prepare para atravesar sin trastorno las profundas vicisitudes que ha de sufrir la Europa; hacer posible la duración de la soberanía temporal de la Santa Sede, no obstante la trasformación de las ideas y costumbres de los pueblos; en una palabra, resolver para lo presente el problema que sus antecesores han resuelto cada cual para su tiempo respectivo; conservar la unión de la supremacía espiritual con la soberanía temporal…[13]

En esta última obra Balmes entendió que las formas políticas eran coyunturales al tiempo histórico, lo esencial estaba en otro lado: en la independencia del poder del Papa respecto a aquellas formas. Por lo tanto, desde el pragmatismo y visto el estado de Europa de 1847, hay que abrir formas de diálogo con el liberalismo, e incluso adoptar alguna de sus formas y reformas, para que lo esencial sea preservado. Con ello, Balmes quedó solo. Sus antiguos correligionarios de filas políticas, los simpatizantes del carlismo y los integristas católicos le criticaron. Balmes ya estaba enfermo, una tuberculosis se lo llevo a la tumba a primeros de julio del 1848, a los 38 años de edad, solo y recluido en la ciudad que le vio nacer.

Sí parece que Balmes hiciera un cierto cambio desde unas posiciones políticas y religiosas que partían de un tradicionalismo muy conservador, adoptando las nuevas formas de la industrialización hacia unas apertura más amplia a la renovación social con posiciones que podían acercarse a cierto liberalismo, Donoso Cortés parece hacer el viaje en sentido inverso.

Juan Donoso Cortés

Juan Donoso Cortés nació cerca de Don Benito, un pueblo de Extremadura, el 6 de mayo de 1809, cuando la familia y un número importante de vecinos escapaban del acecho francés. La familia tenía entre sus más destacados antecesores a Hernán Cortés, el conquistador de México. Su padre era abogado de buena posición económica, lo que le permitió esmerase en la educación de sus hijos. Hechos los primeros estudios en su pueblo natal, en 1820 se trasladó a Salamanca. Allí estuvo en contacto con los ideales liberales que albergaban la universidad y los ambientes intelectuales, pero por poco tiempo ya que sólo cursó en ella un año académico. Su familia decidió trasladarle más cerca de su domicilio. El siguiente curso ya estaba en Cáceres, dónde se preparó para estudiar jurisprudencia. En 1823 hace amistad con Manuel José Quintana (1772-1857), experto político liberal que estaba oculto después de la intervención militar de los "Cien mil hijos de San Luis". Quintana representa el primer contacto político de alto nivel del jovencísimo Donoso Cortés. La abogacía la iniciará aquel mismo 1823 en la universidad de Sevilla. Terminados los estudios se instalará en Madrid y muy pronto allí entabló amistad con Nicomedes Pastor Diaz (1811-1863) y trató a Larra y a José Zorrilla. Son años de intensa actividad: funda revistas literarias, colabora en diarios, tertulias, se hace conocer en los medios intelectuales. Lee intensamente a Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Maquiavelo, Helvetius. En 1830 se casa con Teresa Carrasco y

[13] *Pío IX* en O.C., vol. 7, Madrid, BAC, 1948, p. 963.

empieza a trabajar de abogado en el bufete de su padre. El primer trabajo que le reporta notoriedad es un alegato en favor de Fernando VII: la "Memoria sobre la situación actual de España" (1832). Los partidarios de las reformas en España vieron en aquél joven un nuevo aliado; los carlistas, un nuevo adversario. El liberalismo que aquí defiende Donoso es burgués y de tono conservador. El segundo éxito fue el nombramiento por parte del Rey de oficial de secretaría del Ministerio de Gracia y Justicia (1833).

En mayo de 1834 la Real Academia Sevillana de Buenas Letras le nombra miembro de honor. En agosto de aquel 1834 publica las *Consideraciones sobre la diplomacia y su influencia en el estado político y social de Europa, desde la Revolución de julio hasta el tratado de la Cuádruple Alianza*. Siendo constitucionalista, muestra el error que supuso resucitar la constitución de 1812 en 1820, cuando las circunstancias eran otras. En este escrito se siente el clamor contra el injusto asesinato de frailes ocurrida en Madrid en julio de 1834. Frente a ello, y al estado de desorden ocurrido, exclama:

> (…) y ahora más que nunca para asegurar nuestro porvenir y labrar nuestro destino [las leyes] deben cumplir su misión defendiendo el Trono, consolidando la libertad y sofocando la anarquía.[14]

Por lo tanto hay que reforzar el trono, asegurando a la futura reina Isabel un orden político. Después de un repaso de los elementos esenciales de la diplomacia europea, apela a los miembros de las Cortes para que salven, en breve, el conflicto abierto entre libertad y orden, como ya lo ha hecho la monarquía[15].

En 1835 la provincia de Cáceres le nombró secretario de la Diputación Permanente en Madrid y Mendizábal, nombrado aquél septiembre presidente del gobierno, escogió a Donoso para negociar secretamente con las "Juntas Soberanas", levantadas en las provincias de Badajoz y Cáceres. A cambio de concesiones se exigía la disolución de dichas juntas revolucionarias. La misión de Donoso fue un éxito pleno, que se le reconoció con una Cruz de Carlos III. Al lado de este clamoroso éxito aquel 1835 le deparó la tristeza más profunda su joven mujer murió en el verano, habiendo perdido ya antes la única hijita del matrimonio. Donoso se quedaba solo.

A principios de 1836 se le nombró jefe de sección del Ministerio de Gracia y Justicia, una muestra más de la reiterada confianza que sucesivos ministros y gobiernos depositaban en aquel brillante joven.

---

[14] Donoso Cortés, J., *Consideraciones sobre la diplomacia y su influencia en el estado político y social de Europa, desde la Revolución de julio hasta el tratado de la Cuádruple Alianza*, imp. de Don Miguel Burgos, Madrid, 1834, p. VI. *Obras Completas de Donoso Cortés*, edición de Carlos Valverde, Vol. 1, Madrid, BAC, 1970, p. 227.

[15] "Los Padres de la Patria van a tomar sus asientos en las sillas curules por tanto tiempo vacías. La Europa los observa: la nación los aguarda como a sus libertadores: el trono los mira como su apoyo y su esperanza: la posteridad va a empezar para ellos con su aparición en la escena política: ¡felices! si al concluir su misión y al volver al seno de sus hogares vuelven con un corazón puro y con una conciencia serena. El divorcio entre la libertad y el orden ha producido todas las catástrofes de las sociedades humanas: ¡felices! si pueden encontrar en sus luces y en las lecciones de la historia los lazos que deben formar su unión restableciendo su equilibrio", Donoso Cortés, J., *Consideraciones sobre la diplomacia y su influencia en el estado político y social de Europa, desde la Revolución de julio hasta el tratado de la Cuádruple Alianza*, Madrid, Imp. de don Miguel Burgos 1834, p. 124. Cf. *Obras Completas de Donoso Cortés*, edición de Carlos Valverde, vol. 1, Madrid, BAC, 1970, p. 227.

En este año de la desamortización de los bienes eclesiásticos decretada por Mendizábal, se discutió en las Cortes la ley electoral, foco de tensiones entre los varios grupos parlamentarios. En esta situación, Donoso publicó el folleto *La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones*. Este trabajo le servirá de esquema para las lecciones pronunciadas más tarde en el Ateneo de Madrid. En las polémicas elecciones de aquel verano, Donoso fue elegido diputado a Cortes por la provincia de Badajoz.

Por esta época ya había iniciado su prolija participación en revistas y periódicos españoles. Fue redactor de *La Abeja* (1834-1836), *El Mensajero*, *El Porvenir* (1837), *El Correo Nacional* (1838), *El Piloto* (1839) y colaboró en la *Revista de Madrid*, *El Heraldo* (1842), *El Tiempo* (1946), *El Faro* (1847), *El País* (1849) y *La Época (*1849)

Aludíamos a las "Lecciones de Derecho Político" que dio del 22 de noviembre de 1836 al 21 de febrero de 1837 en el Ateneo de Madrid. Estructuradas en diez sesiones trató sobre la sociedad y el gobierno, sobre la soberanía del pueblo, el despotismo ilustrado sobre la difícil combinación entre la soberanía popular y el derecho divino de los reyes, de cómo debería limitarse la soberanía y de la importancia de las reformas políticas. Ya aquí puede empezarse a verse en la letra algún elemento que presagia el cambio ideológico que realizará años más tarde. En estas lecciones se parte de la lucha entre razón y libertad, para hacer habitable estos dos principios es necesaria la acción del Gobierno[16]. Una acción que debe, para no convertirse en despotismo, ser limitada.

Al poco de impartir estas lecciones publica en el mismo 1836 los *Principios constitucionales aplicados al principio de Ley fundamental presentado a las Cortes por la Comisión nombrada al efecto* donde se declara a favor de fortalecer el poder del monarca contra la división de los poderes. La sociedad está jerarquizada y presidiéndola se encuentra el Rey[17]. Su evolución hacia las posiciones tradicionalistas se va efectuando paulatinamente a la vez que los liberales inician una política errática Dos son dos las vías por las que se registra: por un lado la evolución de Donoso pasa por su inquebrantable adhesión a la monarquía y su devoción personal por la regente María Cristina; por el otro, a causa de su completa defensa del catolicismo ultramontano.

En 1840, y después de buscar una imposible conciliación entre los intereses de los liberales y las pretensiones de los moderados, la regente María Cristina se ve obligada a ceder la regencia al general Espartero y exilarse en París. Donoso se exilia también en la misma capital, antes empero, redactó el manifiesto que la Regente dirigió a todos los españoles, en el cual confesaba que dejaba la regencia a causa de las graves circunstancias políticas. En la capital de Francia Donoso toma contacto con los intelectuales y artistas más influyentes, como por ejemplo De Maistre. El Instituto

[16] "Así, señores, el antagonismo entre la libertad y la inteligencia del hombre se refleja también en las sociedades humanas, y al reflejarse en ellas, se traduce en antagonismo entre la ley del individuo, que es la independencia, y la ley de la asociación, que es la subordinación y la armonía." *Obras Completas de Donoso Cortés*, edición de Carlos Valverde, vol. 1, Madrid, BAC, 1970, p. 338.

[17] "El monarca es el único representante de la sociedad: y como único representante de la sociedad es también el único poder del Estado: en su presencia no hay mas que súbditos, porqué fuera de la sociedad no hay más que pueblo; pero así como el objeto de la sociedad es la felicidad de pueblo, así también el objeto del poder debe ser la felicidad del súbdito." *Ib.*, vol. 1, p. 454.

Histórico de aquella capital, fundado en 1833, le incorpora en sus trabajos. De 1840 a 1843 escribe varios artículos en defensa de la legitimidad de María Cristina y viaja a Madrid para asuntos de calado político en relación a la Corona. En París conspira contra Espartero participando en la "Orden Militar Española", una sociedad secreta que tenía por objetivo derrocar el poder del general. Allí trabó amistad con el general Narváez. En 1843, Narváez sale victorioso de su enfrentamiento militar con Espartero y Donoso regresa de París, retoma su papel de diputado activo de las cortes españolas e intervienen de forma definitiva para que se reconozca la mayoría de edad de Isabel II un año antes que lo determinaran las leyes. Se proclama reina el 8 de noviembre de 1843. Un año más tarde, Donoso fue nombrado secretario particular de la nueva reina y en 1845 consejero de Administración de Su Majestad.

Estos años son de una gran actividad política y diplomática, actúa como representante de la Reina en la correspondencia con su madre María Cristina, interviene en el complicado problema del nuevo matrimonio de María Cristina y el futuro enlace de Isabel, forma parte de la comisión de reforma constitucional, su presencia en los estrados de las Cortes es constante, pronunciando discursos sobre los rumbos políticos más inmediatos. Por sus servicios fue nombrado Vizconde del Valle y Marqués de Valdegamas, con grandeza de España, y el gobierno francés le designó gran oficial de la Legión de Honor. Citemos una intervención en las Cortes, el 15 de enero de 1845, en la defensa de la "dotación de culto y clero". Su giro ideológico prácticamente está ya bordado. Dirigiéndose a sus señorías afirma:

> La autoridad pública, considerada en general, considerada en abstracto, viene de Dios; en su nombre se ejerce la doméstica del padre, en su nombre la religiosa del sacerdote, en su nombre la política de los gobernadores de los pueblos; y el Estado, me encuentro autorizado para decirlo lógicamente, debe ser tan religioso como el hombre pero; puede serlo de diferentes maneras; y de diferentes maneras, señores, lo ha sido en la historia.[18]

El año 1845 es esencial para el restablecimiento normalizado de las relaciones entre Iglesia y Estado. Aquel año España se convierte oficialmente en estado confesional católico, se restablece la subvención a la Iglesia y se le favorece para el fomento de la enseñanza. Donoso fue una pieza clave en todo ello. En este mismo año se reforma la constitución, basada ahora no en una soberanía nacional sino en una soberanía compartida entre el Rey y las Cortes.

En 1847 publica un texto en el que coincidirá con Balmes tanto en el título como en las ideas esenciales, aunque variarán la forma y algunos argumentos. Se trata de *Pio IX.* Donoso ve peligrosas las reformas liberales que el Papa ha aceptado y a las que más adelante el mismo pontífice renunciará. Pero Donoso no denuncia la actitud papal, sino la perversión de las ideas[19].

[18] *Ib.*, vol. 2, p. 96.

[19] "El peligro de estos ofrecimientos [se refiere a la libertad que propone el liberalismo] no está en que hayan de ser aceptados por el eminentísimo varón … está en que contribuyen a producir una confusión peligrosísima entre dos especies de libertades tan opuestas entre sí como la verdadera libertad y la verdadera sumisión…" *Ib*, vol. 2, pp. 214-215.

> El gran propósito de Pío IX es hacer independiente y libre a la Iglesia, libre e independiente a la Italia; es emancipar, pacíficamente y a un tiempo mismo, la sociedad civil y la sociedad religiosa: es realizar el indisoluble consorcio de la libertad y el orden.[20]

Los hechos revolucionarios que invaden la Europa de 1848 son vividos por Donoso como un paso más hacia las posturas integristas que con toda contundencia expresará en 1849. A principios de este año pronuncia el que se ha llamado "Discurso sobre la dictadura", que causó una honda impresión en toda la Europa conservadora y sus influencias llegaron hasta el pensamiento conservador del siglo xx, como es el caso del alemán Carl Schmitt[21]. Escribe allí Donoso:

> (…) cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura. Señores, esta palabra tremenda (que tremenda es, aunque no tanto como la palabra revolución, que es la más tremenda de todas) (*Sensación*); digo que esta palabra tremenda ha sido pronunciada aquí por un hombre que todos conocen: este hombre no ha sido hecho por cierto de la madera de los dictadores. Yo he nacido para comprenderlos, no he nacido para imitarlos. Dos cosas me son imposibles: condenar la dictadura y ejercerla. Por eso (lo declaro aquí alta, noble y francamente) estoy incapacitado de gobernar: no puedo aceptar el gobierno en conciencia: yo no podría aceptarle sin poner la mitad de mi mismo en guerra con la otra mitad, sin poner en guerra mi instinto contra mi razón, sin poner en guerra mi razón contra mi instinto…
> Digo, señores, que la dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso, como cualquier gobierno; es un gobierno racional, que puede defenderse en la teoría, como puede defenderse en la práctica.[22]

> He probado que la dictadura es una verdad en el orden teórico; que es un hecho en el orden histórico. Pues ahora voy a decir más: la dictadura pudiera decirse, si el respeto lo consintiera, que es otro hecho en el orden divino.[23]

> Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble.[24]

Con ese discurso el cambio ideológico de Donoso Cortés es una realidad perfectamente manifiesta a la luz de todos. Paulatinamente ha pasado de la defensa de la política liberal moderada de los años treinta a la propugnación de una política ultraconservadora. En sus *Ensayos moderadamente polémicos*, Federico Suárez Verdeguer considera que la conversión de Donoso al tradicionalismo fue consecuencia de la dolorosa muerte de su hermano y de su apreciado amigo el compositor Santiago

[20] *Ib.*, vol. 2, p. 198.
[21] Cf. Schmitt, Carl, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1963.
[22] *Obras Completas de Donoso Cortés*, edición de Carlos Valverde, vol. 2, Madrid, BAC, 1970, pp. 306-307.
[23] *Ib.,* p. 308.
[24] *Ib.,* p. 322-323.

Masarnau en 1849[25]. Esta es la interpretación clásica que se dio desde sus admiradores más cercanos que buscaban causas "románticas", psicológicas o de carácter a este cambio tan radical. Sin embargo, tenemos en sus textos elementos que no nos inducen a posicionarnos con aquella visión. Respecto a su "conversión", Donoso escribe al polígrafo francés A. Blanche:

> Yo siempre fui creyente en lo íntimo del alma; pero mi fe era estéril porque no gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis acciones.[26]

Donoso, al correr los años, fue haciéndose un espíritu libre de las ataduras y militancias más denostadas, hasta que fue emergiendo su propio pensamiento. Las simpatías primerizas con el liberalismo moderado se fueron esfumando a causa de los movimientos revolucionarios de los años cuarenta y se fue convenciendo que aquel liberalismo idealizado conducía inexorablemente a una especie de anarquía o revolución permanente que socavaba los cimientos de los estados y, en definitiva, de Europa. Pero si se observa atentamente su obra, sus primeros escritos y sus primeros discursos podría reseguirse una línea coherente de afirmación católica, de integridad moral, de defensa de España constante. Seguramente que Donoso no siempre acertó en los métodos, formas y compañeros de viaje, pero las intuiciones esenciales fueros prácticamente siempre las mismas, expresadas, eso sí, en formas y argucias diferentes. Por lo tanto, la "conversión" era evidente e inevitable: los hechos desvelaron al Donoso tradicionalista que vivía dentro de las razones liberales moderadas.

Después de unos meses como embajador de España en Berlín (marzo-noviembre de 1849) retorna a España. Su experiencia directa sobre la realidad europea se ve condensada en el famoso "Discurso sobre Europa" (30/01/1850), que causó conmoción en la cámara española y en los círculos anti-socialistas europeos. Una de las causas de su avance está en la pérdida de autoridad humana y en el declive de la religión. Hace un repaso de las naciones europeas y pronostica que Rusia traerá graves problemas a Europa (1850!)

En los momentos que estaba preparando este y otros discursos de calado similar, trabajaba también en una obra de largo recorrido y de requerida meditación, donde se ve la profundidad y los progresos teológicos que Donoso Cortés fue realizando. Se trata del *Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Este trabajo se publicó en 1851 y está estructurado en tres libros. El primero, titulado *Del catolicismo*, traza la relación entre Iglesia, sociedad y política, y entiende que la Iglesia ha de guiar la sociedad. En el segundo, *Problemas y soluciones relativas al orden moral,* se debate el problema de la libertad humana y los designios divinos y ataca a las soluciones que a estas cuestiones han dado liberales y socialistas. En el tercero, *Problemas y soluciones relativas al orden en la humanidad*, se trata sobre la solidaridad, la culpa, el dolor y como a este respecto han errado liberales y socialistas. En la obra se defiende que la verdadera solución para oponerse a la barbarie revolucionaria del socialismo se encontrará sólo en el catolicismo. El liberalismo no es una solución frente al socialismo,

[25] Suárez Verdeguer, F., *Ensayos moderadamente polémicos*, Madrid, Rialp, 2005. pp. 51-52.
[26] *Obras Completas de Donoso Cortés*, edición de Carlos Valverde, vol. 2, Madrid, BAC, 1970, p. 342.

hay que desengañarse de sus planteamientos porque al fin y al cabo, aunque algunos desde esta doctrina se opongan a ello, finalmente conduce irremediablemente hacia la revolución socialista. La verdadera solución a los males del hombre es la creencia en Dios salvador y en la misión terrenal de la Iglesia. Termina el *Ensayo* con un claro mensaje a las políticas erráticas y a los errores de los hombres:

> (…) lo que no ha visto ni verá el mundo es que el hombre que huye del orden por la puerta del pecado, no vuelva a entrar en él por la de la pena, esa mensajera de Dios que alcanza a todos con sus mensajes.[27]

La obra levantó polémica política y religiosa, hasta el punto de intervenir el Papa Pío IX, que en carta personal le reconoció su ortodoxia y estima.

Donoso se sitúa en los ideales de la Restauración. Sus discursos, cartas y ensayos destilan a menudo un hondo pesimismo, marcado por la convicción que su tiempo es de verdadera crisis, no solo política, sino moral: degradación de las costumbres y de los santos ideales, siendo de ello una causa el subjetivismo imperante que desnaturaliza las verdades cristianas. El parlamentarismo no ha sido la solución, sino que se echa en falta en el orden político-social una aristocracia. Donoso lo expone en su interesante estudio sobre la Filosofía de la Historia de Vico:

> Así como en el mundo político se echa de menos entre nosotros el elemento aristocrático, así también en el mundo intelectual se echa de menos el elemento filosófico; quizás la ausencia del primero es causa del segundo, porque la democracia tiende por todas partes el hacha niveladora.[28]

En una carta al cardenal Fornari, fechada en parís el 19 de junio de 1852, Donoso sentencia que el siglo XIX ha llevado a la realización los graves errores de los siglos anteriores:

> Por lo que hace al siglo en que estamos no hay sino mirarle para conocer que lo que le hace tristemente famoso entre todos los siglos no es precisamente la arrogancia en proclamar teóricamente sus herejías y sus errores, sino más bien en la audacia satánica que pone en la aplicación a la sociedad presente, de las herejías y de los errores en que cayeron los siglos pasados.[29]

Las ideas de Donoso pueden verse perfectamente acogidas en sectores intelectuales europeos de su época. Los tradicionalistas franceses que quieren liquidar las herencias de la revolución como, por ejemplo, De Bonald, De Maistre, Lamennais. Comparten con él las intuiciones esenciales de este pensamiento tradicionalista español. En realidad habría que fijarse en el tradicionalismo europeo, muy presente en el siglo XIX. Si bien hay matices importantes que les diferencian (por ejemplo la aceptación o no de la política y la religión como esferas diferentes que hay que tratar en sus variaciones

[27] *Ib.,* p. 702.
[28] *Ib.,* vol. 1, pp. 619-120.
[29] *Ib.,* vol. 2, p. 745.

con sumo cuidado; hecho que el tradicionalismo francés aceptó y el español no), los tradicionalismos europeos contienen una fuerte unidad frente a las varias revoluciones de dicho siglo.

El antropólogo Lluís Duch ha mostrado cómo Donoso Cortés fue reivindicado por Carl Schmitt como uno de los referentes esenciales para el pensamiento europeo más conservador. A la vez, antes del filósofo alemán, Donoso había experimentado un renacimiento en el catolicismo anterior a la primera guerra mundial[30].

Carl Schmitt ve en Donoso Cortés el mejor pensador que ha decretado antes que él mismo la crisis completa de la sociedad europea[31]. Con ello se indica que Donoso es el primer pensador que detecta la pérdida de liderazgo que Europa mantenía sobre el resto de civilizaciones. Se habría entrado en una escalada progresiva de revoluciones que acabarían en un completo ateísmo y en la anarquía, todo acompañado de un proceso de tecnificación, de economicismo y de democratización.

Juan Donoso Cortés murió en París, como embajador de España, a primeros de mayo de 1853, cuando contaba con sólo 45 años de edad. En 1887 se le construyó un mausoleo en el cementerio de San Isidro, junto a Goya, Menéndez Valdés y Moratín.

Palabras finales

En la historia de las ideas en la España del siglo XIX han sido muchos los avatares del pensamiento tradicional y conservador, hasta el punto de que podría estudiarse como un conjunto de varias familias que más o menos unidas en lo temático actúan en un panorama político e ideológico muy complejo.

Si Balmes representa una mezcla de la tradición abierta a la marcha indiscutible de la modernización técnica y de una cierta emancipación social, Donoso Cortés parte de un liberalismo larvado por el eclecticismo de corte espiritualista que va agudizándose hacia un tradicionalismo, que al final colorea con un pesimismo antropológico y hasta metafísico.

Se ve, pues, que bajo la etiqueta del tradicionalismo se acogen doctrinas de cariz diferente y, en algunos momentos hasta rivales en doctrina práctica y postulados teóricos precisos. En la escuela tradicionalista se albergan los autores mencionados, pero tendrían que mencionarse algunos más, significativos también en la historia del pensamiento español del siglo XIX. Así, por ejemplo, y en un cierto orden cronológico, Francisco Alvarado, *El filósofo rancio* (1756-1814) que combatió en sus *Cartas* (publicadas en 1825) la más mínima desviación del escolasticismo. Pedro De La Hoz (1800-1865), periodista y filósofo, director de la *Gaceta de Madrid*, fundó varios periódicos para defender la causa carlista después del debacle de la primera guerra carlista. Juan Bravo Murillo (1803-1873), político, presidente del consejo de ministros, redactor del proyecto constitucional ultraconservador de 1852 y firmó el concordato de 1851. Antonio Aparisi y Guijarro (1815-1872), senador carlista e impulsor del Partido Carlista, gran orador. Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1909), que desde posiciones

[30] Duch, Lluís, *Armes espirituals i materials: política, antropología de la vida quotidinana. 4,2*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, pp. 160-176.

[31] Cf. Schmitt, Carl, *La interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1963.

radicales del neotomismo se opuso al krausismo y a las formas más dialogantes de los moderados. Vicente Manterola (1833-1891). Eclesiástico y diplomático, defensor con su pluma de la causa carlista. Ramón Nocedal y Romea (1844-1907), neo-escolástico que acusando de liberal a Carlos VII, fundó el Partido Integrista. Félix Sardá y Salvany (1844-1916), integrista religioso neo-escolástico, de fuerte influencia con su libro *El liberalismo es pecado*. Josep Torras y Bages (1846-1816), neo-tomista y influyente eclesiástico, obispo de Vic; uno de los grandes teóricos del regionalismo. Enrique GIL Robles (1849-1908), teórico del tradicionalismo español, escritor carlista. José Roca y Ponsa (1852-1938). Sacerdote, orador y pensador integrista, canónigo magistral de Sevilla. Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912) reconocido polígrafo y erudito que a través de los estudios históricos y la actividad política defendió un catolicismo radical y se opuso al krausismo y a cualquier forma de liberalismo político. Alfredo Brañas Menéndez (1859-1900). Catedrático de la Universidad de Oviedo, creador del regionalismo gallego, de fuerte influencia social. Ramiro de Maeztu Whitney (1875-1936). Político, periodista y ensayista. Introductor de la idea de la Hispanidad como apéndice de la españolidad.

Sin duda que todos ellos comparten un "aire de familia", unos trazos distintivos que nos permite hablar de pensamiento tradicionalista y que podría resumirse con tres ideas matriz, expuestas y desarrolladas con cierta amplitud en los autores tratados.

En primer lugar, la honda convicción de que el Catolicismo es el factor socializador por el cual puede explicarse la unidad de España y, al fin y al cabo, de toda Europa. El cristianismo será visto como esencial para el desarrollo de lo que es estrictamente español. La defensa de la Iglesia, de sus bienes y posesiones, del papado y de la estructura eclesiástica será temas de largo recorrido por el tradicionalismo. Pero no hay que circunscribirse sólo al aspecto social y político: los autores que abraza esta corriente de pensamiento son creyentes en las verdades de la fe católica, más allá de los aspectos políticos y sociales.

En segundo lugar, una defensa de la monarquía. Frente a la visión revolucionaria que anuncia que la soberanía reside en el pueblo, los autores tradicionalistas del siglo XIX, comparten la idea según la cual es en la figura del monarca donde se da la verdadera soberanía; es en él dónde se expresa la verdadera unidad de lo español. Muchos de ellos afirmarán que, además de ser depositario de la soberanía, el monarca tiene que gobernar, con lo cual, la organización política del Estado debe modificarse. Ello llevaba a replantear la representatividad y la composición de las Cortes.

Coinciden con ello tanto los tradicionalistas partidarios del pretendiente Don Carlos —los carlistas— como los que aceptaron la monarquía de Isabel II y sus descendientes.

Finalmente, la necesidad de intervenir en el curso de los hechos humanos, es decir, en política. Se trata de una concepción de la política misional y apologética, en defensa de la patria y de la catolicidad propia de España.

Unamuno, Ortega y "El caso Ferrer"

DIEGO NÚÑEZ
Universidad Autónoma de Madrid
dnunnez@telefonica.net

El 13 de octubre de 1909, a las 9 de la mañana, en el foso de Santa Amalia de la prisión de Montjuic, fue fusilado Francisco Ferrer i Guardia, el fundador de La Escuela Moderna. Fue declarado culpable, sin pruebas, ante un tribunal militar de haber sido el instigador de la Semana Trágica de Barcelona. En 2009 se cumplió, pues, el primer centenario de su muerte, sin que haya tenido demasiada repercusión. Por ello, quisiéramos que estas notas, basadas todas ellas en fuentes primarias, sirvan de homenaje a la figura del pedagogo catalán.

No vamos a ocuparnos aquí del "caso Ferrer" en sí mismo, que además cuenta con una oportuna bibliografía, sino de algunas connotaciones que provocó dentro de nuestro panorama intelectual. El proceso y muerte de Ferrer desencadenaron una amplia reacción en los medios progresistas europeos. El 4 de septiembre de 1909, *L'Humanité*, el periódico de Jean Jaurès, daba cuenta de la constitución en París de un "Comité de defensa de las víctimas de la represión española". Este Comité contaba entre sus miembros con una dilatada serie de intelectuales europeos, siendo los más conocidos Anatole France, Ernst Haeckel y Mme. y M. Maeterlinck. Al día siguiente, se recoge en el mismo periódico una numerosa lista de adhesiones, y el día 6 de septiembre aparece publicado en *L'Humanité* un artículo rotulado "A la Europa consciente", firmado por el citado Comité. En él se comienza diciendo: "El mundo está dividido todavía en nacionalidades regidas por Gobiernos opresores. Pero en nuestros días, surge solemne y se constituye con firmeza una consciencia pública universal, haciéndose patente que por encima de la Europa de los soldados y de los sacerdotes, se levanta otra Europa del trabajo y de la libertad".

Poco después, concretamente el 8 de septiembre, en *La Época*, el periódico del partido conservador —entonces en el gobierno—, el ministro La Cierva responde al anterior manifiesto con unas declaraciones llenas de prepotencia y desdén hacia los firmantes. Y el día 9, el órgano de Maura publica un virulento artículo titulado "Campaña de escándalo", en el se denomina "apaches" a los intelectuales europeos, un epíteto con el que en el futuro se apellidará siempre a los integrantes del Comité parisino[1]. Es en este contexto en el que hay que insertar el significado de un artículo que Azorín publicará en el diario *ABC* el 12 de ese mes de septiembre bajo el título "Colección de farsantes". Azorín, diputado en este momento en las Cortes por el partido maurista, no quiso quedarse atrás y también se sintió obligado a participar en esta campaña gubernamental frente a las protestas europeas. No se puede olvidar que los dos principales padrinos políticos del escritor alicantino eran precisamente Maura y

[1] *La Época*, 9-9-1909.

La Cierva. Azorín centra sus ataques en los tres autores más destacados del Comité de París, esto es, A. France, los Maeterlinck y E. Haeckel. Como muestra del tono de su escrito, reproducimos lo que afirma sobre éste último: "Por lo que toca a Haeckel, su filosofía no tiene hoy valor ninguno si se toma en cuenta donde estas cosas se contrastan y aquilatan; Haeckel no es hoy citado sino por articulistas de fondo y profesores rutinarios y de poca lectura". Con el mismo desparpajo e ignorancia con que la Pardo Bazán descalificaba a Darwin, diciendo que "el darwinismo será todo lo que se quiera, menos sencillo y accesible al entendimiento"[2]. Azorín intenta desacreditar al naturalista alemán, justo en el momento en que éste estaba en el apogeo de su carrera científica y gozaba de mayor prestigio internacional. El párrafo de Azorín es un claro síntoma de la debilidad gnoseológica de muchos de nuestros máximos representantes culturales cuando éstos se introducen, por motivos generalmente políticos, en territorios ajenos. Se trata además de una debilidad que puede extenderse en consecuencia a toda una situación intelectual, que permite que estos fenómenos acaezcan con total impunidad. El novelista de Monóvar termina su artículo con una singular alusión a Ortega, aunque no lo mencione: "No necesitamos para nada, ni lo queremos, el fingido gesto humanitario con que un olímpico escritor, maravilloso y sutil, pretende redimirnos".

El miércoles 15 de septiembre, el *ABC* intercala en su página 10 una columna así encabezada: "De Unamuno", y a renglón seguido añade, "Nuestro compañero Azorín ha recibido la siguiente carta de D. Miguel de Unamuno", carta que reproduce en su integridad. Nosotros vamos a transcribir aquí solamente los párrafos que más polémica originaron después. "Mi querido amigo: Vuelvo a tomar la pluma para escribirle, y esta vez con felicitación. Acabo de leer *Colección de farsantes*. ¡Bien, muy bien, muy bien! Hora es de reaccionar. Son muchos aquí los papanatas que están bajo la fascinación de esos *europeos*." Y más adelante: "Dicen que no tenemos espíritu científico. ¡Si tenemos otro…! Inventen ellos, y lo sabremos luego y lo aplicaremos. Acaso esto es más señor. Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste". La carta está fechada en Bilbao el día 13 de septiembre, y constituye la fuente original de la tan manida frase, tantas veces referida a Unamuno, de "¡que inventen ellos!"

La actitud de los sectores conservadores españoles, en la que se ven implicados Azorín y Unamuno, ante la protesta del grupo de intelectuales europeos reproduce el mismo esquema que el acontecido en la primera polémica de la ciencia española o cuando el desastre colonial del 98, esto es, "nacionalizar" la crítica extranjera. El manifiesto de París no atacaba a España, sino a cómo el gobierno Maura estaba llevando el caso Ferrer. Pero las respuestas tradicionales confieren al asunto un pretendido carácter patriótico y lanzan sus declaraciones "en defensa de España", como si fuera todo el pueblo español el atacado. Es una estrategia recurrente en la historia de nuestro pensamiento, una suerte de trampa intelectual en la que a menudo han caído también los sectores progresistas, discutiendo los temas en el terreno de juego marcado por el conservadurismo. En el siglo XVIII, por ejemplo, lo que criticaban los enciclopedistas

[2] Pardo Bazán, Emilia, "Reflexiones científicas contra el darwinismo", *La Ciencia Cristiana*, IV, 1877, p. 289.

era las instituciones del Viejo Régimen imperantes en España, pero no al pueblo español. Es más, Masson de Morvilliers —el más citado de ellos en este caso— termina su artículo en la *Encyclopédie Méthodique* afirmando: "España cuenta ya con varios sabios célebres en física, historia natural. ¡Un esfuerzo más y quién sabe hasta qué punto puede elevarse esta magnífica nación!"[3]

Luego, con el desastre del 98, resultado de una nefasta política colonial y, como trasfondo, de una mala gestión del país, se nacionaliza igualmente el desastre. El objetivo de esta falacia político-intelectual no ofrece duda: eludir y escamotear las responsabilidades concretas en el advenimiento de la catástrofe. Un cualificado hombre del *establishment*, como Santiago Alba, manda traducir y prologa el libro de Edmundo Desmoulins *¿En qué consiste la superioridad de los anglosajones?* (1899). Los males patrios no proceden, bajo este prisma, de errores históricos subsanables, sino de insuficiencias constitutivas del pueblo español. Se monta, pues, por parte de los sectores conservadores toda una operación ideológica que va a intoxicar el panorama intelectual posterior. Se trata de un pensamiento que nace de manera ideológica —en el sentido peyorativo del término— y que no va a parar de engendrar a su vez secuelas ideologizantes. Tal pensamiento discurre fundamentalmente sobre dos hilos conductores: uno, de alcurnia psico-social, basado en una instrumentalización naturalista y determinista de la Psicología de los pueblos —entonces muy de moda—, que lleva a pseudoproblemas tales como si el español sirve para la ciencia o no, que si el español es apto para la cultura moderna o no, etc.; y otro, de corte metafísico-nacionalista, no menos estéril, que se desliza hacia cuestiones tales como cuál es el "ser", el "espíritu" o el "alma" de España, la España eterna, etc., o hacia la creación de mitos históricos, como el Cid Campeador. Esta línea de pensamiento es la que se ha tenido a menudo de referencia a la hora de criticar el nacionalismo castellano. En vez de gastar tantas energías en debatir sobre el llamado "problema de España" —expresión que ya lleva en sí misma una buena carga ontológica—, hubiese sido más correcto y operativo plantearse que España es sencillamente un país que tiene problemas, problemas graves y urgentes que era preciso resolver por vías positivas, al amparo, por ejemplo, de las aportaciones de las modernas ciencias sociales y naturales.

Ortega y Gasset había sido aludido tanto por Azorín como por Unamuno, pero sólo contestó a éste último, y lo hace en un artículo aparecido en *El Imparcial* el 27 de septiembre de 1909. "Prisionero de otras ocupaciones —empieza diciendo Ortega—, no he podido hasta ahora poner un exiguo comentario a la carta de D. Miguel de Unamuno, publicada hace días en *ABC*… El señor Unamuno habla de los papanatas que están bajo la fascinación de *esos europeos*. Ahora bien, yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas: apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa". En el artículo figura un párrafo, cuyo significado no se puede calibrar bien sin conocer el texto íntegro de la carta de Unamuno: "En los bailes de los pueblos castizos —escribe Ortega— no suele faltar un mozo que cerca de la media noche se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza: entonces comienzan los golpes a ciegas y

[3] García Camarero, Ernesto y Enrique, *La polémica de la ciencia española*. Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 53.

una bárbara baraúnda. El Sr. Unamuno acostumbra a representar este papel en nuestra república intelectual. ¿Qué otra cosa es sino preferir a Descartes el lindo frailecito de corazón incandescente que urde en su celda encajes de retórica extática? Lo único triste del caso es que a D. Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes"[4]. De todos modos, es extraño que Ortega, que en esos años estaba bajo una fuerte influencia neokantiana, no añada que dentro de la cultura moderna es perfectamente viable la coexistencia de Descartes y San Juan de la Cruz, de la racionalidad y la mística.

Unamuno no respondió de inmediato a Ortega, pero unos años más tarde, en el epílogo de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* publicado como libro en 1913, hay un párrafo que no se entiende bien sin recordar el artículo de aquél: "No hace mucho hubo quien hizo como que se escandalizaba de que, respondiendo yo a los que nos reprochaban a los españoles nuestra incapacidad científica, dijese, después de hacer observar que la luz eléctrica luce aquí, y corre aquí la locomotora tan bien como donde se inventaron, y nos servimos de los logaritmos como en el país donde fueron ideados, aquello de ¡que inventen ellos!. Expresión paradójica a que no renuncio"[5].

La postura de Unamuno sobre el tema de la europeización de España suscitó también la réplica de otros intelectuales relevantes. Ramiro de Maeztu, en su sección fija *Desde Londres*, publica en *Nuevo Mundo*, el 21 de octubre de 1909, un artículo titulado "Europa y los europeistas". Refiriéndose a Unamuno, sobre el que versa todo el texto, indica al final: "En este momento, cuando ya ni la duda puede ser legítima, uno de los nuestros, acaso el mejor, acaso el que podía haber hecho más que ninguno en el servicio del ideal, nos dice que hay que africanizarnos… ¿Sabe lo que dice? Y si no lo sabe, ¿no es una vergüenza? Y si lo sabe, ¿no es un dolor?"[6]

El 16 de diciembre de 1909 aparece en la primera página del semanario fundado por Perojo el artículo "Maeztu y Unamuno. El problema español", firmado por Andrenio, el pseudónimo del famoso crítico Gómez de Baquero. En él afirma acertadamente: "Los españoles que tenemos alguna fe en los destinos de España, debemos opinar con Maeztu. Si fuésemos incompatibles con la civilización europea, si fuésemos bárbaros respecto de esa civilización, seríamos un pueblo moribundo, condenado a la extinción. En los tiempos que corren, los bárbaros son una presa para los civilizados. Hacer profesión de barbarie, puede abrir campo para una amena paradoja, no para una racional doctrina política". Y en el número siguiente de la citada revista, Baldomero Argente, instalado en el "otro 98" dentro del ámbito de las ciencias sociales, en su artículo "Un error grave", señala: "La falsedad de la tesis de Unamuno se echa de ver pensando que las únicas fuerzas permanentes que podrían haber creado un espíritu español inmutable son: la raza y el suelo; pero la gente española es una mezcla de todas las razas, y su suelo tan vario, tan distinto de región a región, que relega al absurdo el supuesto de un influjo uniforme".

[4] Ortega y Gasset, J. "Unamuno y Europa, Fábula", *El Imparcial*, 27-9-1909, en *O. C.*, I, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1961, p. 128.

[5] Unamuno, M. de, *Obras Completas*, VII, Madrid, Escélicer, 1967, p. 288.

[6] Maeztu volverá sobre el mismo asunto en su artículo "¿De o en?", *Nuevo Mundo*, 2-12-1909.

Finalmente, deseo aportar dos documentos inéditos, relacionados con el caso Ferrer y encontrados en el Archivo Heinrich Mann en Berlín. Heinrich es tal vez menos conocido que su hermano Thomas, pero estuvo siempre más comprometido que éste con los acontecimientos de su época[7]. A pesar de su amplia labor literaria e intelectual, generalmente se le conoce como el autor de *Professor Unrat*, obra que fue llevada al cine por el director Josef von Sternberg con el título de *El ángel azul* (1930) y que supuso el lanzamiento cinematográfico de Marlene Dietrich. Heinrich había firmado ya el manifiesto europeo de 1909[8] (8), y ahora se ve solicitado para adherirse a un movimiento de demanda de revisión del proceso de Ferrer. En tal sentido, el joven periodista republicano Faustino Ballvè le dirige a Mann la siguiente carta, fechada en Madrid el 26 de octubre de 1912:

> Sr. Heinrich Mann:
>
> No habrá olvidado Ud. que en España hace tres años tuvieron lugar un gran número de asesinatos ordenados por los tribunales, entre ellos, el fusilamiento de nuestro gran educador del pueblo, Francisco Ferrer. Europa entonces hizo oír su voz: miles de políticos renombrados, profesores de Universidad, periodistas y otros hombres de cultura protestaron entonces contra el poder inquisitorial de Maura, y lo derribaron. En España se formó entonces un gran partido, al que pertenecen todas las fracciones librepensadoras, tanto burguesas como obreras, y que realizó una gran y exitosa propaganda bajo la dirección de destacados intelectuales, tales como el profesor Simarro y el escritor Pérez Galdós. El actual gobierno de Canalejas nos ha engañado de manera inaudita, y no ha llevado a cabo ninguna de las reformas prometidas; de ahí que hayamos tomado la decisión de realizar una manifestación popular en toda España el 2 de noviembre para exigir del gobierno reaccionario la abolición de todas las leyes excepcionales, y la revisión de todos los procesos inquisitoriales, especialmente, el de Ferrer. En este asunto pedimos de nuevo la ayuda de Europa. Si quiere participar en esta acción humanitaria, mándenos lo antes posible unas líneas de apoyo. Las cartas hay que dirigirlas al Profesor Dr. Simarro, General Oráa, 5, Madrid, o al Dr. Melquíades Álvarez, diputado en Cortes.

En el mencionado Archivo hemos encontrado una copia manuscrita de la carta con la que H. Mann contestó a la de F. Ballvè. Hemos buscado la carta original en el Legado Simarro de la Universidad Complutense —dirigido con meritoria tenacidad por el profesor J. J. Campos—, pero sin éxito. El texto de la copia, fechado en Munich el 29 de octubre, es el siguiente:

> Muy estimado señor:
>
> "El señor Faustino Ballvé me insta a escribirle, y lo hago con gusto, ya que las personas cultas de todos los países tienen intereses comunes frente al poder medieval, que les amenaza. El clericalismo sólo se mantiene por doquier por los apoyos del Estado. Una lucha de ideas con nosotros en toda regla no la puede mantener, dado su escaso nivel intelectual. De este modo, tiene que buscar la ayuda del poder político y aplicar así la fuerza bruta. También

[7] Cfr. sobre la figura de H. Mann la amplia introducción en la edición en castellano de su novela *La pequeña ciudad*, Madrid, Cátedra, 1990.

[8] *El Noroeste*, 14-10-1909

entre nosotros, es probable que, andando el tiempo, tengamos víctimas mortales por estas cuestiones ideológicas. El sistema monárquico, que halla su fortaleza en la ignorancia del pueblo, hará a buen seguro de verdugo, atendiendo los intereses clericales. Nosotros le brindamos, desde la preocupación de nuestro propio corazón, el más absoluto rechazo de los crímenes cometidos en España y nuestro deseo de un futuro más luminoso.
Muy atentamente,

Heinrich Mann

Ángel Cappelletti y el pensamiento anarquista en América Latina

ALEJANDRA RÍOS RAMÍREZ
Universidad de Antioquia
matilda.cano@gmail.com

No deja nunca de sorprendernos encontrar escritores y pensadores latinoamericanos aún inexplorados y en la periferia del ámbito académico. Nuestra aún tradicional academia, producto de un proyecto pedagógico e ideológico más viejo que ella misma, nos dirige la mirada hacia verdades del mundo, oriundas de latitudes ajenas a las nuestras.

Para usar los términos filosóficos que hemos heredado, nuestra sociedad latinoamericana parece aún no salir de su "minoría de edad", por lo mismo, tampoco de la tutela de un poder paternal intelectual que todavía, protegiéndonos del error de una "infancia inconsciente e irracional", amarra las alas de la imaginación e inteligencia latinoamericana. Tal tutela como todos sabemos, si bien fue instaurada bajo el pretexto de nuestra "barbarie y falta de civilización", parece no terminar todavía su labor de formación o, por el contrario, parece haberse convertido en un modo fijo e inamovible a través del cual todavía hoy nos interpretan, y con el cual parece nosotros mismos, todavía hoy, nos comprendemos. Valga recordar las palabras que un jurista y catedrático español escribió sobre Colombia y su academia en 2007:

> El colombiano ama la vida. Se la goza de prisa porque la muerte es parte de su paisaje (…) Se hacen hijos con la misma alegría de vivir que se hacen muertos. Su ética pública es tan estricta como laxa la privada. (…) Todos los varones colombianos sueñan con ser un día magistrado de la Corte Constitucional o Fiscal General o Procurador de la Nación. La mayoría de las damas ansiarían ganar un reinado de belleza y llegar a Miss Colombia, que aquí se dice Señorita Colombia (…) Adoran el Estado y se enorgullecen de su Constitución tan moderna, toda adornada de valores y derechos sin cuento (…) El Estado paga a sus servidores políticos y los enemigos del Estado también les pagan. En el fondo, es una sociedad bien cohesionada y un estado de naturaleza organizado con orfebrería de normas y rituales (…).
>
> Han vuelto los pícaros conquistadores, pero ahora bien avenidos con los caciques locales. Les estamos enseñando liderazgo empresarial, teoría de la comunicación, técnicas de negociación, ciencia de las finanzas, filosofía deconstruccionista y Derecho constitucional, mucho Derecho constitucional. A tanto la hora y una prima por derecho fundamental que se crean. Los espejitos de hoy tienen nombre de filósofos alemanes o gringos, incrustaciones de esotéricas doctrinas y forma de títulos oficiales.
>
> A los colombianos les gusta mucho que los profesores extranjeros les cuenten cosas de gran empaque y mucho vestir. Les apasiona el soniquete doctrinal. Su mérito tienen, pues después de levantarse de madrugada, trabajar diez horas y pasarse otras dos en el atasco, que

> aquí se dice trancón, sacan tiempo y fuerzas para aguantar dos o tres horas más de serenata teórica en la especialización o la maestría. Qué más se les puede pedir.[1]

No haremos comentarios a las palabras del profesor español, no son necesarias explicaciones ni alusiones a tan elocuente interpretación de nuestra "colombianidad". Sin embargo, parece que incluso para nosotros mismos, los nuevos espejitos todavía nos deslumbran, y en ese sentido, nos sentimos perpetuos infantes a quienes habría que seguir guiando en el camino de la luz y el conocimiento. Uno de los aspectos que a mi parecer evidencia este fenómeno, es la costumbre de darle sólo validez y credibilidad a las producciones intelectuales de "fuera". Es decir, lo más propio para nosotros es justamente lo más exógeno y en esa medida, entre más extranjero nuestro pensamiento, más reconocido y ensalzado. No quiero incitar con esto a una especie de nacionalismo y mucho menos a un chauvinismo intelectual; sin embargo, si llama la atención que justamente, una gran mayoría de académicos latinoamericanos, habiendo sido educados en el espíritu científico de la Europa ilustrada o la Norteamérica pragmática hayan recibido nuestro reconocimiento social, sólo por el lugar de su formación, y no en cambio por su individual disciplina o temple en la formación misma. Más aún, cuando producto de una sana actitud académica intentan desprenderse de las fuentes y usarlas para pensar lo latinoamericano, son acusados de laxitud y falta de rigorismo académico. Nadie más que nosotros mismos tan excluyentes con nuestro potencial intelectual local, regional, nacional o si se quiere sub-continental.

En algunos casos, no pocos, el ímpetu hacia tal desprendimiento, siempre relativo, ha generado y genera rechazo desde el ámbito académico; no puede desconocerse la fuente exógena de nuestro conocimiento, ella misma nos ha parido como comunidad científica y social latinoamericana. Sin embargo, puede abogarse por revertirla hacia un pensamiento colectivo que, por los evidentes progresos intelectuales que ha producido, está en capacidad de pensar filosóficamente sobre un nosotros latinoamericano. Pensar lo propio con categorías ajenas, este ha sido ya nuestro destino. No es este el lugar para dar una definición de lo latinoamericano. Sin embargo, es menester pensarnos como latinoamericanos a partir del legado que muchos de nuestros pensadores nos han dejado; se puede indagar por cómo se ha pensado la filosofía, la política, la historia o en todo caso las ciencias humanas, no sólo desde la distancia histórica y geográfica, sino desde el contexto mismo que ahora vivimos, padecemos, disfrutamos, lloramos.

Que sirva lo anterior para entrar en materia: la presentación de un pensador y un pensamiento latinoamericano, suramericano y argentino, claramente oculto y desconocido en nuestro entorno académico.

Ángel José Cappelletti nace en Rosario, Argentina, en 1927. A los 24 años, en 1951, se gradúa como profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filosofía de la Universidad Nacional de Buenos Aires. En 1954 culmina su Doctorado en Filosofía en la misma universidad con una tesis titulada *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Durante casi diez años ocupa la cátedra de *Historia de la Filosofía Antigua* en la Universidad del Litoral (Rosario). Desde 1968 se traslada a Caracas y hace parte,

[1] Véase http://garciamado.blogspot.com/2007_11_01_archive.html

a partir de 1972 como profesor titular de la Universidad Simón Bolívar; también fue redactor general de la *Revista Venezolana de Filosofía*. Enseñó en varias universidades latinoamericanas, en Uruguay, Venezuela, México y Costa Rica.

Este autor, sobre todo conocido en los ámbitos libertarios por su texto sobre el anarquismo en América Latina, nos sorprende con su vasta producción bibliográfica. Si se puede hablar de una vida dedicada a la escritura, Cappelletti así lo hizo en sus aproximadamente 40 años de vida académica: produjo alrededor de 1.000 artículos y casi 82 libros. Aunque valga aclarar que en vida sólo vio publicados 45 de ellos; el resto se hizo gracias al esfuerzo de las universidades venezolanas Simón Bolívar y los Andes.

Durante sus 27 años de vida en Venezuela, el profesor Cappelletti produjo la mayor parte de sus trabajos académicos. Gran conocedor de lenguas clásicas como el griego y el latín, y de lenguas modernas como el inglés, francés y alemán, este autor no cejó nunca en su incasable búsqueda de conocimiento que, para él, no podía sino conducir a la liberación de dogmas fundamentalistas, vinieren estos de donde vinieren. Sólo para dar algunos ejemplos de su vasto e inagotable afán de conocimiento señalaremos algunos de sus libros: *Los fragmentos de Heráclito* (1962), *Utopías antiguas y modernas* (1966), *La filosofía de Heráclito de Efeso* (1970), *Inicios de la filosofía griega* (1972), *Cuatro filósofos de la Alta Edad Media* (1972, 1993), *Introducción a Séneca* (1973), *Introducción a Condillac* (1974), *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia* (1975), *La teoría aristotélica de la visión* (1977), *Ciencia jónica y pitagórica* (1980), *Protágoras: naturaleza y cultura* (1987), *Sobre tres diálogos menores de Platón* (1987), *Lucrecio. La filosofía como liberación* (1987), *Notas de filosofía griega* (1990), *La estética Griega* (1991, 2000), *Positivismo y evolucionismo en Venezuela* (1992), *Textos y estudios de filosofía medieval* (1993), *Estado y poder político en el pensamiento moderno* (1994).

De este autor puede hablarse como humanista, ensayista, filólogo, filósofo, historiador de las ideas y como anarquista. Su vasta cultura y desmesurado espíritu investigador lo llevaron a abordar tan disímiles pero complementarias áreas del conocimiento tales como historia, economía, sociología, política y pensamiento oriental. En este sentido, su obra está compuesta de un gran conocimiento del saber universal, al tiempo que de su más propia inquietud personal: el problema de la libertad. Y aunque gran parte de su labor intelectual la dedicó a la historia de la filosofía, ubicarlo en este tópico sería una actitud reduccionista de nuestra parte. Si bien sus mayores méritos como investigador parten del estudio histórico, también es cierto que el profesor Cappelletti, sin pretender fundar un sistema filosófico, logra establecer claramente un derrotero libertario en toda su interpretación de la historia de la filosofía y de la filosofía misma.

De acuerdo a lo anterior, el esfuerzo de Cappelletti por acercar a los estudiantes y estudiosos de la filosofía, la política y el anarquismo, a textos de autores anarquistas y socialistas libertarios, muchas veces traducidos por él mismo y al tiempo interpretados para un público aún en ciernes, es un esfuerzo que aún no comprendemos y al que apenas empezamos a darle el reconocimiento que se merece. Así las cosas, entre su labor propiamente académica como profesor, asesor de tesis de grado, ponente y conferenciante; entre la escritura e investigación filosófica, este autor dedicó mucho

de su tiempo a divulgar el pensamiento anarquista en América Latina, sobre todo en Venezuela, Argentina y Uruguay. Muestra de ello, son los múltiples artículos que escribió y que la mayoría de las veces cedía, sin reclamar ganancias por derechos de autor, a grupos de estudio, a centros libertarios o a diferentes colectividades ácratas en América Latina. A continuación sólo una pequeña muestra de ello: "El socialismo utópico" (Rosario, 1968), "El pensamiento de Kropotkin" (Madrid, 1978), "Etapas del pensamiento socialista" (Madrid, 1978), "La teoría de la propiedad en Proudhon y otros momentos del pensamiento anarquista" (Mexico, 1980), "Francisco Ferrer y la pedagogía libertaria" (Madrid, 1980), "Bakunin y el Socialismo Libertario" (1986), "El pensamiento de Malatesta" (Montevideo, 1990), "Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano" (Móstoles, 1991), "Utopías y antiutopías después Marx" (Montevideo,1997), "Prehistoria del anarquismo" (Madrid, 2006), "La ideología anarquista" (2006), entre otros muchos.

Por la relativa cercanía de su muerte, y por lo marginal de su presencia en el ámbito académico, no son demasiados, se podría decir que pocos, los estudios y datos biográficos acerca de este autor. Dejemos, pues, de lado estos datos, no sin antes informar que muere en Rosario, el 24 de noviembre de 1995, luego de una larga y penosa enfermedad.

Uno de los intentos más grandes por abordar, desde la historiografía del siglo XX, el anarquismo como movimiento e ideario político en América Latina, lo ha sido el abordado por el autor de que aquí tratamos. Su valiente producto investigativo es un estudio minucioso, tanto histórico-analítico como erudito y proponente, alrededor de las diversas perspectivas que pueden surgir de un nuevo abordaje sobre este ideario. *El anarquismo en América Latina*, aunque con fecha de imprenta 1990, sólo pudo ser puesto a la venta en 1993. Cappelletti y en honor a su amigo uruguayo, compañero académico, sociólogo e historiador Carlos M. Rama (fallecido en 1982) continúa lo que éste último había iniciado con gran entusiasmo. El volumen de que hablamos es en su mayoría una obra compuesta de textos elaborados por reconocidas figuras, intelectuales y activistas anarquistas de Latinoamérica. Sin embargo, el extenso prólogo, 218 páginas, da cuenta del gran manejo que Cappelletti tenía no sólo del anarquismo como teoría política, sino del mismo, como movimiento social en el subcontinente.

No es este el lugar para hacer una suerte de reseña del libro que como tema nos convoca, sin embargo, vale la pena mencionar la estructura y objeto de esta gran contribución a la historia de un movimiento social que, aunque de grandes magnitudes en América latina, ha sido relegado al olvido en nuestra historia política.

En el prólogo, Cappelleti expone, país por país, las claves históricas, sociales y políticas que permiten comprender la presencia, el impacto y el alcance del anarquismo desde Argentina hasta México. Al tiempo, en el aparte dedicado a cada país, se puede decir, que aborda tanto la génesis social del movimiento, producida en su mayoría por la influencia de inmigrantes anarquistas europeos exiliados a estos países, como su desarrollo a través de asociaciones obreras y sindicales, de masas de campesinos pobres, de movimientos estudiantiles, de medios de propaganda popular; a través de expresiones artísticas, privilegiadamente el teatro y la literatura y de personalidades que adoptaron tal ideología, decepcionados por las también tiránicas repúblicas liberadas de las coronas europeas. El período que abarca el estudio, y los textos compilados para

el libro, es el que va desde finales del siglo XIX hasta inicios del XX. Justamente, la cronología que elaboró Cappelleti para el libro va de 1861 hasta 1940. Podemos decir que el objeto del libro no es otro que el estudio histórico del fenómeno social del anarquismo. Pero relegar este trabajo a una simple historiografía es rebajar otro motivo, a nuestros ojos más profundo: la reivindicación de una ideología que por su misma naturaleza no ha buscado instalarse como estandarte de partidos ni estructuras políticas oficiales. La visibilización de un pensamiento que por sus mismos postulados se niega a someter, vía aparatos de dominación, a los seres humanos so pretexto de prometer libertad, igualdad, justicia o fraternidad. Cappelletti, de clara orientación anarquista, con este trabajo nos deja, a nosotros latinoamericanos, la gran tarea de continuar el estudio de un pensamiento minoritario, pero no por ello despreciable.

Por supuesto, nuestra historia latinoamericana, trazada por la historia de guerras civiles y dictaduras en los siglos XIX y XX, que valga el paréntesis, pareciera quisieran repetirse, ha sido reacia a este tipo de pensamientos contestatarios y sospechosos para todo poder político, anquilosados en la tradición o en la fuerza. Sin embargo, este trabajo es la muestra de que otro pensamiento político ha calado entre nosotros los conquistados.

El anarquismo tiene, pues, en América Latina una amplia historia, rica en luchas pacíficas y violentas, en manifestaciones de heroísmo individual y colectivo, en esfuerzos organizativos, en propaganda oral, escrita y práctica, en obras literarias, en experimentos teatrales, pedagógicos, cooperativos, comunitarios, etc. Esta historia nunca ha sido escrita en su totalidad, aunque existen algunos buenos estudios parciales. Más aún, quienes escriben la historia social, política, cultural, literaria, filosófica, etc., del subcontinente suelen pasar por alto o minimizan la importancia del movimiento anarquista. Hay en ello tanto ignorancia como mala fe. Algunos historiadores desconocen los hechos o consideran al anarquismo como ideología marginal absolutamente minoritaria y desdeñable. Otros, por el contrario, saben lo que el anarquismo significa en la historia de las ideas socialistas y comprenden bien su actitud frente al marxismo, pero precisamente por eso se esfuerzan en olvidarlo o desvalorizarlo como fruto de inmadurez revolucionaria, utopismo abstracto, rebeldía artesanal y pequeño burguesa, etc.[2]

Y justamente, en ese esfuerzo por menospreciar el pensamiento anarquista, podría argüirse acá el inconveniente de hablar de este ideario en Latinoamérica, aludiendo al hecho de que este pensamiento político es producto del siglo XIX europeo y, por tanto, que todo lo que en estas regiones se hable, se interprete y se haga de él, no deja de ser una mera copia, mediocre por lo demás, de una teoría ajena. Esta razón, muchas veces usadas en contra del movimiento libertario, puede por lo mismo, dirigirse a las ideologías que nos han conformado como estados latinoamericanos. Es decir, tanto los liberalismos como los marxismos, los republicanismos y los conservadurismos, por no decir, también las socialdemocracias, son todas ellas, productos ideológicos del otro mundo, del "más civilizado". En ese sentido, cada estado, en la actualidad y desde las luchas por la liberación de las coronas, como las luchas por

[2] Véase Cappelletti, Ángel J. y Rama, Carlos M. (Comp.), *El anarquismo en América Latina*, Sucre (Venezuela), Biblioteca Ayacucho, 1990.

la liberación de las naciones, han estado permeadas por los discursos políticos provenientes de los países que los produjeron o por los países que adoptaron formas de estado y de gobierno acorde con cada ideario. El anarquismo no es la excepción, de hecho, no es el único caso de hibridización de discursos modernos europeos o norteamericanos, con realidades criollas o latinoamericanas. El anarquismo también viajó a estas latitudes de la mano de mentes revolucionarias e inyectadas por el espíritu de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Del mismo modo, viajó también al amparo de las esperanzas de aquellos que, por sus mismas ansias de libertad y de justicia, salieron expulsados de sus propias patrias con la esperanza de encontrar tierras más fértiles para este ideal.

Como todo pensamiento originado en Europa, la ideología anarquista fue para América Latina un producto importado. Sólo que las ideas no son meros productos sino más bien organismos, y como tales, deben adaptarse al nuevo medio y, al hacerlo, cambiar en mayor o menor medida.[3]

Así pues, argüir en los adeptos del anarquismo en América Latina una suerte de impostura e impostación es hacer lo mismo con las realidades políticas que hoy mismo nos conforman; no podemos olvidar que las dictaduras suramericanas de la segunda mitad del siglo XX, no pudieron fraguarse sin el impulso y el amparo de las ideologías fascistas y nacionalsocialistas europeas; tampoco sin la intervención y promoción de las doctrinas de seguridad nacional norteamericanas desplegadas por los EEUU en las mismas épocas, bajo la égida de la lucha contra el fantasma del comunismo.

Ahora bien, cabe más bien asumir que esta ideología como las otras, ha sido interpretada y puesta en práctica, de acuerdo al contexto social, político y cultural que lo recibió. No sólo somos mestizos en la raza.

Así las cosas, figuras tan variadas como el venezolano Pío Tamayo, como el mexicano Ricardo Flores Magón, el argentino Diego Abad de Santillán, la ítalo- uruguaya Luce Fabbri, el también uruguayo Florencio Sánchez, el brasilero José Oiticica, el greco-mexicano Plotino Rhodokanaty, el cubano Enrique Roig San Martín, el exiliado español Abraham Guillén, entre otros, son muestra de que el ideal ácrata en América Latina tuvo presencia y fue reelaborado por personajes marcados por un fuerte ímpetu hacia el cambio social, cultural y político. De otro lado, anota Cappelletti, la ideología anarquista, siempre tan reacia a instalar sus presupuestos por medio de vanguardias, tuvo buena acogida en ciertas comunidades que, por su mismo modo de organización social, no tenían que ser convencidas de las ventajas del socialismo libertario. Un ejemplo fueron algunas comunidades mexicanas y peruanas, que influidas por el socialismo libertario propuesto por algunos personajes, sólo les bastó recordar su pasado comunista agrario, para comprender que las ancestrales prácticas de los *calpull* (México) y de los *ayllu* (Perú), eran motivos evidentes para implementar de nuevo modelos horizontales y comunitarios de organización social y productiva. Al respecto afirma Cappelletti:

> Muy pocas veces se ha hecho notar que la doctrina anarquista del colectivismo autogestionario, aplicada a la cuestión agraria, coincidía de hecho con el antiguo modo de orga-

[3] *Ib.*

> nización y de vida de los indígenas de México y de Perú, anterior no sólo al imperialismo español sino también al imperialismo de los aztecas y de los incas.[4]

De otro lado, el anarquismo en América Latina, si se quiere una definición sintética, fue ante todo sindicalismo revolucionario o anarco-sindicalismo; la corriente individualista tendrá mejor acogida en el norte del continente, con personajes como Emerson y Thoureau. Durante las décadas de los 60´s, 70´s y 80´s, esta ideología cala fuertemente en las organizaciones obreras y sindicales de Latinoamérica, influidas éstas a su vez por los discursos provenientes de la Internacional. Aunque las adhesiones logradas son diferentes en cada país, por ejemplo, en México a través de los hermanos Flores Magón tiene gran alcance en la fundación del Partido Liberal Mexicano (1904); en Argentina y Uruguay por su parte, la mayoría de sus adeptos eran obreros, sindicatos y colectividades en resistencia; en Chile y Perú tuvo grandes efectos en la creación de grupos revolucionarios convencidos de la necesidad de las luchas de las clases obreras contra el Estado; en Colombia[5]; Venezuela y Puerto Rico, por su parte, la ideología anarquista si bien no fue tan fuerte como influencia en los movimientos obreros, adheridos en su mayoría a las corrientes marxistas, es claro que en los círculos culturales, literatos, estudiantiles y de algunos trabajadores tuvo gran acogida. Como veníamos diciendo, si en cada país la influencia del anarquismo y su posterior desarrollo fue distinta, es cierto que, en la mayoría, hizo presencia y se proyectó desde y hacia los sectores populares y las organizaciones sindicales.

Para el caso colombiano cito *in extenso*:

> En Colombia, como en casi todos los países latinoamericanos, hubo algunas manifestaciones del socialismo utópico a mediados del siglo XIX, que se vincularon "a las luchas artesanales contra los efectos disolventes del librecambismo".
>
> Aun cuando no hubo allí sociedades de resistencia ni sindicatos antes de 1910, sabemos que las ideas anarquistas contaban con muchos simpatizantes desde principios de nuestro siglo [XX]. Las primeras sociedades obreras fueron organizadas, sin duda, por militantes anarcosindicalistas. Ellos promovieron el 15 de mayo de 1916 la gran manifestación popular que la policía reprimió violentamente. Impulsaron y dieron vida a la huelga portuaria de Cartagena en 1920.
>
> Max Nettlau da cuenta de varias publicaciones anarquistas colombianas en la década del veinte, como *Organización*, en Santa Marta, en 1925, y *Vía Libre*, en Barranquilla, en 1926. Pero hace notar que, después de la gran huelga bananera de fines de 1928 en el departamento de Magdalena y de la masacre de Ciénaga, "ya no se habla de actividades anarquistas en Colombia como tampoco de luchas sindicalistas apolíticas sea por las represiones o debido a que los bolcheviques ocupan parte de la escena".
>
> En general, el grueso del texto nos expone desde artículos de Diego Abad de Santillán sobre el Estado y la libertad hasta la *Carta abierta sobre la significación el congreso obrero libertario americano* escrita por quien Rudolf Rocker llamó el "Heródoto de la anarquía", Max Nettlau en 1929. En las contribuciones a este volumen también participan Emilio

[4] *Ib.*

[5] Cabe anotar que Colombia fue visitada por Eliseo Reclus en 1855 en su calidad de geógrafo e investigador científico, y por Mijail Bakunin en 1861, pero al istmo de Panamá, cuando éste era parte de Colombia, y sólo como puente hacia Estados Unidos con motivo de su fuga de la cárcel de Siberia.

López Arango, español pero radicado en Argentina con *Doctrina, tácticas y fines del movimiento obrero*, Alberto Ghiraldo con *Madre Anarquía*, Jacobo Prince con *Presencia y fines del movimiento libertario*, Luis Di Filippo con *El fetichismo del poder*, Manuel Gonzáles Prada con *Anarquía*, entre otros autores anarquistas, representantes del anarquismo del país al que pertenecen.

De manera general, se podría decir que el caso más paradigmático de anarquismo latinoamericano se encuentra en Argentina. La FORA (Federación Obrera Regional Argentina), organismo de confederación obrera, instaurado en 1904, como continuación de la FOA (Federación Obrera Argentina), y se instala bajo principios claramente anarquistas a través del Pacto de Solidaridad suscrito por sus miembros.

La aspiración anarquista de dicho documento, que asigna como finalidad última a la lucha sindical el establecimiento de una sociedad sin clases, sin propiedad privada y sin Estado es evidente. El mismo cambio de nombre tiene una motivación ideológica: se agrega el adjetivo "regional" para dejar bien en claro que no se considera a la Argentina como un estado o unidad política sino como una región del mundo donde hay trabajadores que luchan por su propia emancipación.

Y aunque de manera general no se pueda afirmar que el anarquismo Latinoamericano en este lapso de tiempo abordado por el libro, haya hecho aportes sustanciales en sentido teórico e ideológico a la propia doctrina, sí es notable, por las mismas condiciones geográficas, sociales y culturales, el gran aporte en cuanto a modos de organización nunca vistos en las comunas anarquistas europeas. Incluso la FORA, siendo una federación obrera que en su momento recogía tanto a socialistas como a anarquistas, para la CNT española, aparecía como extremista, pues nunca hizo alianzas ni concesiones a la burocracia estatal ni sindical.

Otro modo de comprender el anarquismo en estas latitudes, fue el llamado anarcobolchevismo, término que en principio puede sonar chocante pero que respondía claramente a la corriente epocal de adherirse a la Revolución social como único medio de transformación económica política y social.

En Argentina, Uruguay, Brasil y México sobre todo, al producirse en Rusia la revolución bolchevique, muchos anarquistas se declararon partidarios de Lenin y anunciaron su incondicional apoyo al gobierno soviético, pero no por eso dejaron de considerarse anarquistas. Esta corriente desapareció con la muerte de Lenin (1924), pues quienes decidieron seguir a Stalin (1878-1953) ya no se atrevían sin duda a llamarse "anarquistas" (XII).

Por último, nos señala Cappelletti que la disminución en fuerza y adeptos al anarquismo en América Latina, más no su total desaparición, se debe sobre todo a tres causas específicas: 1. Los golpes de Estado, con claras similitudes al fascismo que se producen en las décadas de los 30´s (en Argentina Uriburu; en Brasil Vargas; y Terra en Uruguay), con sus represiones se dirigen a eliminar los movimientos obreros y a la izquierda en general; por supuesto incluidos los anarquistas. 2. La gran difusión y fundación de Partidos Bolcheviques en América Latina, apoyados por la misma Rusia y grupos afines europeos, pone en jaque la existencia material de las colectividades anarquistas; el ahogo económico y la masiva adhesión a esos partidos fragmenta fuertemente el movimiento ácrata. 3. De la mano de los dos fenómenos anteriores, aparece una fuerte corriente de nacionalismos y populismos que abogan por una unidad na-

cional trazada de fuertes elementos xenófobos, mengua el ideal solidario internacionalista de los anarquistas, en especial aquel que pugna por una unión más allá de las fronteras nacionales, raciales y de clase.

Al respecto, resume el profesor Cappelletti:

> La particular situación de dependencia en que se encuentran los países latinoamericanos frente al imperialismo europeo y, sobre todo, norteamericano, deriva la lucha de clases hacia las luchas de "liberación nacional". Los trabajadores visualizan la explotación de que son objeto como imposición de potencias extranjeras. La burguesía (nacional y extranjera), vinculada a ciertos sectores del ejército y de la Iglesia católica, los convence de que el enemigo no es ya el Capital y el Estado sino el Capital y el Estado extranjeros. Esta convicción (hábilmente inducida) es, en realidad, la causa principal de la decadencia del anarquismo.

Y para terminar no quiero dejar de volver al inicio del texto en lo que concierne a varios aspectos. En primer lugar, encontrar escritores latinoamericanos aun desconocidos para la mayoría es siempre un encuentro gratificante y, sobre todo, estimulador. En segundo lugar, el llamamiento a mirarnos más a nosotros mismos como latinoamericanos o, en nuestro caso, como colombianos, no es desdeñar lo que como academia nos ha fundado, antes bien, es reconocer que aunque nuestro origen es justamente exógeno y, por lo demás, lejano a nuestras raíces, no por ello debe dejar de pensarse en una forma hibrida, de nuevo, con la cual superemos el prejuicio de que por ejemplo, "la filosofía sólo es posible hacerla en alemán, la estética sólo en francés y la política en anglosajón". Si bien es cierto que nos hemos educado bajo la tutela externa, también lo es que, y tomando de nuevo a Cappeletti, el anarquismo por ejemplo, produjo formas inéditas de organización social nunca antes vistas en su patria de nacimiento. Del mismo modo que sigue siendo urgente, como creo que siempre lo ha sido, reivindicar un pensamiento que incluya en su conformación a las mentes que lo piensan. Aunque podamos manejar y nutrirnos de otras lenguas, es evidente que pensamos en español. Podemos resignarnos a seguir siendo comentaristas o intérpretes de la historia y la filosofía, eso es ya una ardua tarea, no obstante, podemos también arriesgarnos a crear nuevas formas de organización social, a través de la imaginación de las mismas. Podemos, enfrentando el miedo, y parafraseando a un anarquista también poco conocido, producir discursos radicalmente utópicos que a su vez en el ejercicio de su creación, fuercen nuestros horizontes y quizás, nuestro propio mundo concreto.

Mario Benedetti, pensador de nuestro cada día

GLORIA DA CUNHA
Morehouse College (EE.UU)
gdacunha@gmail.com

No sigas las huellas de los antiguos
busca lo que ellos buscaron
Matsuo Bashoo[1]

22
¿dónde estaremos
cuando la dulce muerte
nos dé la mano?
Mario Benedetti, *Adioses y bienvenidas*

32
puedo morirme
mas no acepto que muera
la humanidad
Mario Benedetti, *Rincón del haiku*

La cercanía del segundo aniversario del alejamiento de la carismática figura de Mario Benedetti es una distancia adecuada para repensar en lo que él llamaría su "oficio de escritor". Creo que este oficio se condensa en el de un pensador porque su pensamiento revela una práctica de vida particular guiada por creencias originales y constantes filosóficas que nos legó y que denomino *benedettianismo*.

En el ámbito de las letras latinoamericanas, el pensador, considerado un *fenómeno*, es el que se auto-asigna una misión: la de interpretar la realidad social del presente buscando las raíces en el pasado debido a una innata y honda preocupación por el incierto futuro del país y de la región. A este sentir y pensar multifacético del pensador se le añaden otras características generales, como el hecho de que sea poeta, novelista, crítico, historiador o ensayista, que no sea un especialista, sino una persona con una amplia preparación que tiende muy a menudo a ser mentor de la juventud y a sobresalir por los vínculos entre su vida, su obra y su circunstancia histórica. Estos rasgos no sólo se congregan en Benedetti, sino que en él se hallan intensificados. El Benedetti pensador revela sus ideas en ensayos, las transparenta en las de personajes de sus na-

[1] Citado por Benedetti en el libro *Rincón de haikus*. Matsuo Bashoo (1644-1694) fue el maestro, creador y renovador de los haikus en Japón.

rraciones, en los versos de la voz poética, todos éstos sus "múltiples yo" porque para él, los confines entre realidad, poesía y ficción, como entre él y los otros, son borrosos y porosos, todos conviviendo en un mismo contexto histórico. De este vivir en ambas realidades, y de la profunda identificación con sus prójimos, emana su pensamiento, y el *benedettianismo*, que lo convierte tal vez en uno de los pensadores más originales del mundo hispánico.

Los grandes méritos literarios y humanos de la obra de Benedetti lo hemos ido destacando en ocasiones anteriores. En 1998, en una apreciación crítica en el contexto de las letras hispánicas, afirmé que él fracturó definitivamente el canon literario al incorporar a protagonistas con preocupaciones menospreciadas hasta ese momento por considerárselas de insignificante atractivo literario. Eran los personajes de la clase media urbana integrada por seres anónimos nutridos de las culturas y tradiciones de antepasados desarraigados de numerosas comarcas lejanas que se habían fusionados en nuestras ciudades. También subrayé que al promediar el siglo XX estos seres apretujados entre la pobreza y la riqueza comenzaron a homogeneizarse por su nacimiento en América Latina, aunque sin lograr para ese entonces suficiente poder político y económico, hecho que prolongaba su poquedad existencial y, por ella, la indiferencia de los escritores. Cuando Benedetti comenzó a narrar la intrahistoria cotidiana de esta creciente humanidad silenciosa de su propio entorno adquiere la categoría de descubridor al mostrar que los hijos criollos de esas generaciones emigradas ya no se sentían inmigrantes, sino "montevideanos" y latinoamericanos, con un bagaje social, político e ideológico particular pero representativo de lo universal.[2] En el 2001, al continuar explorando la obra benedettiana, añadí que por la firmeza en este centro humano, Benedetti define nítidamente la personalidad, las características propias, las preocupaciones cardinales y la filosofía de vida escondida detrás de la simplicidad. Los muestra como seres conscientes de encontrarse en una cuerda floja, vacilantes por sus ideas, al compartir ciertas aspiraciones de la élite, pero inseguros económicamente ya que participan del sufrimiento específico de la inestabilidad económica de los sectores menos favorecidos de la población. Usando una expresión benedettiana, dije que era una *clase cómplice*. Cuando por arte de Benedetti esta clase cómplice entra en la escena literaria y ocupa el primer plano, se fortalece ya que la palabra que la historia legitima la existencia, la convierte en parte de la memoria colectiva, dando pruebas contundentes de que posee un pensamiento y filosofía de vida muy particular. Y detrás del descubrimiento literario vinieron los lectores identificados plenamente con las situaciones ficcionales, las reflexiones poéticas y las denuncias ensayísticas, que favoreció la gran difusión y el inmenso éxito del autor para el asombro de los críticos incapaces de comprender la dimensión del hecho literario. Esta rápida identificación de los lectores latinoamericanos se prolongó en el de otras latitudes y convirtió la obra benedettiana en lo que en aquella ocasión denominé un *fenómeno literario* alimentado por una multitud siempre creciente de fieles seguidores a través de obstáculos temporales y espaciales, testificando que esa humana y sencilla cotidianeidad latinoamericana era semejante

[2] "Benedetti y el porvenir de su pasado". En ALEMANY, CARMEN, MATAIX, REMEDIOS Y ROVIRA, JOSÉ CARLOS (EDS.), *Mario Benedetti: inventario cómplice*, Alicante, Universidad de Alicante Publicaciones, 1998 pp. 53-64

a las de las formaciones urbanas de otras regiones, que explica la inmediata traducción de sus obras a gran diversidad de idiomas.[3]

Si bien el cimiento ideológico de la vasta obra literaria benedettiana está formado por el conjunto de ideas políticas, sociales y culturales referidas a la situación de sus *seres y región cómplices*, es en su ensayismo donde las mismas se han sedimentado y formado un corpus definido, sólido y de extraordinario valor. En este ideario convergen las preocupaciones de los principales ensayistas de América Latina desde la independencia, tales como el papel del intelectual, la autonomía cultural, los conflictos sociales y políticos internos y la relación con Europa y Estados Unidos. Basta recordar las nociones centrales de las meditaciones de Simón Bolívar, Andrés Bello, José Victorino Lastarria, Domingo F. Sarmiento, Juan Montalvo, Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui, Eugenio María de Hostos, José Martí, José Enrique Rodó, Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. No obstante, la perspectiva de estos pensadores representa la de la élite intelectual abocada a analizar la realidad y generar posibles soluciones. Si bien el pensamiento de Benedetti hereda la esencia de esta genealogía de ensayistas, también representa un gran cambio: la perspectiva desde la cual mira y piensa al mundo, anclado y enfocado siempre en las vicisitudes cotidianas propias de los seres humanos medios. En consecuencia, el ensayismo benedettiano renueva el pensamiento latinoamericano porque él se manifiesta como un ensayista diferente, nuevo también. No es un pensador solitario, ese ser cuya fuerte personalidad e ideas singulares ocultan la realidad cotidiana que lo rodea. El Benedetti ensayista también tiene voz plural al no alejarse nunca de los seres humanos que representa ni de la circunstancia histórica. Es la voz de la conciencia del pueblo y, como tal, es auténtico y genuino en sus meditaciones, críticas y denuncias, que define, literaria como inadvertidamente, un ser nuevo con una firme posición en la sociedad. Esta importancia especial que le atribuyo al pensamiento de Benedetti emana, precisamente, de las ideas que el narrador vierte en sus ficciones y el poeta en sus poesías.

A pesar del volumen, y del éxito con los lectores, la obra literaria de Benedetti continúa sin recibir la adecuada atención crítica, hecho que no causa extrañeza a sus fieles intérpretes, como nunca le causó a él, muy al tanto del desdén crítico, porque sabía que no era el único en la historia de las letras occidentales. Cabe mencionar un caso por la similitud literaria y política que guarda: el de Walter Scott (1771-1832). Cuando Scott publica sus novelas históricas tropieza de inmediato con el desprecio de los escritores coetáneos incapaces de comprender en ese entonces todo el alcance de la novedad introducida: personajes de la masa y héroes mediocres. Sin embargo, también las obras scottianas gozaron de inmediato de enorme popularidad entre lectores. Estos, tal vez ya cansados de las novelas históricas distintivas del XVII y XVIII, con héroes o seres extraordinarios propios de mitos de la Edad Media, o aún de las lejanas China e India, con los cuales no compartían, como los de Benedetti, un referente histórico común. Con la atención que Scott brinda a personajes de la masa desdeñada

[3] Las más conocidas son las hecha al francés, alemán, inglés, italiano, holandés, ruso, sueco, búlgaro, griego, checo, eslovaco, danés, húngaro, portugués, finlandés, ucraniano, rumano, catalán, gallego-, hebreo, japonés y al braille. Por más detalles sobre el ensayismo de Benedetti, consultar mi libro *Mario Benedetti y la nación posible*, Alicante, Universidad de Alicante Publicaciones, 2001.

por su pequeñez literaria se adelanta a los demás escritores y capta la transformación social y política que experimenta: la toma de conciencia de que era el actor principal de una nueva historia que el fin de la monarquía lo obligaba a representar, la historia republicana. No obstante, la trascendencia de esta novedad literaria de Scott, como la de Benedetti siglos después, sería reconocida mucho más adelante, recién en las últimas décadas del siglo XX y a raíz de los estudios sobre el origen y la evolución de la nación que demostraron que es el pueblo el que la vive y trasmite su sentido a las generaciones posteriores.[4] Es decir, tanto Benedetti como Scott marcharon contra el canon literario de sus épocas guiados por la certidumbre de que esos seres medios merecían categoría literaria por adquirir una significación histórica y política extraordinaria. La intrahistoria que ambos escritores se atreven a narrar se convierte pronto en la historia oficial de la que son pioneros.

Los principios rectores del pensamiento de Benedetti guardados por él con absoluta fidelidad revelan rasgos y preocupaciones fundamentales emanados del eje nuclear de toda su obra: el conocimiento del ser humano medio y su vida cotidiana urbana y el compromiso con él y la circunstancia local, regional e internacional. El coherente movimiento de ese eje proviene de una serie de valores que lo dinamizan, como la moral, la lealtad, la fe, la humildad, la esperanza, el respeto, la caridad, la responsabilidad, el derecho, la tolerancia y la solidaridad, que se destacan por el fuerte contraste con las maldades humanas, eternas antagonistas, la corrupción, la traición, el pesimismo, la soberbia, la desesperanza, el abuso, el egoísmo, la hipocresía, la frivolidad, la irresponsabilidad, el fanatismo o la indiferencia. La oscilación de valores a maldades permite que el lector capte y juzgue las preocupaciones esenciales que se proyectan de esas radiografías humanas practicadas por el pensador desde diversos ángulos genéricos, amor, muerte, amistad, traición, soledad, familia, hijos, destino, así como las propias de los planos social, cultural, político en los que despliega su vida, trabajo, compañerismo, bienestar, libertad, justicia, poder, democracia, dependencia, censura, derechos humanos o gobierno. Si bien mencionadas en esferas separadas para su comprensión, estas preocupaciones del pensamiento benedettiano se hallan fusionadas en el ser humano pensado, poetizado y recreado. De aquí que de sus recreaciones o meditaciones poéticas y ensayísticas se observe que los seres caminan vacilantemente por senderos controlados por valores o maldades, por los que debe optar porque están en libertad, una de las constantes esenciales de Benedetti como pensador, que impulsa tanto a sus criaturas como al lector identificado a extraer las propias conclusiones de vida al enfrentarse a esas situaciones representativas de los alcances de la condición humana. Benedetti pensador nos intima a pensar, nos incita a la reflexión, a la interpretación para motivarnos a la acción, o a permanecer en la indiferencia, a tomar conciencia para que nos hagamos, o no, responsables de nuestro propio destino. Se explica así por qué emplea la ficción o la poesía, tal vez para no imponernos sus ideas que influirían directamente en nuestra habilidad para juzgar, o que recubra de humor gravedades de vida, quizás para eliminar el peso de tragedia que menoscabaría la identificación. Benedetti, por lo tanto, emerge como un

[4] Un excelente compendio de estos estudios lo realiza Paul James en *Nation Formation. Toward a Theory of the Abstract Community*, London, Sage Publication, 1996.

pensador-maestro que enseña con el ejemplo de los personajes en la cotidianeidad o mediante las reflexiones poéticas sobre nuestra esencia o vivencias que calan hondo en el ánimo.

Estas estrategias literarias acentúan las sugerencias filosóficas al apuntar a que la humanidad de sus simples personajes es universal por la similitud con la de aquellos seres extraordinarios de la literatura occidental, un Hamlet, un Ulises o un Quijote, que también padecieron sufrimientos o gozaron de alegrías semejantes. A pesar de la grandiosidad literaria que envuelve la vida de Hamlet, es innegable que recibió los efectos de la condición humana de seres como los benedettianos. En éstos, también el Quijote tiene sus pares si tenemos en cuenta de que tuvo que renunciar a su simplicidad de vida gris y anónima, la de Alonso Quijano, y convertirse en otro, en el insólito Don Quijote, para realizar sus sueños. También los humildes personajes de la ficción benedettiana, parece decirnos el narrador con Juan Ángel y sus compañeros, renuncian a la suya y se transforman en revolucionarios idealistas tras un sueño de justicia, luchando contra otros molinos de vientos, los sociales, políticos y económicos. Estos paralelismos humanos que es posible establecer, sumados a la presencia permanente de valores, otorgan modalidades especiales al pensamiento político izquierdista de Benedetti, por el que es ampliamente conocido, al conceder matices religiosos que fortalecen la originalidad. En una primera instancia se podría pensar que esta posición política explica la ausencia de la religión y de Dios en su obra. Sin embargo, esta ausencia puede ser relativa o una apariencia. Indudablemente, como se desprende de muchas situaciones planteadas, él se inclina por la figura de Jesús, el hombre común de carne y hueso, así como por la de los apóstoles. Esta inclinación tal vez justifique la firme creencia en esos valores, y la férrea moral por la que también es conocido, ambos propios del cristianismo practicado por Jesús y predicados por los apóstoles. Visto así, su izquierdismo es *sui generis* ya que une, tal vez inadvertidamente, la política a la religión mediante la moral, que había sido separada por Maquiavelo en el siglo XVI. De aquí que afirme que el cristianismo de Jesús se presenta como un corriente que se desliza soterradamente por el pensamiento y la obra de Benedetti. Este hecho sugiere que el pensador desea que aprendamos a convivir, no a juzgar, porque él nunca juzga las acciones del ser cotidiano recreado, limitándose a presentarlo como los ve y como actúa, con virtudes y defectos, aún con aquellos más escalofriantes de la condición humana, quizás con la esperanza de que reconozcan sus errores y se transformen. Tanto estas afirmaciones como esos paralelismos de igualdad humana ejemplifican la libertad de pensamiento en que deja el pensador Benedetti al no alzarse como un erudito que muestra pautas de vida o verdades filosóficas absolutas, sino como quien nos presenta, salpicando con humor y dulzura, posibilidades de ver y vivir el mundo para que podamos extraer la acertada, o no, filosofía de vida de nuestro cada día.

No obstante, creo que el pensamiento que Benedetti pensador esparció con voz plural en narraciones y ensayos se hace muy singular, sintetizándose, en su poesía, más precisamente en sus haikus, que resultan abreviadas manifestaciones de su filosofía. De origen japonés aunque arrastrando gran influencia de otras civilizaciones orientales como la china, el haiku es la forma que revela "la verdad, el saber último, el ser", porque para los japoneses, "formarse como pensador implica formarse como

poeta" por la importancia otorgada al sugerir.[5] Pero los haikus de Benedetti, según lo explica él mismo, poseen una dimensión propia:

> es obvio que no me he puesto a imitar a poetas japoneses, ni siquiera a incorporar sus imágenes y temas preferidos. Apenas he tenido la osadía de introducirme en esa pauta lírica, pero no apelando a tópicos japoneses sino a mis propios vaivenes, inquietudes, paisajes y sentimientos, que después de todo no difieren demasiado de mis restantes obras de poesía…pero de a poco uno va captando las nuevas posibilidades de la vieja estructura. Así la dificultad formal pasa a ser un aliciente y la brevedad una provocativa forma de síntesis.[6]

El estudio de los haikus de Benedetti revela que los mismos funcionan como símbolos representativos de su filosofía que emerge de la relación de los dos planos de sentido que poseen. El primero, más visible y de más fácil comprensión, brinda el sentido concreto que testimonia y sugiere, como todo haiku japonés tradicional, el otro debajo, encargado de trasmitir ideas centrales de su pensamiento, los valores que lo guía, los misterios humanos que comparte, sus creencias vitales, sus preocupaciones fundamentales, en fin, su filosofía de vida. Contrario a la representación de estas ideas filosóficas en sus ficciones, ensayos y poemas, en los haikus, las mismas se hallan desnudas, desprovistas de asidero humano y real, son emblemas, abstracciones que definen el contorno claro de un pensamiento filosófico original. Este consiste en un sistema de creencias, siendo la principal la del poder humano de transformación individual, y de inquebrantables prácticas de vida guiada por valores para reflexionar sobre las preocupaciones propias desde la perspectiva constante que caracterizó la vida del hombre. Este sistema de creencias y prácticas de vida según una filosofía propia define el *benedettianismo* compartido inadvertidamente por sus fieles lectores, que asegura el porvenir del pasado de Mario Benedetti.

[5] Por un detenido examen del pasaje de oriente a América Latina del haiku, consultar Ramírez Gómez, Héctor, "Influencia de Oriente en la poesía de José Juan Tablada" en *Poligramas*, nº 21, 2004, pp. 149-154.

[6] "Nota previa". *Rincón de haiku* , Madrid, Visor, 1999; México, Alfaguara, 1999.

María Zambrano. Arte, Filosofía y Mujer a través de "El Cuadro *Santa Bárbara* del Maestro de Flemalle"*

PILAR MUÑOZ LÓPEZ
Universidad Autónoma de Madrid
pilar.nunnez@uam.es

La obra *Algunos lugares de la pintura*[1] recoge los diversos textos que María Zambrano (1904-1991) dedicó a la pintura en la que descubría el lugar privilegiado en que se desvelaban aspectos esenciales de una realidad última, más allá de la mera razón filosófica.

En el texto "El cuadro *Santa Bárbara* del Maestro de Flemalle" se concitan, de un lado, su actitud y su personal forma de mirar y juzgar la obra, a través de la experiencia estética, la percepción del tema y el contenido de la misma, y por otro, la constatación de que tanto la imagen del cuadro como la perceptora e intérprete de la misma son mujeres, lo que posibilita un análisis del contenido del texto en el que es necesario tener presente el género como elemento de mediación en la caracterización de la misma por parte de Zambrano, y que nos permite asegurar que su forma de acercarse a la obra artística como su reacción ante la misma y la expresión de esa respuesta en el texto, se manifiestan de forma diferente a la de un posible receptor varón.

El pensar en María Zambrano es un retrotraerse en sí misma, hacia adentro, hacia la aurora originaria y perdida, una búsqueda de las condiciones vitales que hacen posible el desvelamiento de lo real a través del pensamiento. Y en esta búsqueda, el concepto debe dar cabida al devenir aconceptual que se manifiesta en la vida misma, en una actitud poética, como la encarnada en la Grecia anterior al surgimiento del *logos*. Este pensar originario se desvela a través del ejercicio literario, como manifestación escrita del diálogo mudo del ser de la conciencia con los mecanismos de la memoria, cristalizando en la metáfora como procedimiento de actualización de los símbolos que trascienden de la mera historia personal. El arte, y particularmente la poesía y la metáfora, constituyen la forma privilegiada de comunicación intersubjetiva de lo sagrado

* En febrero de 1991 fallecía en Madrid María Zambrano. Este es nuestro recuerdo al cumplirse estos veinte años. Unas sesenta tesis leídas, cientos de artículos y decenas de libros se han escrito al hilo de su pensamiento desde entonces. Todos ellos lo mantienen vivo. Hace, pues, veinte años. Este es nuestro recuerdo

[1] Zambrano, María, *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Acanto-Espasa Calpe, 1991.

> […] la búsqueda de algo perdido es, sin duda, el origen de la memoria, algo perdido e irrenunciable que puede darse en diferentes maneras o, más bien, en diferentes grados. Es algo que necesita sea mirado nuevamente. Mas esta necesidad, imperativa hasta el sacrificio, es propia de la función de ver y de verse que el ser humano padece antes que ejercita. Ver lo que se vive y lo vivido, verse viviendo, es lo que íntimamente mueve el afán de conocimiento, lo que de un modo directo o dando un rodeo lo conduce. De ello se sigue que la primera forma de visión sea la memoria y el conocimiento fruto de ella —fruto y raíz—, y que ella, la memoria permanezca luego siempre como sostén y como guía, como a todo lo primero sucede: hay que recordar, ver nuevamente. Sin esta nueva visión, lo vivido no tendría de verdad carácter de vida, sería un simple pasar sin renacer. Y sin renacer nada es del todo vivo […][2]
> El recurso retórico de la metáfora se convierte en María Zambrano en una guía de la experiencia originaria de la conciencia para recuperar la fugacidad del devenir temporal[3]

> La condensación se opera. La disolución corroe el cuerpo hasta de lo que fue vivido como presente, sin que por ello aparezca diafanidad alguna sino más bien un medio que la niega, un medio turbio.
> Imágenes más bien y sentimientos, percepciones y hasta ideas se confunden al disolverse; el tesoro del pasado se pierde, o por lo menos se malgasta sin consumirse en una reducción creadora, levemente creadora, que anuncie la aparición de un medio donde lo a medias vivido encuentra modo de ir naciendo.
> La creación literaria permite que el tesoro de la memoria, en el que se verifica activamente la trascendencia del sujeto, sea desvelado. La memoria desvela lo que llama los "íferos", lo originario del conocimiento y del sentir del sujeto, enraizado en la propia experiencia.
> Esa actividad creadora de la escritura, donde se manifiesta a través del laberinto de la memoria y del recurso retórico de la metáfora, la esencia de lo real y del ser, incorporando la vida, lo vital y la propia experiencia, a la razón conceptual, hace surgir, a partir de la confesión originaria, el "claro del bosque", el lugar del pensamiento que ilumine con su luz la pregunta del sujeto sobre sí mismo y la realidad.
> La filosofía no puede excluir lo heterogéneo de la vida de la cual es expresión la poesía, pero no debe renunciar a la seguridad de la razón. Para enlazar razón y poesía-vida propone la razón poética, que es un saber de reconciliación, "razón amplia y total […] al par metafísica y religiosa" (Zambrano, 1986: 77). La razón poética es[4]

Reconciliación del hombre con su pasado, con sus orígenes, reconciliación entre los fragmentos en que el hombre se encontró dividido como individuo y como sociedad, reconciliación también entre las ciencias para ofrecer, más allá de las costumbres de la razón, una visión más unitaria de la realidad.

Reconciliación ante todo y sobre todo con la colectividad de ese *sí mismo* del que el individuo tanto se extraña en los raros instantes en que se le aparece reflejado durante la vigilia. Por ello, la Historia debe entenderse, más que como la sucesión de eventos públicos y colectivos, como el medio en el que el hombre se realiza a sí mismo en sus variadas manifestaciones: en el arte, en la filosofía, en la ciencia, y especialmente en la escritura.

---

[2] Zambrano, María, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori España, 1989, p. 82.

[3] *O. c.,* p. 87.

[4] Maillard, Ch., *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Barcelona, Anthropos, 1992, p. 30.

Chantal Maillard nos dice también que

> La razón poética, el método, se inicia como conocimiento auroral: visión poética, atención dispuesta a la recepción, a la visión develadora. La atención, la vigilante atención ya no rechaza lo que viene del espacio exterior, sino que permanece abierta, simplemente dispuesta. En estado naciente, la razón poética es aurora, revelación de las formas antes de la palabra. Después, la razón actuará revelando; la palabra se aplicará en el trazo de los símbolos y más allá, donde el símbolo pierde su consistencia mundana manteniendo tan sólo su carácter de vínculo. Entonces es cuando la razón poética se dará plenamente, como acción metafórica, esencialmente creadora de realidades y ante todo de la realidad primera: la de la propia persona que actúa trascendiéndose, perdiéndose a sí misma y ganando el ser en la devolución de sus personajes.[5]

La estructura temporal da origen a la historia personal, y las historias personales desembocan en la Historia construida por individuos que proyectan sus anhelos, sus temores o sus ansias al nivel de lo social, existiendo conexiones entre los sucesos, su memoria y su proyección. A nivel del sujeto, Zambrano distingue diversos tiempos:

> El tiempo sucesivo o tiempo de la conciencia y la libertad, en sus tres dimensiones, pasado, presente y futuro.
> El tiempo de la psique, tiempo de los sueños, en el que el sujeto es movido por las circunstancias.
> El tiempo de creación o estados de lucidez, en los que, por un lado, pueden darse los descubrimientos del arte o del pensamiento, y en el que, por otro lado puede llegarse al descubrimiento personal, la "creación de la persona". Esos momentos de lucidez, en lo que el tiempo de la conciencia se suspende, son aquellos en los que se produce lo que Zambrano llama "despertares".[6]
> En el tiempo de la psique el sujeto está aprisionado en el subconsciente. Sin embargo, la "experiencia originaria" de la consciencia se da en el subconsciente, en el tiempo y el espacio de los sueños, en los que en ocasiones, se abren las puertas de la verdad y del ser[7].

La psique se revela en sueños; ocupa tiempo, como si fuera real. Hay sueños "monoeidéticos" que abren las puertas del sentir originario y de la verdad. Son los sueños del ser, los sueños transcendentes, los sueños reveladores que pueden darse en un instante; mientras que los sueños de la psique han ocupado mucho tiempo para desarrollarse, a veces criminalmente, para ocupar toda la vida del sujeto, para comprometerle en una acción falsamente reveladora. Edipo y la Esfinge.

Todos los elementos expuestos se revelan en el texto de María Zambrano "El cuadro de *Santa Bárbara* del Maestro de Flemalle".

Además de la influencia decisiva de su maestro, José Ortega y Gasset, y de su razón vital, y de otros filósofos españoles, como Unamuno, existen en María otras influencias, como las de la mística, que le permiten corporizar su pensamiento brindándole recursos expresivos para enfrentarse al problema de la realidad, a partir de

[5] Maillard, Ch., "Las mujeres en la filosofía española", en Zavala, I. (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, Vol. V, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 292.

[6] *Ib.,* p. 290.

[7] *Ib.*, p. 56.

otros géneros literarios ajenos a la ortodoxia filosófica, como las formas poéticas de expresión, las metáforas o los símbolos. La mística como experiencia de iluminación posibilitará a María Zambrano una singular fenomenología de la mirada, en la que la filosofía se constituye en la restauración de un saber humilde para dar a luz una mediación consoladora, no coactiva, pensamiento y razón de las entrañas, con la complicidad de lo corpóreo. También los poemas filosóficos de Antonio Machado en *Juan de Mairena* influyeron en su concepción de la razón poética.[8]

Si para Ortega y Gasset, el hombre es historia en cuanto proyecto de vida que busca su perfil de forma activa entre sus circunstancias y su destino, para María Zambrano lo importante, para comprender la vida humana, es el paso previo a la intencionalidad: la ensoñación que precede a la elección, ese lugar que permite al hombre deshacerse del personaje para realizar la persona, una realidad "entrañada" y fuera de la historia, atemporal, y que permite un despertar entre el sueño y la realidad donde surge la palabra creadora. El hombre se convierte así en criatura de experiencia y no sólo de historia, "de verdad y no sólo de realidad".[9]

En un artículo sobre la cuestión de la mujer en la historia[10] Zambrano dice lo siguiente: "en la imagen de la mujer el hombre había encerrado todo lo inescrutable de la suerte, lo permanente de la naturaleza, y lo azaroso del destino. Todo lo inexpugnable de la razón". En la historia de Occidente la mujer estuvo ausente de la conquista del *logos*, ocupando un lugar marginal, en los linderos de lo humano (masculino), y profundamente temible para el hombre. La mujer quedó así, en la mente varonil, sumergida en la vida de las entrañas sin alcanzar nunca el ser objetivo ni la libertad de la conciencia, como referente de lo poético, como enigma permanente e inaccesible.

Este sería el lugar de un personaje fundamental de Cervantes, Dulcinea del Toboso, sobre el cual reflexionó en diversas ocasiones.[11] Zambrano imagina el encuentro de Cervantes con una mujer "rotunda" del pueblo, Aldonza, tal vez, como hecho físico absoluto que él transformó, a través de la narración en una imagen inaccesible, una mujer inexistente que se convierte en un absoluto, como enigma que se cierne sobre todo esfuerzo humano. En los relatos integrados en su autobiografía,[12] que llama "Delirios", un pequeño cuento titulado "Del dulce nombre", con resonancias de Dulcinea, la joven "subió en la adolescencia a la torre del pueblo asumiendo su destino de absoluto inalcanzable: tal vez ella lo entendió así, ya que parecía dueña de su misterio, y por eso se subió a la torre, porque era buena y sabia"[13]. La monotonía fue rota por la llegada de un alcabalero, al que Zambrano identifica con Cervantes, y la posibilidad de que éste cuente la historia. En ella, como en otros "delirios", Zambrano se identi-

[8] Barranquero Texeira, E.-L. Prieto Borrego (Coords.), *Mujeres en la contemporaneidad: educación, cultura, imagen*, Atenea-Estudios sobre la mujer, Universidad de Málaga, 2000, p. 209.

[9] Zambrano, María, *La España de Galdós*, Endymion, Madrid, 1989, p. 16.

[10] Zambrano, María, "Eloisa o la existencia de la mujer", Barcelona, Suplementos Anthropos 2, a, 1987, pp. 79-87.

[11] Zambrano, M., *España. Sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1965; *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori, 1989.

[12] Zambrano, M., *Delirio y Destino*, *o.c.*

[13] Zambrano, M., *Delirio y Destino*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 267.

fica con ternura con esa imagen de mujer truncada, ese ser a medio hacer, que ha sido el lugar destinado a la mujer por el hombre.

Para Zambrano, la novela es "un camino en el tiempo en el que el sueño inicial se despliega"[14]. Y, por tanto, estima la narración como esclarecimiento de la vida en la modernidad. A partir de esto, va a buscar en la narración, en la novela galdosiana, una respuesta al ser ontológico de la mujer.

En la novela de Galdós, "el primer escritor español que introduce a todo riesgo las mujeres en su mundo"[15], es donde Zambrano cree encontrar una imagen nueva de la mujer. Entre las mujeres protagonistas de las obras de Galdós predominan las que reflejan los condicionamientos de la época, la pobreza mental de aquellas mujeres de las clases elevadas que se aferran a la herencia de grandezas pasadas, como Eloisa Bueno de Guzmán, Isidora de Aransis o Paquita Juárez.

Otras, sin embargo, son las destacadas por Zambrano: Tristana, Fortunata y, especialmente, la "Nina" de *Misericordia.* En 1938 aparece su ensayo "Misericordia" en *Hora de España*,[16] en el que ya destaca la importancia de este personaje en apariencia insignificante y que constituye un hito importante de su reflexión sobre el ser de la mujer, como símbolo de la trascendencia a través del amor, la misericordia, que permite mantener la esperanza[17].

Nina era la guardiana de la vida al modo de esos ángeles que guardan el dintel. El dintel entre la vida-sueño y la realidad acechante.

Los personajes, encarnación de un sueño, contienen los mitos subyacentes que descubren una realidad, procurando el surgimiento de la conciencia, y Nina es uno de estos personajes. Ese mundo anónimo, en el que se cuida y regenera la vida, es "la trama, el cañamazo sobre el cual únicamente se puede dibujar la acción extraordinaria o el suceso trascendente."[18]

En este personaje destacan dos elementos simbólicos: la mendicidad, a pesar de la cual este personaje lleno de carencias y de necesidad es capaz de sostener las quimeras y los sueños del resto de personajes, a través de la esperanza y el amor que inculca en ellos, a través de su misericordia. El otro elemento simbólico que Zambrano atribuye a Nina es el agua, capaz de estar en todas partes[19]

> Pues que el agua está en todas las cosas, visible o invisible, como el cuerpo del ser que sostiene la realidad, como la vida primera en que el ser cede a corporeizarse. Y no hay más inasible, sutiles formas de posesión, como las del agua, que recorre toda la escala de la violencia, que desciende toda la escala de la mansedumbre.
> El agua simboliza el amor de misericordia, la piedad hacia el otro: "Es la perdida, la que se da; la que por caer tan bajo se hace cieno, légamo y hasta se pudre; por darse. La que se escapa inasible y casta: la misericordia."[20]

[14] Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 117.
[15] Zambrano, M., *La España de Galdós*, Madrid, Endymion, 1989, p. 188.
[16] *Ib.,* pp. 141-144.
[17] Zambrano, M., *Delirio y Destino, o.c.,* p. 69.
[18] Zambrano, M., *Delirio y Destino, o. c.* p. 121.
[19] Zambrano, M., *La España de Galdós, o. c.*
[20] Zambrano, M., *Delirio y Destino, O.C.,* pp. 107-108.

Del mismo modo, su reflexión sobre el personaje de Antígona, refleja esta misma situación en la mujer: su piedad hacia el hermano y su sacrificio no están destinados, según Zambrano, a reproducir el orden familiar y social, como es la opinión de Hegel, sino que al negarse a ser cómplice de la historia, pone en evidencia la necesidad y la superioridad de la conciencia que la convierte en sujeto por encima de los valores sociales masculinos. Para Hegel el gesto de desobediencia con el que Antígona se enfrenta a Creón es un gesto de defensa de los valores familiares de los que la mujer es guardiana[21]:

> El muerto, cuyo derecho ha sido humillado, sabe por eso procurarse instrumentos para su venganza, que son de la misma eficacia y violencia y contundencia que el poder que le humilla y que le niega sus derechos. […] Esos poderes se ponen ahora hostilmente en marcha y destruyen la comunidad que había deshonrado su fuerza, es decir, que había deshonrado la *pietas* de la familia, y la había hecho pedazos.[…] Y en cuanto sucede que la comunidad sólo se da su consistencia mediante perturbación de la felicidad de la familia, y mediante un disolver y deshacer la autoconciencia de lo universal, esa comunidad se genera ella misma su enemigo interno en aquello que ella reprime y que a la vez le es esencial, en la femineidad. Esta femineidad (que es eterna ironía de la república) cambia mediante intriga el fin general del gobierno en un fin privado, metamorfosea la actividad universal del gobierno en obra de un determinado individuo, y pervierte lo que es posesión universal del Estado trocándola en posesión y lustre de una familia. […] Pues empuja a la fuerza de la juventud a elevarse y a convertirse en lo válido, a la fuerza de ese hijo en quien la madre ha engendrado a su propio señor, de ese hermano en quien la hermana tiene al varón como igual suyo…
> Para Zambrano, sin embargo, Antígona transgredió las normas establecidas al desviarse del camino prefijado para las mujeres; hay por tanto un conflicto no sólo con las leyes de la ciudad, sino también con las de la familia: Sólo fui a la tumba para poder abrazar el cadáver de mi hermano, ahora lo se, el cuerpo de mi hermano muerto, para vengarme de ti, pálido rey de mis sueños, de ti mi novio hermano, de ti mi marido único, mi rey, a quien iba destinada para gozar a tu lado de mi realeza, de mi realidad de mujer redonda, henchida como una nave cuando corre en plena mar, empujada, acariciada por la violencia del viento.[22]

A diferencia de la tragedia de Sófocles, en la que Antígona se suicida, Zambrano imagina un final diferente para la joven, en el que Antígona, sola y aún viva en la tumba, dialoga con los protagonistas de la tragedia y adquiere la conciencia capaz de revelar el significado de los dramáticos acontecimientos.

Otro personaje prototípico de su reflexión sobre la mujer es Eloísa (siglo XII), quien generalmente aparece en los textos como un apéndice del filósofo Abelardo, y objeto de su pasión y de su perdición. Etienne Gilson es uno de los pocos autores que reconoce en su obra la valía intelectual y espiritual de Eloísa, influyendo decisivamente en el ensayo de Zambrano.[23] Abelardo fue para Eloísa el maestro y amante, y tras el fin de la clandestinidad de la relación, Abelardo se obstinó en un matrimonio reparador al que ella se opuso, ya que entorpecería la vocación filosófica de Abelardo.

[21] Hegel, G.W., *Fenomenología del Espíritu*, Valencia, Pre-Textos. Filosofía-Clásicos, 2006, pp. 574-576.

[22] Zambrano, M., *Delirio de Antígona*, París, 1947-La Habana, 1948, en Laurenzi, E., *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid, Horas y Horas-Cuadernos Inacabados, 2004, p. 74.

[23] Gilson, E., *Eloisa e Abelardo*, Torino, Einaudi, 1950; cit. por Laurenzi, E., *o. t.*, p. 89.

Ambos entraron posteriormente en un convento, aunque Eloísa, a diferencia de él, siempre negó su vocación religiosa, afirmando hasta el final que era su devoción por Abelardo lo que la había inducido a aceptar la vida del convento.

> Entremezclada con la fe cristiana parece haber persistido con singular terquedad la imagen de la mujer enajenada, criatura extraña en los linderos de lo humano. "Lo humano" es el contenido de la definición del hombre, y la mujer quedaba siempre en los límites, desterrada y, como toda realidad, rechazada, infinitamente temible. Sólo en su dependencia al varón, su vida cobraba ser y sentido; mas en cuanto asomaba en ella el conato del propio destino, quedaba convertida en un extraño ser sin sede posible. Era la posesa o hechizada que, vengadora, se transformaba en hechicera. El secular rencor de la mujer parece estar alimentado por esta falta de sede para lograr su ser. Alma y sólo alma; mientras el hombre se aleja en la carrera de la historia, comprometido en aventuras cada vez más decisivas, ella queda atrás sin participación. Mas ¿cómo participar en el destino del varón, la que al más tímido intento de libertad queda endemoniada para siempre, errante y perdida?[24]

> Eloísa se sacrifica a sí misma para que Abelardo cumpla su destino en la creación del pensamiento y la filosofía a que había dedicado su voluntad.
> Y de ahí el drama de la Cultura de Occidente, donde el hombre ha tenido más clara y más visible la imagen de la libertad. Eloísa en su pasión vive este drama y ofrece por su hazaña un modo de ser mujer sumamente fascinante e infinitamente noble; se ha entregado a la libertad por la esclavitud. Ella lo sabe cuánto es posible: sabe único su amor, siente único a su amado y su amante, singular personaje en quien podrían descubrirse todos los heroísmos y las torpezas del varón occidental.[25]

No sin ironía, Zambrano nos muestra de nuevo un prototipo de mujer que alcanza su propia libertad en la renuncia y el sacrificio, para favorecer y realzar la actividad y la voluntad del varón de ser, y en este caso, a través de la actividad intelectual a la que Eloísa parece renunciar en nombre del amor.

Diótima de Mantinea es otro de los personajes femeninos a los que se acerca Zambrano para desvelar el ser de lo femenino. En el *Banquete* de Platón Sócrates dice haber aprendido de Diótima la verdad sobre el amor, que no posee una identidad cerrada, sino que lleva dentro de sí la carencia que le impulsa a la búsqueda de una verdad. Cuerpo y alma participan de esa búsqueda. La acción amorosa es mediadora de lo divino mediante la relación de los amantes, que es "procreación en lo bello según el cuerpo y según el alma". Luce Irigaray[26] ha puesto de manifiesto la idea de un método filosófico en Diótima, en el que los términos particulares no se suprimen en la afirmación de lo universal. Sócrates, sin embargo, reconduce el discurso hacia la búsqueda de una verdad metafísica y abstracta, e incide en una jerarquía de las relaciones amorosas, en la que la relación hombre-mujer, vinculada a la reproducción, es inferior a la que se establece entre varones.

---

[24] Zambrano, M., *Eloisa o la existencia de la mujer*, Revista *Sur*, nº 124, Buenos Aires, 1945; en Laurenzi, E., *o. c*., p. 94.

[25] Zambrano, M., *o. c*., p. 97.

[26] Irigaray, L., *Per un'etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 25.

María Zambrano asume esta visión del amor de Diótima, aceptando la realidad del cuerpo; que no es puro idealismo, sino que se asienta y expresa en el cuerpo, en "las entrañas". Esta visión del amor, en el ensayo de Zambrano, aísla a Diótima, a la que como en ejemplos anteriores asocia al agua, como manantial esencial en el que los hombres beben para saciar su sed y después abandonar. Diótima va así quedándose sola, incapaz de acceder a la escritura para transmitir sus saberes, ya que, como mujer, no ha sido instruida en el conocimiento de la escritura. El alma se reafirma en su función de guía de la vida, en comunicación con "las entrañas". Es, por tanto la voz del conocimiento poético "capaz de entender las cosas esclavas", y de reivindicarlas por encima "de la mudez propia del mundo en que todo ha sido ya definido". Así, esta condición de marginalidad de la mujer se vuelve a constituir en condición para una forma de saber unificado que contrarreste la fragmentación de la conciencia.

> Y así me he ido quedando a la orilla. Abandonada de la palabra, llorando interminablemente como si del mar subiera el llanto, sin más signo de vida que el latir del corazón y el palpitar del tiempo en mis sienes, en la indestructible noche de la vida. Noche yo misma.[27]

Los personajes femeninos sobre los que reflexiona Zambrano han sido vistos y entresacados de obras de autores masculinos, lo cual es inevitable en una sociedad de raíces profundamente patriarcales. Esto incide en que su visión de "la mujer" y sus diferentes estereotipos culturales se mantenga fiel y cercana a la visión del hombre, a pesar de su adscripción al género femenino, lo cual es una contradicción que, sin embargo, ella resuelve a través del método, la razón poética, en el que la búsqueda de "la verdad" implica el reconocimiento del ser interior, que acoge a la experiencia personal, al yo, mediatizado por las circunstancias y las limitaciones personales, vividas en primera persona.

También en su concepto sobre "la mujer" le influyen obras como la de su amigo Gustavo Pittaluga, a la que, no obstante, hace algunas objeciones[28]. En un artículo aparecido en 1947 en la revista *Sur*, y titulado "A propósito de la Grandeza y servidumbre de la mujer"[29], obra que influyó en los contenidos expuestos en sus conferencias sobre la historia de la mujer que impartió en La Habana y Puerto Rico en 1940, 1942 y 1943,[30] dice al final:

> Ningún ser más fracasado que ciertos tipos de mujer (en eso tenían razón las feministas); ningún ser más cargado de futuro por tanto. Y si el futuro de la especie no está en la Mujer, no reside en parte alguna. En esto si que estamos de acuerdo con el sentido último del libro. Pero si es así, y el autor ha tenido esa visión, delicada y tenazmente a lo largo de sus páginas, del laberinto intrincado de la historia, no apuntar al porvenir de la mujer, a la Mujer que ha de venir, es tanto como no apuntar al futuro del género humano. Y es que hay un problema pavoroso que el autor ha soslayado: ¿puede la mujer ser individuo" en la medida en que lo es el hombre? ¿Puede tener una vocación además de la vocación genérica sin contradecirla? ¿Puede una mujer, en suma, realizar la suprema y sagrada vocación de

[27] Zambrano, M., *Diótima de Mantinea*, en Laurenzi, E*., o. c.,* p. 133.
[28] Pittaluga, G., *Grandeza y servidumbre de la mujer,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1946.
[29] Revista *Sur,* nº 150, abril 1947.
[30] Ortega Muñoz, J.F. (ed.), *María Zambrano. La aventura de ser mujer*, Málaga, Ed. Veramar, 2007.

> la Mujer siendo además una mujer atraída por una vocación determinada?¿Puede unir en su ser la vocación de la Mujer con una de esas vocaciones que han absorbido y hecho la grandeza de algunos hombres: Filosofía, Poesía, Ciencia, es decir, puede crear la mujer sin dejar de serlo? El precio de la creación del hombre ha sido muy alto y sus condiciones muy rigurosas: soledad, angustia, sacrificio. La mujer ha ofrecido su sacrificio permanente sin traspasar el lindero de la "creación". ¿Le será permitido hacerlo, podrá arriesgarse en un nuevo sacrificio sin arriesgar la continuidad de la especie, sin dejar de ser la gran educadora y guía del hombre?[31]

Vemos como a través de esta reflexión se sitúa cercana a la ideología de su época, que arrastra tras sí la ancestral ideología sobre el ser de "la mujer", situando éste en su tradicional papel de madre y continuadora de la especie o en los aspectos educativos del hombre. Sus dudas sobre la posibilidad de que las mujeres puedan llevar a cabo una vocación o una profesión laboral sin poner en peligro "la continuidad de la especie", olvidando su propio caso, nos sitúan en las coordenadas de una situación histórica e ideológica concreta en la que se enmarca su biografía, y que denota la interiorización de unos valores y criterios sobre "la mujer" profundamente enraizados en la sociedad de la que forma parte.

Cronológicamente, los primeros escritos en los que mostró su interés por el tema de la mujer, entre otros temas, son los doce artículos que publicó en *El Liberal,* los jueves, en una columna titulada "Mujeres", a partir del 28 de junio de 1928, y en los que defiende un "feminismo integrador". En ellos, dentro de la atmósfera general social y política, trata diversos temas: la visita de miss Margaret Bonfield, alcaldesa de Liverpool, la situación de miseria en la que viven las campesinas españolas, la dura realidad de las obreras o la necesidad de las mujeres de participar en la política.[32] Dentro de la situación histórica en la que vive, se detiene en los aspectos sociales y económicos de las mujeres de su tiempo desde la posición de una mujer de clase media, adhiriéndose a la postura que propugnaba la participación de las mujeres en la política, lo cual constituía, en estos momentos, una dura polémica, en función del conservadurismo ideológico de las mujeres, sometidas durante siglos a la falta de educación o a la poderosa influencia de la religión católica.

En 1935, junto con Rosa Chacel, Maruja Mallo y Teresa León "era una de las pocas jóvenes mujeres que figuraban por derecho propio en los círculos intelectuales masculinos".[33] Sin embargo, a pesar de su admiración hacia su maestro, José Ortega y Gasset, en los círculos de éste no era bien aceptada, y, por otra parte, ella misma admitió que había sufrido bastante por este motivo, ya que Ortega no la quería.[34]

Otra referencia autobiográfica en su obra nos la revela el ensayo sobre Antígona, dedicado a su hermana Araceli, a la que identifica con el personaje. Tras la separación de su marido, el historiador Alfonso Rodríguez Aldave, María marcha a París, tras 15

[31] Zambrano, M., *A propósito de Grandeza y servidumbre de la mujer*, en Ortega Muñoz, J.F., *o. c.,* p. 202.

[32] Ortega Muñoz, J.F., *o. c.,* pp. 16-19.

[33] Moreno Sanz, J.: *Antología del pensamiento de María Zambrano*, Madrid, Siruela, 1993, p. 57.

[34] Beatriz Simó Roig: "María Zambrano. La razón poética, una forma adecuada de espejar la vida", en Segura Graiño, C. (coord.), *Feminismo y misoginia en la literatura española*, Madrid, Narcea, 2001, p. 207.

años (no continuos) en Cuba, a por su hermana que durante la Guerra había sufrido torturas y vejaciones, y la deportación y el asesinato de su compañero.

En la encrucijada de la historia, en unos momentos en los que algunas mujeres como ella intentaban insertarse en el mundo intelectual dominado por los hombres, tal vez se advierte en sus escritos la poderosa influencia de la cultura generada por el varón y los esquemas y estereotipos presentes en la sociedad sobre la mujer. Hay, por otra parte, una identidad escindida y dubitativa, un cierto complejo de inferioridad, una búsqueda de una identidad como mujer-pensante, que se interroga desde "los ínferos del alma".

Beatriz Simó Roig[35] le reprocha, a propósito de un artículo titulado "Lou Andreas Salomé", de su libro *Hacia un saber sobre el alma,*[36] que acuse a Andreas Salomé de no haber correspondido el amor de Nietzsche y, olvidándose de sí misma, no haya contribuido a la mayor grandeza de éste:

> Si algo es la mujer en la vida de un hombre como Nietzsche, y quizá de todo hombre, es creadora de orden. Ordenar graciosamente la barbarie de los instintos, la selva de los sentimientos, la contradicción de los anhelos, fue la misión que declinó L. A. Salomé. Sin generosidad para penetrar en el círculo de su vida y sin vocación para colocarse de un salto arriba, alta, quieta, lejana. [37]

En opinión de Simó Roig:

> Esta mujer, antítesis de Eloisa, era perfectamente independiente tanto en lo intelectual como en lo económico. […] Zambrano, en la piedad que Nietzsche le inspira, quizá no tiene en cuenta que a Lou, según sus propias palabras, la admiración que sentía por Nietzsche como filósofo no le impedía sentir una repugnancia hacia él como hombre; de modo que la generosidad, la vocación de quietud que efectivamente no tenía Lou, no pueden catalogarse como carencias pues prescinden de lo que ella quiere ser y desde luego no creo que tuviera el menor interés por crear orden ni ser aliento ni reposo de nadie.[38]

Hija de su tiempo, María Zambrano acusa la enorme influencia de las ideas y los estereotipos dominantes en la cultura patriarcal, e intenta integrar, a través de una introspección en si misma, todo lo adquirido con lo que deviene en su interior, tratando de hallar una verdad filosófica que defina e identifique a la mujer. Para ello utiliza un método, la razón poética, en el que se funden razón y poesía, como una forma de volver a los orígenes, en los que la razón masculina excluyó al alma, con la que identifica a la mujer y a la vida de las entrañas, comprendiendo que sin esto la razón simplemente se aleja de la Verdad.

[35] Simó Roig, B., *o.c*., p. 210.
[36] Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1987.
[37] Zambrano, M., *o.c.,* Cit. por Simó Roig, B.*, o.c*., p. 211.
[38] Simó Roig, B., *o.c.,* p. 211.

"El cuadro *Santa Bárbara* del Maestro de Flemalle"

Se trata de un breve ensayo que aparece en su obre *Algunos lugares de la pintura,* publicado en 1991,[39] y fechado el 7 de julio de 1987. En el nos relata en presente el momento en que, después de tantos años de exilio, se reencuentra en el Museo del Prado de Madrid con el cuadro "Santa Bárbara" del Maestro de Flemalle, un pintor flamenco del siglo XV. Rememora también que en su lejana adolescencia iba al Museo del Prado tan sólo para ver este cuadro:

> Tan sólo sé que tenía que venir a verla, y que, a veces, solamente a ella veía, en la misma sala que ocupaba con otras obras del mismo maestro. ¿Por qué me has acompañado tanto? ¿Por qué me sigues acompañando ahora, ahora que apenas te veo, ahora que te tengo dentro de mi? […] Te tenía conmigo, porque tú, Santa Bárbara, del Maestro de Flemalle, estás en tu ser, estás en la sustancia, eres tú misma; y jamás yo he sido yo misma, y si lo pretendiera sería simplemente una loca. Tu no pretendes nada, estás en tu ser, en tu interior…[…] Tienes un libro en la mano, pero no estás leyendo, eso lo he sabido siempre, ni estabas deletreando ni estabas pensando; ni estabas en éxtasis, porque en este caso perderías el señorío que tienes sobre los elementos de la Naturaleza. Los que están en su ser no piensan, no tienen necesidad de ello. Están ahí, para ellos, para Dios, para todos, como una visión compartida, como algo que se sale de sí mismo, sin dejar por ello de estar en sí; ensimismado no, absorto, absorbido por algo universal y divino. Y quizá por ello yo venía a verte siempre que podía, porque era un estar absorta, absorbida de un modo transcendente.
> Una situación interior semejante encuentra en la representación de la mujer del cuadro "La tempestad" de Giorgione, al que se refiere en páginas posteriores:[40]

Ella está en sí misma y parece indiferente a todo lo que la rodea […] ¿Quién podría, ni en sueños, acercarse a ella? Es pues, la naturaleza, a mi modo de ver, la que se nos presenta así.

La manera de la mujer de "estar en sí misma" es similar tanto en la situación de Bárbara, de modo trascendente, como en el de la mujer de Giorgione, sin implicar al pensamiento necesariamente de una manera cósmica y presidida por la naturaleza, por toda la realidad, que absorbe la presencia femenina. Es por tanto la vieja ideología que ha impregnado toda la cultura occidental: la mujer identificada con la naturaleza. Es también la forma de visión dominada por la mirada masculina, en la que la mujer se ofrece a la mirada como "visión compartida", no como sujeto, sino como objeto de contemplación, sabiendo que ese es su lugar, el de ser mirada, y por tanto juzgada, desde la visión y la posición de poder del varón.

Vemos en esta concepción de la mujer, los viejos y atávicos esquemas esencialistas que provienen de la noche de los tiempos: la mujer, pasiva, formando parte de la naturaleza, como naturaleza. En este mismo ensayo establece una comparación entre las dos mujeres; también en relación con las presencias masculinas que en ambos cuadros se encuentran y de los que destaca *que no se enteran de nada.* ¿Es ésta la postura del varón ante la situación de la mujer de "estar en sí", según Zambrano?

[39] Zambrano, M., *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Acanto-Espasa Calpe, 1991, pp. 121-126.
[40] Zambrano, M. "El enigmático pintor Giorgione", *o.c.,* pp. 127-133.

> Sobre todo era el fuego el que me atraía, un fuego que no devora, un fuego que si calienta es porque está en su ser, el calentar, nada más que por eso. Como tú, Bárbara, doncella, que estás ahí, dueña de ti; y el estar dueña de ti no es porque tu te poseas, ni tampoco te dejes de poseer. No te has dejado poseer, ni te has ofrecido; has sido elegida, yo diría que cósmicamente, de una manera efectiva, entre los elementos sobre los que reinas sin saber. Puedes estar en muchos lugares a la vez, como me dijo hace muchísimo tiempo (era yo una niña) una criada segoviana.

Vemos cómo el desarrollo de su reflexión se ancla en la memoria, elemento fundamental en el pensamiento de Zambrano; la introspección, para analizar con lucidez los datos extraídos de la memoria, llevan a la filósofa a las conclusiones que buscaba en su indagación sobre el ser de Bárbara, el personaje representado.

Santa Bárbara, virgen y mártir (muerta en Nicomedia en el 235) se enfrentó a la autoridad de su padre al convertirse al cristianismo. Su padre la entregó a los tribunales y él mismo la decapitó, tras lo cual cayó fulminado por un rayo.

Zambrano alude a la historia de la santa de una forma ambigua refiriéndose al padre humano-Padre divino:

> Siendo una hija predilecta del Padre, que la libró del padre terrestre, una hija querida, probada a través, tal vez, de un martirio terrible que ella no da a ver, como no da el que ha de tener que ver con el martirio que ella pasó, es decir, con el poder del cielo, con el poder del Padre iracundo cuando se vuelve lleno de ira y no reconoce; al contrario, es capaz de perseguir a la que más quería cuando cree que se le ha escapado.

Hay aquí un juego de espejos entre el padre divino y el padre terrenal, y reacciones de poder, de cólera y de ira masculinas, sobre Bárbara/ mujer/hija. Hay, pues, en la postura de Bárbara, al igual que en la de otros personajes, como Antígona, una trasgresión, la de la voluntad del padre, ese terrible padre humano-divino, que es el que impone su voluntad a las mujeres, el que otorga el castigo o el premio; hay una rebelión a los designios y las imposiciones de la ley masculina.

Admira de Bárbara esa calma, que ella misma, en una nueva referencia autobiográfica, ha guardado en situaciones difíciles, siendo admirada por ello.

Santa Bárbara, el personaje del cuadro, representa la forma de alcanzar hondura y conciencia de sí de la mujer, en opinión de Zambrano, en las que, a diferencia de los hombres que buscan la verdad en la consecución del *logos,* ellas son las mediadoras y "están" integrando la realidad en todas sus facetas:

> …Santa Bárbara, que está al mismo tiempo en lo divino, en lo cósmico, en lo terrestre, y aún yo diría, en los ínferos, en lugares de la tierra que no se ven, como del corazón.

Finalmente, hay una empatía con el personaje del cuadro, una solidaridad y una identificación afectiva, cuando la llama, al final del ensayo reiteradamente "amiga". Establece así un diálogo con la mujer representada en el cuadro de Robert Campin, el Maestro de Flemalle. Bárbara aceptando el sacrificio de sí misma ha realizado un acto subversivo, ya que ha rechazado lo establecido en la defensa de un ideal personal.

> Y por eso yo aprovecho la ocasión para darte las gracias: gracias, amiga mía, gracias. […] En un mundo que de pacífico nada tiene, ni histórica ni vitalmente, tú, Bárbara, eres capaz de engendrar la paz, análogamente a lo que le sucedió a aquella doncella, que no se espantó, sino que humildemente aceptó tener un hijo plenamente virgen. […] Bárbara, Santa Bárbara, porque tu aceptas el milagro como cosa natural, sin darte importancia; el milagro de que la Santa Trinidad esté en tu chimenea, y que seas tú la Hija del Padre, que seas esposa, doncella purísima, del Espíritu Santo, cosa que aparece en el frasco de vidrio, de agua transparente, y en esa pura toalla de purificación que tu nos tiendes para que nos purifiquemos y también participemos, en algo, en ser como tú. Y no puedo decir ya más: gracias, gracias, gracias…

Aceptación del sacrificio, anulación personal, humildad, mediación, razón poética, religiosidad y catolicismo, clase social acomodada… María Zambrano representa un modelo de mujer que recoge en sí misma, como mujer, las inseguridades en torno a la propia identidad, y toda la herencia de la educación privilegiada y liberal de un segmento de la burguesía más avanzada intelectualmente, pero al mismo tiempo la interiorización de los mecanismos de aceptación del lugar y el papel de las mujeres, aceptando como algo natural la renuncia a los propios deseos, aunque en su admiración a la trasgresión femenina, de algún modo, se está revelando ella también. ¿Sería posible en un varón asumir una postura vital, filosófica o estilística, semejante a la de María Zambrano, una identidad insegura, o una búsqueda de la razón en la poesía, como reflejo de "las entrañas", en las que la indagación se realice, abiertamente, desde el yo, desde las vivencias y experiencias personales?

La escritura se realiza como un monólogo interior, que se apoya en la memoria alimentando al pensamiento, que pasa de lo recordado al discurso filosófico-poético. Esto implica que se escribe desde el yo, desde el interior hacia el exterior, haciendo surgir los recuerdos entrelazados con estados anímicos, sentimientos y pensamientos, en los que no se excluyen ni jerarquizan los diferentes elementos del devenir del pensar o del sentir, que dan a luz la conciencia de sí misma.

Quizá la inseguridad sobre la propia identidad sea debida a la contradicción entre la tradición aprendida e interiorizada sobre la esencia y la realidad de lo femenino en la cultura y la sociedad de predominio patriarcal, el trasfondo de la moral católica y su visión impuesta a la mujer, con ese discurrir interior que trata de abrirse camino, y que utiliza la introspección interior, navegando por los "ínferos del alma, del corazón y de las entrañas", terrenos siempre despreciados por el varón, y en los que tradicionalmente se ha recluido a la mujer.

La razón poética en una forma de asumir esta condición de mujer, acomodándose a lo esperado, pero tratando de abrir paso a una forma distinta de asumir la filosofía desde una perspectiva femenina.

En lugar de la impersonalidad que pretende ser universal, María Zambrano, a la manera de Santa Teresa, habla desde el yo, de forma personal, subjetiva, humilde. Todos estos son elementos que caracterizan la forma de escribir de las mujeres: la insegura, vacilante identidad, la afirmación del yo y la indagación en el mismo para conocer, identificarse a sí misma en contraste con lo de afuera, con la realidad exterior, la escritura en primera persona.

La influencia en María Zambrano de sus vivencias y sus lecturas desde la infancia, en su identificación de sí misma como mujer perteneciente a una burguesía culta, la hace adherirse a las ideas y al ambiente presentes en la sociedad: la vocación maternal, llena de piedad y misericordia, de sacrificio personal y ofrecimiento de sí misma, la pasividad y cercanía a la naturaleza, a lo cósmico, la indiferenciación y falta de individualidad, en una uniformidad genérica, tan sólo rota por escasas individualidades, como ella misma; en suma, la mediación, el amor y el sacrificio personal, como justificación de la existencia. Si, por un lado, acepta la visión masculina sobre la mujer, presente en la filosofía, en los escritores y escritos de todas las épocas, reconociendo sus asertos y aceptando sus presupuestos (la mujer en su función maternal, aceptando el sacrificio personal por amor al hombre, padre, marido, hijo, hermano), por otra parte está proponiendo con su obra una ruptura con los esquemas establecidos, una mirada filosófica divergente de la mirada predominante del varón, en la que es necesario integrar a la razón otros aspectos, rechazados por lo general en las producciones masculinas, no desdeñando lo que surge desde el interior del ser humano, "los ínferos del corazón y las entrañas", desde la introspección del "yo", que no se oculta en lo universal, sino que extrae su savia de la memoria personal, los sentimientos, la conciencia y percepción corporal o los significados simbólicos presentes en la creación artística.

En esta tela de araña se oculta una inquietud, una nota discordante y divergente, donde se contrasta lo conocido, lo adquirido y aprendido y presente en la sociedad, con ese sentirse a sí misma desde dentro, "en las entrañas", de donde nace su reflexión y su expresión a través de la razón poética.

Bolívar Echeverría: 1941-2010

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL
Universidad de Guanajuato (México)
Aure_liano@hotmail.com

> *En el origen y en la base del ser de izquierda se encuentra esta actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada.*
>
> Bolívar Echeverría

El 5 de junio de 2010 murió en la Ciudad de México el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. Con ello, el pensamiento crítico, especialmente el pensamiento marxista, perdió uno de sus representantes más originales y profundos. Sin embargo, su obra, la mayor parte de ella aún desconocida, por muchas razones está llamada a ser un referente imprescindible en la historia del pensamiento iberoamericano. En las líneas que siguen intentaremos reconstruir la biografía intelectual del pensador marxista con la expectativa de que su lectura suscite la necesidad de conocer una obra excepcional, y que, a través de su estudio, sea posible recuperar la originalidad, profundidad y trascendencia que a nuestro juicio caracterizan el legado teórico y filosófico de quien, sin objeción, puede ser considerado el pensador marxista más importante de esta "vuelta de siglo".

Bolívar Echeverría Andrade nació en Riobamba, Ecuador, el 31 de enero de 1941. Su padre, un atípico administrador de fincas identificado ideológicamente con la izquierda comunista ecuatoriana e iberoamericana, les procura a él y a sus cinco hermanos una educación laica y una cultura literaria e histórica poco comunes entre sus contemporáneos. Por su parte, la madre, ama de casa proveniente de una familia católica y conservadora, elige para la educación básica de sus hijos la escuela de los padres lasallistas cuando en 1947 la familia se traslada a Quito, la capital de país. Hasta los catorce años Echeverría es un típico joven católico pequeño burgués a quien únicamente distinguen del conjunto su notable inteligencia y un padre comunista. Sin embargo, en 1955, a los quince años, su postura ideológica cambia radicalmente cuando ingresa al Colegio Nacional Mejía para cursar el bachillerato.

El Colegio Nacional Mejía es en esos años una institución educativa pública y laica, reputada como la mejor de Ecuador, que conserva como particularidad que recibe en su seno a jóvenes provenientes de todos los estratos sociales, desde el hijo de un rico hacendado hasta el más miserable de los campesinos, lo que le permite al joven Echeverría percibir de manera viva los dramáticos contrastes y contradicciones que produce la lucha de clases en su país; por añadidura, se trata de una institución altamente politizada, lo que a su vez le induce a participar en los movimientos de oposición al régimen o por reivindicaciones educativas y sociales, mismos que inevitable-

mente desembocan en el golpe de estado de 1963. Con ocasión de cumplir diecisiete años, su padre le obsequia los ensayos completos de Miguel de Unamuno, lo que es probablemente su primer contacto con la filosofía en sentido estricto. La lectura de Unamuno, considerado por Echeverría como un "existencialista español" le lleva a la lectura de Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger, en cuya obra encuentra la radicalidad y el compromiso que, según su consideración en esos años, debe distinguir a toda filosofía auténtica. En el plano político sigue de cerca el proceso que lleva al *Movimiento 26 de Julio* al poder en Cuba, y a partir de 1959 se hace "guevarista"; todo ello en plena correspondencia con su propia y particular idea de "radicalidad" y "compromiso".

Después de cursar a lo largo de un año asignaturas correspondientes a las licenciaturas de Filosofía y Psicología en la Universidad Central del Ecuador, en 1961, merced a una beca del Instituto Alemán de Intercambio Académico, se traslada a Friburgo con la locuaz expectativa de estudiar directamente con Heidegger, quien a la sazón ya únicamente imparte un seminario para unos cuantos elegidos; además, Echeverría aún no sabe alemán. Después de su explicable fracaso en Friburgo, Echeverría se traslada a Berlín en donde ingresa al Instituto Goethe para aprender la lengua alemana, justamente cuando la ciudad se transforma en el escenario epónimo de la Guerra Fría. Ahí establece contacto con intelectuales y bohemios y hace "vida de estudiante" mientras desarrolla la reputación de especialista en temas latinoamericanos. A sus estudios de alemán suma, al poco tiempo, los de Filosofía, aunque nunca queda claro si está o no inscrito formalmente en la carrera. Antes bien, es en la Universidad Libre de Berlín donde conoce y traba amistad con dos personajes muy importantes en su formación intelectual y su vocación política: Horzt Kurnitsky y Rudi Dutschke. En los años previos al 68 forma parte de la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania, en cuya revista, *Latinoamérica*, aparece su primer texto crítico: "La intelectualidad en Latinoamérica", redactado teniendo en mente a Jean-Paul Sartre. Para ese entonces, 1964-1967, el antiguo admirador de Heidegger y El "Che" Guevara ya ha conducido sus intereses intelectuales hacia el conocimiento puntual del pasado y el presente de Iberoamérica y, por ese camino, hacia una forma de pensamiento cuya radicalidad y compromiso están ciertamente ausentes en Heidegger pero rotundamente presentes en la obra y la vida del Che: el marxismo.

Es justamente la muerte del Che en la selva de Bolivia, el 8 de octubre de 1967, lo que le lleva a publicar, junto con Horzt Kurnitsky, una plaqueta[1] que podría haberse titulado "El Che para alemanes" consistente en una serie de textos del *Guerrillero heroico* precedidos por un texto introductorio de Echeverría cuya nota distintiva es su firme distanciamiento crítico frente al conjunto de la izquierda latinoamericana, representada por los Partidos Comunistas y caracterizada para el efecto como "legalista, reformista y dependiente". Es, en esos años, cuando en el círculo de Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, en el que participa Echeverría, se lee y discute uno de los libros fundamentales del marxismo crítico: *Historia y consciencia de clase*, de Georg Lukács, en el que nuestro autor encuentra tanta radicalidad y compromiso como en la obra-vida del Che y tanta filosofía como en la obra de Sartre y Heidegger, pero en perfecta e

[1] Se dice "plaqueta" o simplemente "plaquet" de una publicación corta (un pliego de papel impreso por los dos lados y doblado en ocho, lo que da dieciséis páginas).

inequívoca clave teórico-filosófica marxista y revolucionaria. Cuánta y qué profunda ha sido la influencia de dicho texto en el pensamiento y la obra de Bolívar Echeverría lo muestran sus primeras y sus últimas obras; las primeras, porque en gran medida se sustentan en el insuperable análisis crítico al que Lukács somete los principios y las líneas de fuerza del pensamiento filosófico moderno-burgués; las últimas, porque en ellas se rescata críticamente, en palabras de Echeverría, la "vieja teoría de la enajenación", *leit motiv* de la obra de Lukács y una de las claves de la crítica echeverriana a la modernidad capitalista.

Entre 1966 y 1968 Echeverría ya ha dejado en segundo plano los estudios formales (aunque el algún lugar se dice que obtuvo el *Magister artium* en Filosofía en la Freie Universität de Berlin en 1968) y se ha convertido en una suerte de "agente-enlace" entre el movimiento estudiantil alemán y el iberoamericano, lo que lo lleva por primera vez a México en abril de 1966. Cuando el gobierno alemán le retira definitivamente la beca —de la que ha gozado sin mayores responsabilidades— Echeverría conoce fugazmente la "condición obrera" como ensamblador de fonógrafos en la firma transnacional Phillips; aunque ello no es sino el preludio de su salida definitiva de Alemania, ya que finalmente decide fijar su lugar de residencia en algún país iberoamericano. A los 28 años, durante la segunda mitad de 1968, Bolívar Echeverría llega a la Ciudad de México. La elección no es casual, dado que su primera esposa, Ingrid Weikert, se había especializado en el estudio del arte mesoamericano. Aquí, hacia julio de ese año había estallado un movimiento estudiantil de corte radical-democrático del cual, por razones obvias, Echeverría se mantiene al margen. En lo que sí participa desde entonces es en la vida académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde trabaja estrechamente con el marxista más destacado del momento, el exiliado español Adolfo Sánchez Vázquez.

En esos años, en la Facultad de Filosofía y Letras la discusión filosófica se desarrolla a partir de cuatro escuelas de pensamiento bien definidas y discursivamente pertrechadas, además de ser sostenidas por eminentes catedráticos: la metafísico-historicista, cuyo representante más destacado es Eduardo Nicol; la 'Filosofía de lo mexicano' acaudillada por Leopoldo Zea y Abelardo Villegas; el marxismo, sostenido principalmente por Adolfo Sánchez Vázquez y, finalmente, la Filosofía Analítica, novedosa corriente filosófica de inspiración inglesa y norteamericana liderada por Luis Villoro, Alejandro Rossi y Fernando Salmerón. Como era de esperarse, y en honor a su filiación revolucionaria, Bolívar Echeverría de inmediato se incorpora a la polémica desde las filas del marxismo. Sin embargo, cabe aquí una aclaración relativa a los tipos de marxismo que participan en la discusión, ya que el marxismo mexicano nunca ha presentado un cuadro homogéneo y estable, por lo que es posible reconocer en él por lo menos tres vertientes dominantes: el marxismo dogmático, el marxismo "de cátedra", y el marxismo pre-crítico.

A nuestro juicio, el pensamiento de Bolívar Echeverría no se allana a ninguna de aquellas versiones del marxismo, sino a la que se conoce como "marxismo crítico". El surgimiento y maduración de esta corriente deben asociarse, en México, con la obra y el pensamiento de José Revueltas. Escritor, dramaturgo, hombre de cine, ensayista y filósofo, desde sus fases formativas su intervención constituye un verdadero oasis en el desierto del marxismo mexicano. A través de su obra literaria, primero, y de su

obra teórica y política, después, Revueltas propone un ambicioso dispositivo crítico para enfrentar los problemas fundamentales del movimiento comunista mexicano: en primer lugar, la *inexistencia histórica* de un auténtico partido de la clase obrera en México, en segundo, la "locura brujular" que desde siempre aqueja a sus teóricos y dirigentes. No es difícil identificar aquella "locura" con el dogmatismo, la improvisación y la incultura que privan al interior de las organizaciones comunistas, por lo que parecería natural que su superación exija un enérgico proceso de transformación teórica y doctrinaria cuya condición de posibilidad, casi única, está en "regresar a los clásicos del marxismo", pero, además, en mantener una postura abierta y desprejuiciada frente a lo que de fresco e innovador aporta la discusión teórica que se desarrolla durante el proceso de la desestalinización en el orbe del socialismo real o al interior del marxismo occidental. Y sucede que esa es, justamente, la posición que representa el pensamiento de Bolívar Echeverría a su llegada de Alemania.

Dentro de la academia trabaja y pule un marxismo renovado. Adolfo Sánchez Vázquez es quien lidera intelectualmente a un grupo de jóvenes profesores marxistas que pugnan por dejar atrás el dogmatismo y la incultura que aquejan al movimiento revolucionario. Cerca, aunque no necesariamente junto al exiliado español, trabajan por la misma causa Armando y Roger Bartra, Jorge Juanes, Pedro López Díaz, Jaime Labastida, Enrique González Rojo, Alberto Híjar Serrano, Juan Garzón Bates, Carlos Pereyra, Arnaldo Córdova y el colectivo Teoría y Praxis. A este grupo original habría que sumar a los marxistas críticos iberoamericanos que coinciden en la UNAM entre 1965 y 1975: Adolfo Gilly, Oscar Terán, Oscar del Barco, Agustín Cueva, Ruy Mauro Marini y Theotonio dos Santos, entre muchos otros. No es casualidad que a lo largo de su vida académica y política Echeverría haya interactuado en distintos momentos con todos ellos, y que uno de sus proyectos editoriales más importantes, la edición de la revista *Cuadernos Políticos*, los haya tenido como compañeros de viaje.

Entre 1968 y 1974 Bolívar Echeverría es adjunto de Sánchez Vázquez en su Seminario de Estética, al tiempo que ingresa como profesor asociado en el Seminario sobre *El Capital* en la Facultad de Economía. Fundado por otro exiliado español, el economista Ramón Ramírez, el Seminario sobre *El Capital* experimentará una importante transformación a través de la reorganización conducida por Pedro López Díaz a partir de 1971, en la cual Echeverría y otros filósofos tendrán un papel fundamental. Sin embargo, los años alemanes de aprendizaje y militancia no le reportaron a Echeverría ningún grado académico que el estado mexicano reconozca, por lo que, como condición para ocupar la titularidad de alguna cátedra, ya sea en Economía o en Filosofía, deberá ostentar un título de Licenciatura. Lo obtiene en 1974 mediante la defensa de un trabajo excepcional titulado originalmente *Apuntes para un comentario sobre las Tesis sobre Feuerbach* y publicado un año más tarde con el título *La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach*. Se trata indudablemente de una de las obras fundamentales de Bolívar Echeverría por el hecho de resolver en el curso de su brevísimo desarrollo argumental una doble exigencia: primero, la que se refiere al carácter, forma y pertinencia del pensamiento *dialéctico*, *materialista* e *histórico* como principio y fundamento teórico-conceptual del discurso marxista, lo que, a su juicio, contienen *in nuce* las once breves tesis que componen el texto marxiano; después, la que tiene que ver con la configuración de su propia posición de discurso, que no puede

construirse sino como refrendo y *actualización* de la postura original de Marx. Esta doble problemática se presenta a lo largo del texto como pregunta que interroga por el "momento teórico" de la revolución, es decir, por el papel que deben jugar los intelectuales revolucionarios iberoamericanos —como en su momento lo hizo Marx— en la construcción de un "discurso para la revolución", el que, concluye Echeverría, no puede formularse sino a través de una "revolución en el discurso".

En 1976, como remate a la construcción de su posición teórica y política, Echeverría publica en el número 6 de *Cuadernos Políticos* el texto "Discurso de la revolución, discurso crítico" (el mismo que en 1986 titulará "Definición del discurso crítico") en donde la idea nuclear resuelta tentativamente en el trabajo sobre la *Tesis* se complementa a través del desarrollo teórico de dos consideraciones básicas relativas a la necesidad y la posibilidad del discurso crítico; la primera: el discurso marxista, es decir, el discurso crítico revolucionario, bajo el capitalismo enfrenta condiciones sumamente adversas para desarrollarse y, acaso, para siquiera formularse; la segunda dice: toda generación e incidencia social de un discurso alternativo o propiamente revolucionario debe "burlar" el dominio teórico-discursivo del capital por la vía irrenunciable de la *crítica*. Para realizar este programa teórico, afirma Echeverría, el marxismo debe primeramente constituirse como un significar revolucionario que parte y se funda en un "proyecto de transformación social" que contradice estructuralmente el modo capitalista de reproducción social; debe asimismo establecer una relación polémica con el discurso dominante que eluda las condiciones "normales" de toda disputa teórica, lo que solamente puede hacer si su propio saber se configura como negación inmediata y determinada del saber capitalista, como ese saber "que no puede ser sabido por el saber adquirido de manera capitalista", lo que le obliga a trabajar justamente ahí en donde aquel "fracasa", en donde se producen sus fallas, sus vacíos, sus no dichos; debe, finalmente, configurarse como "transgresión organizada" del discurso burgués, es decir, ante la imposibilidad de "saltar" por encima de las condiciones que le impone el modo de significación dominante, debe constituirse como "discurso defectuoso", como "mal uso" de las posibilidades de significación del discurso capitalista, en resumen, como "crítica negativa" y "negación determinada" del saber dominante.

Por méritos propios, en 1975 Echeverría obtiene el nombramiento de profesor de tiempo completo en la Facultad de Economía para, tiempo después, en 1988, avecindar definitivamente su magisterio en la Facultad de Filosofía y Letras. Para entonces ya se ha casado con la que será su compañera hasta su muerte: Raquel Sarur. Asegurada de esa forma su estabilidad laboral y afectiva, su actividad básica, al margen de la cátedra, será el estudio de la obra de Marx, especialmente *El Capital*, en paralelo a la obra de otros autores marxistas y no marxistas como Rosa Luxemburgo, cuyas obras escogidas traduce y publica en la Editorial Era, Walter Benjamin, Michel Focault, Roman Jakobson, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Claude Levi-Strauss, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis y los autores post-estructuralistas.

Desde entonces, Bolívar Echeverría alterna sus actividades académicas con la edición de la revista *Cuadernos Políticos* (1974-1990), el estudio sistemático de la obra de Marx y de una amplia lista de pensadores críticos, la publicación de un considerable número de artículos y la participación en cientos de cursos, conferencias, encuen-

tros, seminarios y coloquios, tanto en México como en Europa, Estados Unidos e Iberoamérica. Además de *Cuadernos Políticos*, Echeverría participa en los consejos de redacción de las revistas *Palos de la crítica*, *Economía política* y *Ensayos*, así como en las revistas *Theoría*, del Departamento de Filosofía de la UNAM y *Contrahistorias, la otra mirada de Clío*. Durante sus últimos años escribe para la *Revista de la Universidad* la columna *Ziranda*, compuesta con aforismos no mayores a doce o quince líneas en donde, a pesar de la brevedad, Echeverría exhibe, además de su vastísima cultura e inagotable erudición, una vena humorística hasta entonces insospechada. Siendo desde siempre un tanto descuidado y remiso en el plano de las formalidades académicas, no es hasta 1991 que obtiene la Maestría en Economía y, cuatro años más tarde, en 1995, el Doctorado en Filosofía. En 1997 recibe el Premio Universidad Nacional a la Docencia, en 2004 el Premio Pío Jaramillo Alvarado (FLACSO-Quito) y finalmente, en 2007, el Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico. Al momento de su muerte había alcanzado el reconocimiento de Profesor Emérito, máximo que otorga la UNAM a sus profesores destacados.

A partir de la aparentemente sencilla pero a la vez imprescindible definición teórica y política contenida en sus trabajos juveniles, a lo largo de los treinta y cinco años que transcurren de 1975 a 2010 la obra de Bolívar Echeverría se desenvuelve inequívocamente en el ámbito del marxismo crítico. Es preciso subrayarlo porque, a diferencia de algunos de sus antiguos compañeros de ruta, Echeverría jamás escuchó el canto de las sirenas posmodernas ni consideró el marxismo como "algo del pasado" cuando, a raíz de la destrucción del socialismo real, la intelectualidad académica y mediática se volcó, en masa y desesperadamente, hacia la idea del "fin de la historia", el liberalismo económico y la democracia "sin adjetivos".

Entre las aportaciones teóricas más significativas de Bolívar Echeverría destaca la propuesta de una nueva lectura de la obra de Marx a partir de los soportes críticos de la semiótica y la antropología post-estructuralista; sus estudios sobre la estructura argumental y el "punto de partida" de *El capital*; la recuperación de la teoría de la enajenación y de categorías tan inasibles como "subsunción real del proceso del trabajo al capital" como elementos crítico-deconstructivos para el análisis del dominio capitalista; el desmonte crítico de la modernidad política a través de la denuncia de la condición mítica de las ideas de revolución, estado-nación y democracia; un inédito y sorprendente concepto de cultura fundado en el desarrollo crítico-interpretativo de la "forma natural" de la producción y del "valor de uso" junto con lo que conocemos como teoría de los *ethe* como herramienta para la comprensión y el abordaje crítico-deconstructivo de la modernidad específicamente capitalista en sus versiones occidental e iberoamericana. Empero, debemos entender que la obra de Echeverría no es académica, sino profundamente *política*; y que el desmonte crítico de la realidad capitalista que efectúa se construye desde una óptica radicalmente comprometida con "los vencidos" de los que hablaba Benjamin y las víctimas del capitalismo. Ante la imposibilidad de exponer como se debe cualquiera de sus intervenciones, ocuparemos el resto de este trabajo para mostrar lo que a nuestro juicio las hace posibles, les confiere un sentido innovador y las dispone en cada caso como una aportación original. Para ello, dispondremos nuestra exposición bajo un orden temático, dado que su desarrollo teórico-conceptual no se ciñe necesariamente a un orden cronológico.

En general, podemos agrupar las preguntas y respuestas que Echeverría se formula a lo largo de los años en cinco niveles u horizontes temáticos, todos ellos firme e incontestablemente articulados en torno a la necesidad, la posibilidad y la actualidad de la revolución en las naciones iberoamericanas. Esto hay que subrayarlo, debido al hecho de que a raíz de su muerte se ha querido minimizar o matizar la impronta de aquella determinación básica, sin la cual, por una parte, perderían el sentido la mayoría de sus intervenciones, y, por otra, Echeverría no pasaría de ser "otro pensador crítico" (a la manera de Paz o Savater) preocupado por el conjunto de banalidades que constituyen la industria cultural y el mundo de la vida en la posmodernidad.

La primera y determinante preocupación teórico-filosófica de Bolívar Echeverría es la lectura, el análisis y la comprensión profunda de la obra de Marx; sí, efectivamente, la lectura y la comprensión de *El Capital* pero, además, del conjunto de la obra marxiana, en la que encuentra los elementos fundamentales para una necesaria y urgente reconstrucción del pensamiento marxista-crítico contemporáneo —la que no puede prescindir de lo que al efecto aportan las intervenciones de autores marxistas o no marxistas como G. W. F. Hegel, Georg Lukács, Antonio Gramsci, Rosa Luxemburgo, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Bertold Brecht, lo mismo que Martin Heidegger, Jean Baudrillard, Fernand Braudel, Jean-Paul Sartre, Louis Hjelmslev, Roland Barthes, Antonio Maravall o Georges Bataille. El resultado general de sus esfuerzos lo ejemplifica su primera publicación extensa, *El discurso crítico de Marx*[2]. *En esta obra, además de sus ensayos primerizos, se reproducen una serie de artículos sobre la estructura argumental de El Capital* que no sólo constituyen una pertinente y robusta actualización y revitalización del marxismo, sino una interpretación reconstructiva del pensamiento de Marx comparable —y eventualmente superior— a las que en su momento intentaron autores como Karl Korsh, Jidrich Zeleny, Paul Sweezy o Roman Rosdolsky. Existe, además, en esta reinterpretación de *El Capital* una notable intención política: constituirse como el punto de partida de la necesaria y urgente renovación del marxismo iberoamericano; esto es, como una contribución o, propiamente, como el "momento teórico" del proceso revolucionario en y para las naciones iberoamericanas.

Considerado por el propio Echeverría como la clave de todo el pensamiento marxiano y como su expresión más acabada, *El Capital* —siempre a la par que sus trabajos preparatorios, los *Grundrisse*, la *Teorías de la Plusvalía* y los *Cuadernos*— su estudio y esclarecimiento constituye el punto de partida de sus investigaciones posteriores. Ya en el segundo lustro de los años setenta Bolívar Echeverría trabaja en lo que constituye su segunda aportación original al pensamiento marxista contemporáneo, la teoría de la "forma natural" de la reproducción social y, articulada firmemente a ésta, el esclarecimiento de estructura y la lógica del "valor de uso". Echeverría, cuyas intervenciones teóricas se deben entender siempre e inexcusablemente encuadradas en la necesidad y la posibilidad de la lucha política *anticapitalista* en y desde Iberoamérica, busca a través de este esfuerzo teórico la manera de confrontar eficazmente al capitalismo a partir de los movimientos antisistémicos que ya existen en nuestro subcontinente y que a su juicio representan de manera fehaciente la lucha, la oposición

[2] Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986.

histórica entre la subsistencia (o la reconstrucción posible) de la "forma natural de la producción y la reproducción social" —definida por la preeminencia de la producción y el consumo de "valores de uso"— y la "forma específicamente capitalista", volcada toda ella a la producción y el consumo de "valores de cambio" como vehículo de la "reproducción del valor" y, como su consecuencia inevitable, el predominio de la explotación, la enajenación y la cauda de calamidades que arrastra tras de sí el mundo de la vida dominado por el capital. De acuerdo con los análisis de Echeverría recogidos en el libro *Valor de uso y Utopía*[3]*, especialmente en el artículo "Valor de uso: ontología y semiótica", bajo la hegemonía del capital "todo habla" a favor de su dominio y de su reproducción ampliada; ni más ni menos porque la forma básica de la sociabilidad general o humana* (es decir, la forma *natural* de la producción y la reproducción social) ha sido *parasitada* por el capital, en cuanto esta forma histórica y concreta de organización social introduce en el proceso de producción y reproducción del sujeto social una suerte de *reconfiguración* práctico-significativa en donde todo producir y todo consumir se rinden a la necesidad de "valorización del valor", adoptan la forma de la mercancía y traducen todo acto social en una acto mercantil. Hacer frente a esa configuración parasitaria histórico-concreta de la sociabilidad implica recuperar —tal y como lo están haciendo los movimientos antisistémicos mundiales y particularmente los movimientos indígenas y campesinos en los países iberoamericanos— las figuras *naturales* de la sociabilidad, la cultura y la comunicación *comunitarias*, mismas que requieren una nueva o una forma reconfigurada de "lo político" ajena y opuesta necesariamente a la forma del estado-nación capitalista y a la irreversible descomposición de la cultura política moderna. Aun cuando podamos concebir este desarrollo teórico-político como un tema echeverriano más, a nuestro juicio es preciso entenderlo como una verdadera línea de fuerza, como el hilo conductor que, junto al estudio de la obra de Marx, hilvana y sirve de emplazamiento programático y heurístico al resto de sus intervenciones.

La crítica de la condición decadente de "la política" aparece así como el desenlace necesario de la teoría de la forma natural de la reproducción social y, al mismo tiempo, como premisa de la explicación marxista-crítica de la configuración, el desarrollo, el agotamiento y la crisis terminal de la modernidad capitalista. Esbozado en un breve trabajo de 1992 titulado "Posmodernidad y cinismo" y desarrollado a lo largo de los últimos años del siglo pasado y los primeros del presente, este nuevo programa de investigación se apoya, en primer término, en un análisis agudamente crítico de la condición de agotamiento y crisis de la llamada por Echeverría "cultura política moderna", misma que en pleno auge del capitalismo se sustentaba en tres "mitos" cuyo desfondamiento actual exhibe tanto los límites estructurales como el carácter clasista, opresivo y manipulador de la política burguesa: el mito de la "revolución", el mito del "estado-nación" y el mito de la "democracia". A partir de dicho artículo y a través de los trabajos que componen los libros *La ilusiones de la modernidad* ,[4] especialmente el artículo "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" y *Vuelta de siglo,*[5]

[3] Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, 1995.
[4] Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM, 1995.
[5] Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006.

Echeverría, al tiempo que articula una enérgica respuesta crítica a la moda "democratizadora" impuesta por el Consenso de Washington (y representada teóricamente por la "acción comunicativa" de Habermas, el "diálogo democrático" o la "ética de la responsabilidad" propuestos por autores como Karl Otto Appel, Antony Giddens, Norberto Bobbio, Richard Rorty o Charles Taylor), construye su propia teoría de la modernidad y de la modernidad específicamente capitalista, caracterizada ésta como una "deformación", un efecto perverso de las formas en las que el capital parasita la forma natural de la producción y la reproducción social que justamente en esta "vuelta de siglo" ha entrado ya a su fase terminal, no tanto bajo las formas eminentes de una crisis económica o una crisis política, sino bajo la forma de una completa "crisis civilizatoria". Con esta base Echeverría llega la conclusión de que ha existido, existe y puede existir en el futuro una "modernidad no capitalista" en constante pugna con la impronta parasitaria del capitalismo, ejemplificada aquella en la vida y el tiempo de los pueblos originarios, en los múltiples episodios de resistencia anticapitalista del pasado y el presente y aun en las obras, ideales y valores humanos que constituyen nuestro patrimonio histórico-cultural, cuya plena realización representa el "deseable y posible" relevo civilizatorio que la humanidad merece.

Pero para Echeverría el epicentro de esa necesaria transformación civilizatoria ya no se encuentra en Occidente, sino entre los pueblos que han podido resistir con peor o mejor fortuna el asedio destructivo y voraz del capital, principalmente los pueblos iberoamericanos. A la pregunta que interroga por las fuentes y los recursos de esa tenaz y justa resistencia, Bolívar Echeverría va a responder con una de sus elaboraciones teóricas más ambiciosas: la teoría de los *ethe*, particularmente las sub teorías del "*ethos* barroco" y el "mestizaje cultural". Trabajadas principalmente en los ensayos que componen los libros *Conversaciones sobre lo barroco*[6], *La modernidad de lo barroco*[7], y *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*[8], pero recuperadas una y otra vez hasta su última conferencia (dictada en la UNAM pocos días antes de su muerte), las líneas de fuerza de esta novedosa propuesta se fundan en la idea de que la vida humana bajo el capitalismo sería prácticamente imposible (una "vida invivible") si los hombres no buscaran un "refugio" pero, a la vez, si contemporáneamente no prepararan una "respuesta": un *ethos*, es decir, un conjunto de actos, ideas, valores y discursos que los habilitan para restablecer, ciertamente en un plano sublimado, pero *posible*, la vida de la comunidad; un *ethos histórico* sería, así considerado, todo un principio de (re)construcción del mundo de la vida. En la modernidad son reconocibles por lo menos cuatro *ethe*, de acuerdo con la forma en la que se articula la respuesta de las distintas comunidades humanas ante su circunstancia específica: el *ethos realista*, el *ethos romántico*, el *ethos clásico* y el *ethos barroco*. Sin perder de vista que el *ethos histórico* de la modernidad se articuló en torno a una *promese de bonheur*, es decir, a una promesa de felicidad asociada al crecimiento de la productividad y los negocios privados, el *ethos realista* es el más extendido y dominante en la

[6] Echeverría, Bolívar, *Conversaciones sobre lo barroco*. [En colaboración con Horst Kurnitzky.] Presentación de Marco Aurelio García Barrios, México, UNAM/FFL, 1993.

[7] Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.

[8] Echeverría, Bolívar, *Modernidad, mestizaje cultural y "ethos" barroco*, México, UNAM/El Equilibrista, 1994.

sociedad contemporánea, y consiste en la aceptación "afirmativa y militante" de que el actual, es decir, el capitalista, es el mejor de los mundos posibles y, de hecho, el *único* posible. El *ethos romántico*, por su parte, consiste en el rechazo espontáneo -pero del todo inoperante por articularse en un ámbito inevitablemente sublimado- de la "valorización del valor", aun cuando finalmente se traduce en la exaltación de la "vida del capital" asumida en términos de "aventura", de "riesgo" y de todos los elementos constitutivos del actual lenguaje de la publicidad. El *ethos clásico* reconoce la contradicción irreductible de "valor de uso" y "valorización del valor" bajo el capitalismo, pero la asume "trágicamente", es decir, la acepta como inevitable. Por último, el *ethos barroco* es una paradójica mezcla de aceptación y rechazo de la vida en el capitalismo y por lo tanto intenta "vivir lo verdadero en el seno de lo falso" (Adorno); se trata de un *ethos* que siempre está en el filo, en un eterno "claroscuro" en donde vivir se experimenta igualmente como "riesgo" (recuperar la vida a través de la muerte) pero cuyo desenlace no garantiza necesariamente la felicidad. Es por ello que el "hombre barroco" está siempre dispuesto a romper las reglas, su lenguaje se compone con dobles sentidos y su actitud vital es irritantemente retadora, aun cuando se esconda en una aparente sumisión. Para Echeverría es claro que el *ethos barroco* pertenece por derecho propio a Iberoamérica; y que sus raíces se hunden en una conquista y una colonización en muchos aspectos fracasadas, incapaces para hacer de América una "nueva Europa" pero, asimismo, de reducir y asimilar por completo el siempre reacio y resistente mundo de la vida indígena. De esa inestable y "barroca" síntesis de fracaso y resistencia proviene lo que Echeverría llama "mestizaje cultural", es decir, el modo específico en el que se construye la identidad iberoamericana y que en diversos lugares de la obra echeverriana se ilustra con múltiples figuras de su historia -un accidentado proceso de institucionalización y normalización republicana- y su cultura -la hibridación, falsación o franca caricaturización a la que el iberoamericano somete el *american way of life*.

Construida a lo largo de casi veinte años, la teoría de los *ethe* no sería posible si paralelamente Echeverría no hubiese trabajado a conciencia y profundidad en una no menos ambiciosa teoría de la cultura, cuyo origen se remonta a los cursos impartidos en la Facultad de Filosofía y Letras entre 1980 y 1982 y que, desgraciadamente, ha quedado inconclusa —aunque un esbozo de ella ha sido publicado en libro bajo el nombre de *Definición de la cultura*[9]. *En general, dicha teoría se sustenta ostensiblemente en los estudios de Echeverría sobre la "forma natural" de la producción y reproducción de la vida social, enriquecida por lo que al efecto han aportado autores como Sigmund Freud, Bronislav Malinowsky, Jean-Paul Sartre, Claude Levi-Strauss, Gilles Deleuze y Felix Guattari, Norbert Elias, Martin Heidegger, la Escuela De Frankfurt, Herbert Marcuse, Karel Kosik y, especialmente, Walter Benjamin. El eje en torno al que se articula la línea argumental de la teoría de la cultura es la tesis que sostiene que la vida humana se "realiza" a partir de la articulación de un conjunto de "sistemas" y "subsistemas" práctico-semióticos irreductibles pero absolutamente necesarios: la naturaleza y la cultura; la producción y el consumo; la libertad y la necesidad; la represión y el goce. Y que toda formación cultural implica una "relación*

[9] Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Ítaca/UNAM, 2001.

de metabolismo práctico" o, si se quiere, la generación-transformación recíproca de todos y cada uno de sus términos; lo que, por verificarse bajo la forma de un "intercambio semiótico" o un "diálogo" configura el mundo de la vida como una suerte de "sistema comunicativo", es decir, como un sistema de intercambio de actos-mensaje u objetos-mensaje cuya decodificación práctica e histórica deriva en la construcción de un "sujeto social", una "cultura" que se identifica a sí misma por el modo histórico-concreto en el que resuelve su propio "diálogo" constitutivo o, como diría Echeverría, "el momento dialéctico del cultivo de su identidad". Pero, siendo que en el mundo contemporáneo dicho cultivo se encuentra igualmente parasitado por la impronta capitalista, la tarea fundamental de quienes se dicen revolucionarios consiste en buscar —o construir— los espacios en donde sea posible restablecer o reinventar una nueva forma de cultura cuya configuración se identifique con la forma natural de la vida social y se funde en valores y prácticas específicamente comunitarios.

En los últimos años Bolívar Echeverría se concentró en el estudio y la traducción de la obra de Walter Benjamin y en el examen de los cuadernos de apuntes de Marx. De Benjamín tradujo y publicó las llamadas Tesis sobre el concepto de historia en el libro La mirada del ángel. Tesis sobre el concepto de historia de W. Benjamin[10] *y, de Marx, una serie de textos sobre la subsunción real del trabajo al capital reunidos bajo el nombre de Tecnología del capital*[11]*. Sin embargo, su último libro lleva por título una expresión todo menos que eufónica pero que a cambio conserva una fuerza y una actualidad indiscutibles: Modernidad y blanquitud*[12]*. La circunstancia de haber sido su último trabajo dispone casi espontáneamente lo ahí escrito en la condición de "testamento", aunque su contenido sea en rigor una nueva formulación de los temas y problemas abordados a lo largo de su vida e igualmente pueda presentarse como un nuevo programa de investigación: "Definición de la modernidad", "Acepciones de Ilustración", "Sartre a lo lejos", "Meditaciones sobre el barroquismo", "La modernidad y la anti-modernidad de los mexicanos" e "Imágenes de la blanquitud" son los nombres de los ensayos principales, aunque el hilván que los une sigue siendo el mismo: una profunda crítica de la modernidad capitalista encaminada por la senda de siempre: un marxismo vivo, abierto y renovado y una lectura atenta de sus "maestros pensadores". A lo largo de cada uno de estos ensayos Echeverría problematiza y denuncia la "confianza humanista" en la diversidad y la pluralidad humanas, a las que se opone la crudeza con la que el capitalismo trata de imponer su lógica homogeneizadora a costa de las identidades y caracteres de las naciones naturales, ya sea asimilando, obstruyendo o simplemente destruyendo su "tendencia centrífuga y multiplicadora". Para ello, argumenta Echeverría, el capitalismo se sirve de un "mecanismo" compuesto por tres recursos o instrumentos convergentes y solidarios. En primer lugar la conversión de la neotécnica* —cuya forma natural puede ser entendida como la capacidad humana de innovar y encontrar en el entorno la posibilidad de mejorar sus condiciones de existencia— en una herramienta de "valorización del valor",

[10] Benjamin, Walter, *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. Trad. de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005.

[11] Marx, Karl, *Tecnología del capital*, Traducción y nota introductoria de Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2010.

[12] Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010.

en cuanto aquellas capacidades naturales, convertidas en "tecnología del capital", se reducen a lo meramente productivo o "funcional". El segundo instrumento es la tendencia, consustancial al despliegue planetario del capitalismo, a "anular la otredad del otro", el considerar al "otro" (al no capitalista, al moreno, al conquistado, al marginal) como un ser naturalmente sometido a la explotación y el dominio capitalista. El último recurso es el *racismo*, que impone en todas partes —literalmente a sangre y fuego— la vigencia indisputada de una "blanquitud" de orden étnico o civilizatorio como condición de la "humanidad" de los sujetos. Blanquitud, que es otra forma de decir *dominio* y *racismo*, y que manifiesta la impronta reproductiva del capital en la interiorización de la idea —que reproducen masiva y machaconamente los medios de comunicación— de que el entorno debe conservarse limpio y ordenado, mientras la apariencia física de los sujetos humanos debe ser pulcra, pulida en el uso del lenguaje y sobria en la actitud y el gesto. Ni más ni menos la negación determinada y puntual de *nuestro* barroquismo.

Como siempre en el caso de Marx —y ahora en el caso de Bolívar Echeverría— parece que a pesar de la densidad y hondura de cada uno de sus trabajos la mayor parte de las cosas aún estarían por hacerse, que en el remate de cada artículo o ensayo se pergeña y propone un nuevo proyecto de investigación, que la riqueza teórica y argumental que los caracteriza no es sino un recurso, una herramienta para el análisis, la comprensión y el esclarecimiento de algo por venir: una tarea por cumplir. Es quizá en razón de ello que en uno de sus últimos trabajos Echeverría escribió: "Nada hay que pueda darse por ganado en la historia de las ideas; en ella, como en el mito de Sísifo, todo tiene que ser pensado cada vez de nuevo". No parece casual que dicha frase aparezca en el artículo "Sartre a lo lejos", dado que es justamente el pensador francés quien nos ha enseñado que la muerte de un hombre convierte lo dicho y lo hecho por él en una obra acabada, en una obra total; pero no la cancela, sino la torna en un *envío*, en algo que tiene que ser pensado cada vez de nuevo. Es por eso que aquí, al filo de esa dialéctica de la obra y la existencia —y al final de este recuento sumario de la herencia teórica de Bolívar Echeverría— podemos apuntar las palabras que Mauricio Wacquez escribiera en ocasión de la muerte de Sartre:

Él ya hizo lo suyo, la barbarie es cosa nuestra.

François Lopez y los estudios sobre la España del siglo XVIII

JACQUES SOUBEYROUX
Universidad de Saint-Etienne
Presidente Honorario de la Sociedad de Hispanistas Franceses
jsoubeyr@numericable.fr

Con la muerte de François Lopez, el pasado mes de agosto de 2010, ha desaparecido una de las grandes figuras del hispanismo francés y uno de los más prestigiosos especialistas de la Ilustración española. Nacido en 1934 en Rabat, en una familia de emigrantes españoles, había cursado toda la carrera en la universidad de Burdeos, hasta la "agrégation" de español (oposición a cátedra de instituto), aprobada en 1958. Regresó luego a la misma universidad donde impartió enseñanza como profesor ayudante, profesor titular y por fin como catedrático, y donde dirigió el *Bulletin Hispanique* desde 1989 hasta su jubilación en el año 2000.

François López pertenece, pues, con René Andioc, Albert Dérozier, Guy Mercadier, Lucienne Domergue, Jean-René Aymes, Gérard Dufour, Michel Dubuis y yo mismo, a esa generación de hispanistas franceses que dedicamos lo esencial de nuestras investigaciones al siglo XVIII español, pero él fue, sin duda alguna, el que aportó la contribución más fundamental a esa visión totalmente renovada de la Ilustración que se fue construyendo en la década del 70. Esta dedicación al siglo XVIII se explica por el contexto histórico en el que emprendimos nuestros trabajos en los años sesenta: por una parte, la profunda desestimación que seguían manifestando la mayoría de los historiadores y críticos españoles desde la segunda mitad del XIX por el que consideraban como "el menos español de los siglos", diabolizado por los ideólogos franquistas que le atribuían la responsabilidad de todos los males que había conocido España en la época contemporánea; por otra parte la vindicación de ese mismo siglo XVIII español emprendida en Francia en la década del 50 por dos grandes libros, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle* de Jean Sarrailh (1954) y *Pablo de Olavide ou l'Afrancesado* de Marcelin Defourneaux (1959). Dos libros que no aportaban para nosotros una clave satisfactoria de la problemática de las Luces, pero que sí ponían de manifiesto las fracturas existentes y la riqueza de un terreno de investigación particularmente atractivo por las perspectivas que ofrecía.

Desde 1973, en una comunicación leída en el noveno congreso de la Sociedad de Hispanistas Franceses celebrado en Dijon y publicada dos años después en traducción española en el número 3 del *Boletín del Centro de Estudios del siglo XVIII (BOCES)* con el título "La historia de las ideas en el siglo XVIII: concepciones antiguas y revisiones necesarias", François López marcaba ya los "tres graves errores de enfoque" de los que habían padecido los estudios antiguos sobre el siglo XVIII:

— una mala periodización del progreso de las Luces;
— la arraigada costumbre de privilegiar, en el orden socio-cultural, los cambios y las rupturas en detrimento de las continuidades y los resurgimientos,
— una visión demasiado unitaria, demasiado monolítica de la Ilustración que no tenía en cuenta las particularidades regionales y socio-económicas que determinaron constantemente ciertas actitudes y ciertas opciones ideológicas .

Su magnífica tesis doctoral, *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole* (1976, traducción española por la Junta de Castilla y León en 1999) desarrollaba los nuevos enfoques precedentemente definidos, fundados en una inversión radical de perspectiva: en vez de centrar la mirada en la segunda mitad del siglo y en el reinado de Carlos III, por ser éste el momento de apogeo de la Ilustración, como habían hecho Sarrailh y Défourneaux (lo que redundaba a menudo en beneficio de la tesis de la predominancia de la influencia francesa), busca las raíces del movimiento ilustrado en España misma, remontando más allá de Feijoo hasta las últimas décadas del reinado de Carlos II y acabando al mismo tiempo con la idea generalmente admitida de una ilustración importada de Francia por los Borbones. Apoyándose en estudios recientes que mostraban cierta estabilización demográfica, seguida por una lenta recuperación económica, en las Españas periféricas (empezando por Valencia y Cataluña) a partir de 1680, y valiéndose de los trabajos de Vicente Peset y José María López Piñero, François López ponía el énfasis en la lucha emprendida por la generación de los "novatores" para suscitar un debate filosófico y científico moderno, en contra de la tradición escolástica. Lo que le permitía revelar una crisis moderna de la conciencia española, experimentada por unos científicos, comerciantes e industriales, tal como se manifestaba por ejemplo en un texto de la 1687 bajo la pluma de un médico madrileño, Juan de Cabriada, torturado por el sentimiento de la decadencia de su país y el menosprecio de los extranjeros.

Para complementar el cuadro de esta génesis del movimiento ilustrado, François López mostraba, a partir del método de los "convoyes semánticos" experimentado por Pierre Chaunu, cómo aparecían en España entre 1680 y 1720, en textos filosóficos que trataban de disputas escolásticas o de reformas de estudios, algunas nociones claves del pensamiento nuevo que correspondían a la puesta en acusación de la filosofía y la ciencia tradicionales (*filosofía experimental*, o *escéptica*, *experiencia*, *experimentos, crítica*, etc.). El mismo método lexicográfico le permitía diferenciar otras tres épocas con su propio "convoy semántico": una época de divulgación dominada por las obras de Feijoo (1720-1760), el reinado de Carlos III en que están presentes todas las grandes nociones del pensamiento ilustrado y el periodo posterior a la Revolución francesa marcado por el uso de un nuevo léxico político (*anarquía*, *despotismo*, *servidumbre*, *tiranía*).

Esta "periodización del progreso de las Luces" François López podía seguirla también a través de tres sondeos de todo tipo de publicaciones realizados en tres quinquenios (1721-1725, 1741-1745 y 1784-1788), que permitían apreciar las continuidades y los cambios en un contexto general de fuerte crecimiento del número de volúmenes publicados: alza continua de los tratados científicos que ocupan el primer puesto a finales del reinado de Carlos III, baja de los libros de teología y religión que dominaban

hasta mediados de siglo, importancia de las traducciones que representan más de la cuarta parte del total de las publicaciones al final del periodo analizado.

Todos estos elementos, nuevos en su mayoría, que he resumido rápidamente, constituyen el trasfondo sobre el que François López sitúa la figura de Juan Pablo Forner, ilustrado contradictorio pero lúcido, que presentaba un interés particular por sus orígenes y su medio familiar. Estudiando la herencia cultural y la visión del mundo que le transmitió su tío, el médico Andrés Piquer, encargado de su educación, López muestra la importancia de esa corriente de origen renacentista, integrada por el deán Martí y Piquer y dominada por la excelsa figura de Mayáns, que le permite remontar al humanismo cristiano de Juan Luis Vives y a Erasmo. Esta fue la formación que recibió Forner, tan distinta de todo lo que se había escrito hasta entonces sobre la herencia cultural de las Luces. Este largo capítulo de la tesis le permite a López oponer a dos figuras mayores de la Ilustración: la de Feijoo, caracterizado como escritor de ruptura que se dedicó a divulgar en España los adelantos del siglo XVIII europeo, y la de Mayáns, escritor de tradición y de transición, imprescindible para entender las raíces nacionales de la Ilustración.

Cada uno de los capítulos siguientes le permite a López aclarar un aspecto original de las Luces. La estancia de Forner como estudiante manteísta en Salamanca en los años de 1770 y el encuentro con Meléndez Valdés, Iglesias de la Casa y Cadalso, le ofrece la oportunidad de estudiar esa escuela poética cuyo neoclasicismo no significa sumisión al gusto extranjero, sino reencuentro con la tradición poética del Siglo de Oro, anterior a Góngora, la de Garcilaso y Boscán.

El estudio de la *Oración apologética por la España y su mérito literario*, en respuesta a los ataques de Masson de Morvilliers, da lugar a un análisis de los orígenes de la Leyenda Negra para explicar sus aspectos particulares bajo el reinado de Carlos III, y aclarar las actitudes aparentemente contradictorias de Cadalso y Capmany.

Por fin el análisis del *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España*, texto que López había publicado en 1973 con una larga introducción[1] le sirve para definir, a partir de la herencia cultural de los grandes eruditos valencianos, la filosofía política regalista de Forner y para justificar la crítica de la historia de los grandes acontecimientos, la historia-batallas anecdótica, que no es más que una exaltación de la antigua clase guerrera señorial, y la reivindicación, en la línea de *L'essai sur les mœurs*, de una historia que sería "la exposición de las costumbres, leyes, economía, saber y estado interior de las naciones". Ese Forner regalista que presenta Lopez se opone radicalmente a la imagen del tradicionalista ejemplar, ese "gladiador literario de otros tiempos, extraviado en una sociedad de petimetres y abates", que había retratado Menéndez y Pelayo en sus *Heterodoxos españoles*, lo que le permite a Lopez denunciar las falsificaciones y el maniqueísmo rudimentario de don Marcelino en sus juicios sobre los escritores del XVIII, juicios que desgraciadamente fueron repetidos sin discusión por varias generaciones de historiadores.

Leída el mismo año de la muerte de Franco y publicada al año siguiente, la tesis de François López y la renovación profunda de la visión del siglo XVIII español que suponía, fueron recibidas con gran interés por una nueva generación de historiadores

[1] Barcelona, Labor.

de la transición, como lo atestiguan las invitaciones que recibió López y su participación en el Segundo simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo (Oviedo, 1981) y en el Simposio Internacional sobre el bicentenario de la muerte de Gregorio Mayans (Oliva, 1982).

Pero, más allá de estas intervenciones en las que François López procuraba complementar y profundizar los nuevos enfoques propuestos, la década del 80 significa el inicio de una nueva orientación de sus investigaciones hacia la historia intelectual marcada por una serie de artículos sobre "Estado actual de la historia del libro en España" (*Anales de la universidad de Alicante*, 1984), "Gentes y oficios de la librería española a mediados del siglo XVIII" (*Nueva Revista de Filología hispánica*, 1984), "Sobre la imprenta y la librería en Valencia en el siglo XVIII" (*La Ilustración española*, coloquio de Alicante, 1985), "La librería madrileña del siglo XVII al siglo XVIII" (Coloquio de Burdeos, 1986), "La edición española bajo el reinado de Carlos III" (coloquio *Carlos III y la Ilustración*, Madrid, 1989).

La década del 90 se caracteriza por una colaboración cada vez más estrecha con los investigadores españoles, concretada por la publicación del libro *La República de las Letras en la España del siglo XVIII*[2] escrito con Joaquín Álvarez Barrientos e Inmaculada Urzainqui, y, sobre todo, por el gran programa franco-español de investigación, promovido por François López con la ayuda de Bernabé Bartolomé y Víctor Infantes sobre la *Historia de la educación y de las lecturas de los españoles en la época moderna*, con doble financiación del Ministerio de Educación y Ciencias y del CNRS francés. El programa se desarrolla bajo la forma de coloquios cuyas actas se publican en números especiales del *Bulletin Hispanique* dirigido en aquel entonces por el mismo François López. Los temas tratados son los siguientes: "La cultura de las élites españolas en la época moderna" (*Bulletin Hispanique*, tomo 97, n° 1); Los libros de los españoles en la época moderna" (*Bulletin Hispanique*, tomo 99, n° 1) y "Leyentes y lectores en España (siglos XV-XIX*)*" (*Bulletin Hispanique* tomo 100, n° 2). Estos tres volúmenes que recogen las contribuciones de los mejores especialistas de ambos países, son emblemáticos del prestigio internacional alcanzado ya por François Lopez.

La etapa siguiente, que corona, ampliándolo, este programa de investigación, es la publicación en 2003 por la Fundación Germán Sánchez Ruipérez de la *Historia de la edición y de la lectura en España (1472-1914)* en la que volvemos a encontrar como directores a Víctor Infantes (primera parte, 1472-1680) y a François López (segunda parte 1680-1808), mientras la parte contemporánea está dirigida por Jean-François Botrel. De los nueve apartados firmados por Lopez, cuyos contenidos no se pueden recapitular aquí, retendré sólo dos:

> el titulado "La edición y la lectura" (p. 265-274) aporta informaciones sobre la base *Aguil*, nuevo recurso puesto a la disposición de todos los investigadores dieciochistas, elaborado a partir de la informatización de los datos de la *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII* de Aguilar Piñal por un equipo dirigido por François Lopez, Jean-Pierre Dedieu y Jean-Marc Buiguès.

[2] Madrid, CSIC, 1995.

> el titulado "Las lecturas modernas y la estructura del pensamiento" pone de manifiesto la evolución de las ideas en los tres grandes momentos de la época moderna: las lecturas de tres novatores (un militar y diplomático, un clérigo de órdenes menores y un médico condenado por la inquisición) atestiguan su interés por el humanismo, el racionalismo cartesiano y la ciencia experimental; el *best-seller del siglo,* o sea el *Teatro crítico* y las *Cartas eruditas y curiosas*, trata de enseñar a pensar leyendo las obras de Descartes y Gasendo; las lecturas de tres grandes escritores ilustrados, Jovellanos, Meléndez Valdés y Forner, traducen una diversificación mucho mayor de las preocupaciones de las élites reformadoras, con un interés marcado por las artes y las letras, al mismo tiempo que claros objetivos sociales y políticos.

Resulta siempre difícil hacer un balance de la obra de un historiador, sobre todo cuando esta obra posee la riqueza y la trascendencia de la de François López. El mayor homenaje que le podemos rendir consiste en reconocer el cambio profundo que sus publicaciones han originado en la visión que se tiene hoy del siglo XVIII español. Después de François López nada es como era antes, todos los juicios heredados de una larga tradición maniquea están aniquilados en beneficio de un nuevo objeto científico y cultural bien configurado que es la España ilustrada. En el momento en que va desapareciendo la generación de hispanistas franceses del 70, que se implicó con tanto fervor en la renovación de los estudios sobre el siglo XVIII, sin que exista apenas relevo en Francia en la nueva generación de investigadores, quisiera recordar la llamada con la que François López concluía su conferencia pronunciada en Oviedo en el *Segundo Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo* en un momento en que España estaba viviendo un cambio histórico decisivo para su porvenir democrático:

> Una parte de la herencia de la Ilustración ha sido recogida por los liberales del siglo pasado y del presente. Por eso nuestras tareas no son de mera arqueología. Aunque mucho ha cambiado el mundo, ciertos combates del Siglo de las Luces por el conocimiento, la sana crítica, la justicia social son todavía para nosotros imprescriptibles deberes de intelectuales responsables.

José María López Piñero, historiador de la medicina y de la ciencia (1933-2010)

DR. JOSÉ ANTONIO DÍAZ ROJO
(Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Universitat de València)
jose.adiaz@uv.es

Con esta nota pretendemos recordar la figura del profesor José María López Piñero, que falleció en Valencia el 8 de agosto de 2010 a los 77 años, y que fue uno de los más importantes historiadores de la medicina y de la ciencia de nuestro país. No es tarea fácil resumir en un espacio relativamente breve su dilatada vida y extensa obra, y más para quien, como yo, tuvo la fortuna de conocer y convivir con el maestro durante sus últimos años de vida académica. Desde su cátedra de Historia de la Medicina de la Universitat de València obtenida en 1969, encabezó una escuela histórico-médica de la que han salido profesores e investigadores repartidos por diversos departamentos universitarios e institutos de investigación españoles.

Nacido en Mula (Murcia) en 1933 en el seno de una familia trabajadora, López Piñero pasó su primera infancia en Alcoy, hasta que se traslada a Valencia en 1942, donde se instala definitivamente hasta su reciente fallecimiento. Tras terminar sus brillantes estudios de medicina, el encuentro con Laín Entralgo en la Universidad de Verano de Santander fue el acontecimiento decisivo que marcó su futura vida académica y profesional, despertando en el joven José María el interés por los estudios histórico-médicos.

Con escasos medios y ubicado en unos pequeños y húmedos espacios situados en los sótanos de la Facultad de Medicina de la Universitat de València, comenzó su andadura científica. Empezó a impartir la asignatura de Historia de la Medicina desde renovados presupuestos didácticos, superando la vieja enseñanza de figuras, datos e hitos. Incorporó a la docencia el modelo alemán en la estructura, los contenidos y la metodología didáctica, caracterizado por un acercamiento temático y no cronológico de la historia. Su orientación docente, que seguía a su maestro Edwin H. Ackerknecht, tenía una marcada visión sociológica e antropológica, y planteaba un análisis histórico o genético de las grandes cuestiones y problemas de la medicina actual.

López Piñero estaba convencido de que ofrecer al médico una herramienta de análisis para entender los problemas actuales con perspectiva histórica, debía ser la verdadera función de la historia de la medicina en la formación del médico, y no la de quedar reducida a un simple relato cronológico de hechos pasados desconectado de las preocupaciones reales del profesional. Creía que las cuestiones médicas solo pueden entenderse en su contexto social y cultural, y es en este esfuerzo de comprensión

integral donde la historia de la medicina desempeña su relevante papel. Su estilo agudo, ameno, crítico y provocador hizo que gozara de gran atractivo y popularidad entre los estudiantes, a quienes hacía reflexionar con sus penetrantes enseñanzas, incisivos comentarios y sólidos argumentos.

Tras su etapa de formación como especialista en las Universidades de Munich, Bonn y Zurich y después de realizar su tesis doctoral sobre los orígenes históricos del concepto de neurosis, López Piñero inicia su carrera investigadora, guiada siempre por el mismo rigor científico que se exige a la investigación experimental. Desde sus inicios, trató de superar la caduca investigación histórico-médica puramente erudita, ensayística o biográfica. Pronto comenzó a atraer a sus primeros discípulos, jóvenes entusiastas a los que contagiaba su pasión por la historia de la medicina, a quienes a lo largo de los años se fueron sumando nuevos colaboradores hasta formar una importante escuela histórica. Sus aportaciones a la disciplina han sido enormes, desde la renovación metodológica y epistemológica que protagonizó durante los años 70 hasta sus abundantes trabajos de investigación, síntesis y divulgación. Fruto de su visión global de la medicina y la ciencia, en su larga y fructífera carrera publicó numerosos libros y artículos en que abordó una gran variedad de temas y periodos históricos, que supo estudiar con coherencia y unidad.

Entre sus obras dedicadas a la ciencia en la edad moderna, uno de sus principales campos de interés, cabe destacar el libro de síntesis *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII* (1979), en que estudia la actividad científica y técnica en los reinos hispánicos en dichos siglos, abordando cuestiones relacionadas con las profesiones, las instituciones, los conocimientos y las prácticas científicas en su contexto sociohistórico. Asimismo, es importante su obra *La introducción de la ciencia moderna en España* (1969), en la que López Piñero analiza el proceso histórico de difusión de la ciencia moderna en nuestro país a partir de los años 80 del XVII, y que fue llevado a cabo por el llamado movimiento *novator*, que intentó introducir en España las novedades científicas surgidas del empirismo y del antiescolasticismo europeo, con objeto de sacar al país del atraso y la decadencia científica en que se hallaba sumido durante la primera mitad del siglo XVII, tras el esplendor del siglo anterior —no exento, a pesar de ello, de debilidades—. Se ocupó asimismo de la historia de la salud pública, sobre la que hizo importantes aportaciones dedicadas al análisis histórico de los problemas sociosanitarios españoles, en obras como *Mateo Seoane y la introducción del sistema sanitario liberal en el siglo XIX* y *Los orígenes en España de los estudios sobre salud pública* (1989), ambos publicados en la colección *Textos Clásicos Españoles de la Salud Pública*, editada por el Ministerio de Sanidad y Consumo y dirigida por el propio López Piñero. Asimismo, publicó la obra *Clásicos Valencianos de la Salud Pública*.

Se interesó por el desarrollo histórico de las ciencias morfológicas desde el Renacimiento hasta el siglo XIX, en estudios dedicados a figuras como Lorenzo Boscasa, reformador de la terminología anatómica, Crisóstomo Martínez, autor de un importante atlas anatómico, o Peregrín Casanova, introductor del darwinismo en España. A este tema ha dedicado algunas obras, como la biografía de Darwin (2008), el estudio *El darwinismo valenciano del siglo XIX y su fundamento histórico* (2008) y la edición facsímil, con un estudio introductorio, del número de la revista *Tribuna Médica*, órga-

no de la Academia Médico-Escolar del Instituto Médico Valenciano, donde se recogen los discursos pronunciados por Peregrín Casanova, Unamuno y otros autores en el homenaje organizado por los discípulos de Casanova a Darwin en 1909, con motivo del centenario del nacimiento del creador de la moderna teoría evolutiva, y que constituye un auténtico hito en la historia de las ideas biológicas en nuestro país.

Estudió, además, los clásicos morfológicos murcianos, así como la anatomía comparada antes y después del darwinismo. Se ocupó también de la escuela histológica española, a la que dedicó sus estudios sobre la vida y obra de Santiago Ramón y Cajal (sobre el que publicó varias biografías y un repertorio biobibligráfico, en colaboración) y de Pío de Río Hortega, las dos máximas figuras de la histología española. No le fue ajena la historia de la psiquiatría, con sus estudios sobre la neurosis y la psicoterapia, en los que abordó los orígenes de ésta última desde el hipnotismo a Freud, además de la génesis del psicoanálisis. Se interesó asimismo por el estudio de la iconografía científica, campo en que aportó algunas obras sobresalientes dedicadas al grabado en la ciencia hispana o la ilustración zoológica. Realizó asimismo la edición de la obra *Icones et descriptiones plantarum quae aut sponte in Hispania crescunt aut in hortis hospitantur*, de Antonio José Cabanilles.

Otro de sus principales campos de investigación fue la historia de la medicina y la ciencia valencianas, fruto de cuyo estudio son numerosos artículos y libros, además del libro colectivo *Historia de la medicina valenciana* (1988-1989), en colaboración con sus discípulos. Dirigió la colección *Clásicos Científicos Valencianos*, dedicada a algunas de las más importantes figuras e instituciones científicas de la Comunidad Valenciana, y es coautor de la *Història de la ciència al País Valencià* (1995). Algunos de los temas valencianos que trató fueron la escuela botánica valenciana del Renacimiento, la actividad científica valenciana de la Ilustración, y la medicina y las ciencias biológicas en Valencia. Destaca también su obra *Clásicos Médicos Valencianos del siglo XVI* (1991) y la coordinación del libro colectivo *Las ciencias médicas básicas en la Valencia del siglo XIX* (1988). Se ocupó también de la bibliografía histórico-médica, cuyo resultado más notable fue el repertorio *Bibliographia medica hispanica*, elaborado en colaboración con su grupo de investigación a lo largo de varios años de trabajo. En esta recopilación se recoge la producción de libros, folletos y revistas médicas españolas desde los inicios de la imprenta hasta el siglo XIX. Dirigió asimismo el *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España* (1983), importante diccionario biográfico de las más destacadas figuras de la ciencia española en la edad moderna. Su preocupación por ofrecer herramientas didácticas y de síntesis se plasmó en obras como *Introducción a la medicina* (1988), *La medicina en la historia* (2002), *Historia de la Medicina* (1991; 2005) y *Breve historia de la medicina* (2008). Participó en la monumental *Historia universal de la medicina*, coordinada por su maestro Laín. Por otra parte, López Piñero difundió los conocimientos histórico-médicos a un público amplio a través de numerosos artículos de divulgación publicados en las revistas *Mente y cerebro*, *La aventura de la historia*, *Investigación y ciencia*, y *Saber leer*.

Su visión globalizadora del saber médico y su sabia visión integradora le llevó a cultivar la documentación médica, de la que fue uno de los pioneros en España, y que puso en conexión con la historia de la medicina. En este campo creó y dirigió el *Ín-*

dice Médico Español (IME), un repertorio y base de datos bibliográfica que recoge la producción científica española en ciencias biomédicas. En esta misma área de estudio, cultivó la bibliometría como instrumento de análisis para el estudio de la producción, el consumo y la circulación de la información científica, sin dejar por ello de adoptar una postura crítica hacia los abusos de la bibliometría como herramienta para la evaluación científica sin tener en cuenta otros factores sociales y culturales. Fruto de este interés es la temprana monografía *El análisis estadístico y sociométrico de la literatura científica* (1972).

En el campo de la historia de la farmacología, cabe destacar sus estudios (en colaboración) sobre la introducción de las plantas medicinales americanas en Europa y los orígenes de la botánica y la materia médica modernas, que vieron la luz en obras como «De pulvere febrifugo Occidentalis Indiae» *(1663), de Gaspar Caldera de Heredia y la introducción de la quina en Europa* (1992), *Nuevos materiales y noticias sobre la* Historia de las plantas de Nueva España *de Francisco Hernández* (1994), *La influencia de Francisco Hernández (1515-1587) en la constitución de la botánica y la materia médica modernas* (1996), *Medicinas, drogas y alimentos vegetales del Nuevo Mundo*, *La influencia española en la introducción en Europa de las plantas americanas (1493-1623)* (1997) y *El Códice Pomar (ca. 1590) y el interés de Felipe II por la historia natural y la expedición Hernández a América* (1991).

En estos trabajos, López Piñero y sus colaboradores se ocuparon de estudiar la ampliación del arsenal terapéutico europeo con productos procedentes de América. Sus investigaciones han puesto de relieve la importancia de la medicina novohispánica como escenario de la aculturación de saberes amerindios en Europa, superando planteamientos eurocentristas distorsionadores de la realidad histórica. Publicó también la obra *La farmacología química en la Universidad de Valencia: siglos XVI-XIX*, en que estudió la aportación valenciana al desarrollo farmacológico por parte de Llorenç Cóçar (siglo XVI), Amalio Gimeno (siglos XIX-XX) y Vicente Peset Llorca (siglo XX). En cuanto al primero, al que dedicó su obra *El «Dialogus» (1589) del paracelsista Llorenç Cóçar y la cátedra de medicamentos químicos de la Universidad de Valencia* (1977), cabe destacar que ocupó la cátedra de medicamentos de la universidad valenciana, creada en 1591 —la llamada "cátedra de remedios secretos de las enfermedades y su utilización"—, además de cultivar el *arte separatoria*, cuyo fin era descubrir propiedades ocultas, separando lo puro de lo impuro, y mostrando las diferencias de las aguas, aceites, bálsamos, etc. En cuanto a Gimeno y Peset Llorca, López Piñero se ocupó del papel desempeñado por ellos en la introducción de la farmacología experimental en España.

Su interés por el patrimonio histórico-médico como herramienta de investigación, divulgación y enseñanza, le llevó a formar una notable colección de instrumentos y aparatos médicos, especialmente de los siglos XIX y XX, a partir de donaciones particulares y de los materiales antiguos de la Universitat de València, que constituyó durante varias décadas el fondo del Museo Histórico-médico conservado en la Facultad de Medicina. Este fondo, unido a la colección de instrumentos histórico-científicos de la propia universidad, será la base de un futuro y renovado museo actualmente en fase de organización. Desde su cátedra, López Piñero realizó una gran labor en favor de la institucionalización de la disciplina en España, consolidando la profesionalización

de sus cultivadores y actuando como impulsor de publicaciones, congresos, reuniones científicas y otros proyectos.

Además de desarrollar esta intensa labor investigadora, López Piñero ocupó diversos cargos científicos y académicos. Fue presidente de la Sociedad Española de Historia de la Medicina, Secretario General de la Academia Internacional de Historia, miembro del Consejo Europeo para la Historia de la Medicina, miembro del Consejo Valenciano de Cultura, Socio de honor de la Academia Internacional de Historia de la Ciencias y miembro de la Academia de Historia. Fundó y dirigió la colección *Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, en la que se han publicado importantes estudios. Entre los premios recibidos figuran la Gran Cruz de Sanidad, la Encomienda de Alfonso X El Sabio, la Alta Distinción de la Generalitat Valenciana y la Medalla de la Facultad de Medicina de Valencia.

En los años 80, en un iniciativa audaz, López Piñero integró la historia de la medicina y la historia de la ciencia, tradicionalmente separadas en el mundo académico, a las que agregó la documentación médica y científica —cultivada ésta última por su esposa, la profesora María Luz Terrada Ferrandis—, creando el Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, centro mixto de la Universitat de València y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que hoy sigue vivo dedicado a la historia de la medicina y de la ciencia, con la actual denominación que lleva el nombre de su fundador, Instituto de Historia de la Medicina y de la Ciencia López Piñero.

Partiendo de los presupuestos de los estudios sociales sobre la ciencia, investigadores procedentes de la medicina, la química, la física, la biología, la historia, la filología, la filosofía y la documentación, sobre la base de los presupuestos de los estudios históricos y sociales sobre la ciencia, llevan a cabo una labor investigadora, docente y divulgadora inspirada en el espíritu del maestro López Piñero, con una constante renovación de enfoques, métodos y temas de trabajo, en la nueva sede del Palacio de Cerveró.

El instituto y el grupo creado por López Piñero trabaja actualmente en diversas líneas de investigación relacionadas con la medicina contemporánea (salud pública, políticas sanitarias, salud rural, historia social y biológica de la enfermedad), la medicina y sociedad (farmacología y terapéutica, medicina popular, las TIC en historia de la medicina, patrimonio histórico-médico), la ciencia en la edad moderna y contemporánea (botánica médica, profesiones e instituciones médicas, medicina y literatura, cultura material de la ciencia, ciencia y ley, enseñanza y popularización de la ciencia) y la comunicación e información científicas (retórica social de la ciencia y análisis de redes sociales aplicado a la información científica). Sobre el eje de la investigación, el instituto lleva a cabo tareas de docencia de posgrado, de cultura científica y de conservación y difusión del patrimonio histórico-científico valenciano.

Con la muerte de López Piñero desaparece una de las más destacadas figuras de la historia de la medicina y de la ciencia en España durante la segunda mitad del siglo XX.

Reine Guy-Rascol, In memoriam (1930-2010)

ANTONIO HEREDIA SORIANO
heredia@usal.es

El 18 de septiembre pasado murió en el Hospital de Narbona (Francia) la esposa y compañera inseparable de nuestro Socio de Honor y Doctor Honoris Causa de la Universidad de Salamanca, el hispanista filósofo Alain Guy. Alumna aventajada de quien más tarde fuera su marido, profesora ella misma de filosofía en el Liceo Polivalente de Mirail (Toulouse), miembro de la *Société Toulousaine de Philosophie* y del Equipo de Filosofía Ibérica e Iberoamericana que Guy, con la ayuda de Georges Bastide, fundó mediados los 60 en la célebre universidad de la ciudad "rosada", Reine Guy-Rascol estuvo siempre atenta a la marcha filosófica de nuestro país[1]. Y lo estuvo de múltiple manera: unas veces como ayudante de Alain Guy en la universidad, otras como secretaria y mecanógrafa de sus casi ilegibles manuscritos, y en tantas ocasiones como chófer que lo llevó por toda Europa, España y Portugal incluidas, a la busca de libros y de información para sus trabajos de hispanista. Y desde luego lo estuvo también como esposa atenta y cuidadosa de la precaria salud de su marido, a quien siguió por todas partes difundiendo nuestra historia intelectual, buscando juntos conocer, palpar y sentir nuestra filosofía. Y, en fin, después de su muerte, como heredera y administradora universal de sus bienes culturales[2].

Ella misma, como investigadora y conferenciante, dio a conocer aspectos y figuras de la filosofía hispánica contemporánea en varios países europeos y en centros de alta cultura de su tierra como la célebre *Académie des Sciences, Inscriptions et Belles Lettres de Toulouse*, fundada en 1640, la más antigua de su clase entre las francesas, y la *Société Toulousaine de Philosophie*, que ella presidió durante algún tiempo. Además, como miembro del Equipo anteriormente mencionado, del que formaron parte prestigiosos profesores como Marie Laffranque, Gilbert Azam, Zdenek Kourím, Jean-Marc Gabaude, Jean Cobos, Dominique Quentin-Mauroy, Lucienne Domergue, Andrée Manseau entre otros, dio a luz en las obras colectivas del Equipo trabajos sobre Joaquín Xirau, Ferrater Mora, mujeres filósofas españolas y brasileñas…[3]

---

[1] Jiménez García, A., "El hispanismo filosófico en la Universidad de Toulouse-Le Mirail", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* vol. 19, 2002, pp. 229-240.

[2] Heredia Soriano, A., "El legado bibliográfico de Alain Guy", *Revista de Hispanismo Filosófico,* 9, 2004, pp. 65-71.

[3] Sin ánimo de exhaustividad damos la referencia de sus trabajos. Algunos de ellos se encuentran en los volúmenes colectivos editados por el "Equipe de Philosophie Ibérique et Ibéroaméricaine" de Toulouse: 1) *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique.* Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail, 1974, p. 291.310.- 2) *Pensée hispanique et philosophie française de lumières.* Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail, 1980, p. 149-174.- 3) *La femme dans la pensée espagnole.* Paris: CNRS, 1983, p. 115-124.- 4)

No obstante, su obra mayor en el campo del hispanismo filosófico fue su tesis de doctorado, leída en la universidad de Toulouse en 1974 y dirigida por el Profesor de dicha universidad, Jean-Marc Gabaude. Publicada dos años después bajo el título *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau. Le personnalisme contemporain de l'École de Barcelone* (Toulouse, 1976), la obra, primer estudio monográfico que se hacía sobre el pensamiento del filósofo catalán, mereció en 1977 el premio Roland de Jouvenel, otorgado por la *Académie Française.* El estudio fue recibido con general aplauso dentro y fuera de Francia. Entre nosotros, Jordi Girau i Reverter dijo de ella que era "pòrtic obligat i immillorable per al coneixement del filòsof empordanès"[4]; y Jean Lacroix (1900-1986), el famoso personalista amigo de Mounier y co-fundador de la revista *Esprit,* confesó en la reseña que hizo del libro en el periódico *Le Monde* (27-3-1977) haber descubierto con entusiasmo en la investigación de Reine "un personalismo español de tendencia cristiana", de estructura abierta y de hondo calado filosófico, ignorado no obstante por él hasta entonces.

Basten estos ligeros apuntes de urgencia para que quede memoria entre nosotros de esta figura de gran fortaleza física y moral que, como tantas otras en la vida, pasan en silencio, sin apenas hacer ruido, tras la sombra de sus maridos los días y las horas al servicio de un proyecto, en nuestro caso la difusión del hispanismo filosófico, encarnado circunstancialmente para ella en la persona de Alain Guy, tan singular por muchos conceptos. Doce años le sobrevivió. Y si desde su matrimonio (se casó en Toulouse en 1972) fue todo para él, en casa y fuera de casa, desde su viudez en 1998 sólo vivió para su memoria y salvaguardar su rica herencia cultural. Doce años parecen mucho, pero ha sido el tiempo justo, teniendo en cuenta su progresivo deterioro físico y la soledad más absoluta en que quiso vivir últimamente, para dejar asegurada dicha herencia y disponerla al servicio de los investigadores y del hispanismo filosófico en general. Una parte de ella ha sido confiada a la Universidad de Salamanca, que ha iniciado ya los pasos para facilitar la consulta en red del riquísimo epistolario, previamente catalogado y descrito.

Benemérita, pues, del hispanismo filosófico, descanse en paz quien, habiendo sido de formación alemana, cuyo idioma hablaba y escribía correctamente, captada un día por el amor maduro de Alain Guy, llegó a enamorarse también del campo de trabajo que cultivaba su marido, y así como se entregó a él sin descanso, en oficios y papeles múltiples, también trabajó por la filosofía hispánica hasta los últimos días de su vida[5].

Femmes-philosophes en Espagne et en Amérique Latine. Paris: CNRS, 1989, p. 87-104. He aquí otros trabajos: "Le rationalisme humaniste de Carlos París", *Philosophie,* Université de Toulouse, 14/7 (1978) 23-32.- "Logique et modernité selon Piquer", *Philosophie,* Université de Toulouse, 15/8 (1978) 73-88.

[4] Girau i Reverter, J., "Joaquim Xirau, pensador d'inspiració cristiana", *Revista Catalana de Teología,* XIV, 1989, pp. 553.

[5] Agradezco a Mme Danielle Gomila, de Toulouse, la ayuda prestada para confeccionar esta nota.

Vidriera Art Decó instalada en el vestíbulo principal de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (1933). Destruida durante la guerra, es una alegoría de las Humanidades. Ha sido recreada con motivo del 75 aniversario de la Facultad por el vitralista segoviano Carlos Muños de Pablos.

LISTADO DE RESEÑAS

Aclaración: en la página 198 del número 12 (2007), dentro de la reseña del libro de José Luis Villacañas Berlanga, *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*, se afirma que Villacañas no menciona *Artículos filosóficos y políticos* de José del Perojo (1875-1908), libro editado por la Universidad Autónoma de Madrid en 2003. Tal afirmación es incorrecta. Villacañas menciona este libro en la página 63 y en otros lugares del "Estudio preliminar" de su antología[1]

Aguirre, Arturo y Santasilia Stefano (comps.), *Pensar el mundo*. **Por Marta Nogueroles Jové (p. 231).**

Andrés, Marisol; Mora García, José Luis (eds.), *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón – Pablo de Andrés Cobos.* **Por José Luis Abellán (p. 231).**

Andrés Ortega, Augusto, *Escritos teológicos y filosóficos.* **Por Antonio Heredia Soriano (p. 233).**

Antón Pacheco, José Antonio, *El Ser y los símbolos.* **Por María Rodríguez García (p. 237).**

Aranzueque, Gabriel (coord.), *Ontología de la distancia. Filosofías de la comunicación en la era telemática*. **Por David Sánchez Usanos (p. 239).**

Archer, William, *Vida, proceso y muerte de Francisco Ferrer Guardia*. **Por María I. Elizalde Frez (p. 243).**

Ballester Rodríguez, Mateo, *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665). Discursos, símbolos y mitos*. **Por Roberto Dalla Mora (p. 245).**

Beltrán, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. **Por Delia María Manzanero Fernández (p. 247).**

Blasco Gil, Yolanda; Mancebo, María Fernanda, *Oposiciones y concursos a cátedra de historia en la universidad de Franco (1939-1950*). **Por Armando Parrón Romero (p. 249).**

Cabañas Bravo, Miguel; Fernández Martínez, Dolores; De Haro García, Noemí; Murga Castro, Idoia (coords.), *Analogías en el arte, la literatura y el pensamiento del exilio español de 1939*. **Por Paula Barreiro López (p. 253).**

Campomar, Marta, Ortega y Gasset en *La curva histórica de la Institución Cultural Española.* **Por José Lasaga (p. 254).**

Cano Andaluz, Aurora; Suárez Cortina, Manuel; Trejo Estrada, Evelia (eds.), *Cultura liberal, México y España 1860-1930*. **Por Rebeca Saavedra Arias (p. 257).**

Cañete Quesada, Carmen, *El exilio español ante los programas de identidad cultural en el Caribe insular (1934-1956)*. **Por José Luis Mora (p. 259).**

De Sousa Santos, Boaventura, *Para descolonizar Occidente*. **Por Juan Francisco Martínez Peria (p. 260).**

Delgado de la Rosa, Juan Antonio, *Libertad de Conciencia y Derechos Humanos. Vida y Pensamiento de José Mª Díez-Alegría.* **Por Luis Pacheco (p. 262).**

Esposito, Roberto, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. **Por Gonzalo Velasco Arias (p. 264).**

Ferrari Nieto, Enrique, *Diccionario del pensamiento estético de Ortega*

[1] Pedro Ribas envía a la Dirección de la Revista este texto con el ruego de su publicación.

y Gasset. **Por Jean-Claude Lévêque (p. 265).**

Galante, Mirian, *El temor a las multitudes. La formación del pensamiento conservador en México*. **Por Mónica Quijada (p. 267).**

Galván, Valentín, *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*. **Por Diego Garrocho (p. 269).**

García Cárcel, Ricardo; Serrano Martín, Eliseo (eds.), *Exilio, memoria personal y memoria histórica. El hispanismo francés de raíz española en el siglo XX*. **Por Ricardo Tejada (p. 271).**

García Gibert, Javier, *La humanitas hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro*. **Por Marta Gutiérrez Sotomayor (p. 274).**

García Gómez, Jorge, *Caminos de reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid.* **Por José Lasaga (p. 277).**

García Jurado, Francisco; González Delgado, Ramiro; González González, Marta (eds.), *La historia de la literatura grecolatina durante la Edad de Plata de la cultura española (1868-1936)*. **Por Luis Miguel Pino Campos (p. 280).**

González, Ángel Luis (ed.), *Diccionario de Filosofía*. **Por Antonio Heredia Soriano (p. 286).**

González Lopo, Domingo L.; **Hernández Borge, Julio, (Eds.),** *Exilios en la Europa mediterránea*. **Por Gonzalo Velasco Arias (p. 289).**

Górski, Eugeniusz (ed.), *Diálogo y Universalismo. Metafilosofía como sabiduría de ciencia, arte y vida. España, Polonia y Europa*. **Por Bárbara Kazimierczak (p. 291).**

Hernández Díaz, José María, *La educación en la obra de Nicomedes Martín Mateos*. **Por Roberto Albares (p. 292).**

Hernández Laille, Margarita, *Darwinismo y manuales escolares en España e Inglaterra en el siglo XIX (1870-1902)*. **Por Santiago Aragón Albillos (p. 294).**

Jaglowski, Mieczyslaw, *María Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia* [María Zambrano: anamnesis y filosofía de la salvación poética]. **Por Jaunsz Wojcieszak (p. 298).**

Larraz, Fernando, *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*. **Por José Luis Mora (p. 300).**

Lizcano, Manuel, *Tiempo del sobrehombre.* **Por Juana Sánchez-Gey Venegas (p. 302).**

Lizcano Pellón, Manuel, *Antología del Pensamiento Político, Social y Ecónomico Español sobre América Latina*. **Por Juana Sánchez-Gey Venegas (p. 304).**

López Arnal, Salvador, *La destrucción de una esperanza. Manuel Sacristán y la primavera de Praga: lecciones de una derrota*. **Por María Francisca Fernández Cáceres (p. 306).**

Mandado Gutiérrez, Ramón Emilio (coord.), *"Historia de las ideas estéticas en España". Estudios.* **Por Cristina Paccerini (p. 310).**

Maqueira, Virginia (coord.), *Memoria de un sueño compartido. La Universidad de Verano en Santander en su 75 aniversario.* **Por Cristina Paccerini (p. 314).**

Marías, Julián, *Notas de un viaje a Oriente*. **Por Roberto Dalla Mora (p. 317).**

Martínez Alfaro, Encarnación, *Un laboratorio pedagógico de la Junta de Ampliación de Estudios. Por Alfredo Santos Menéndez* **(p. 319).**

Martínez Cristerna, Gerardo; Quesada Martín, Julio (comps.), *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional.* **Por Axel Pérez (p. 321).**

Martínez Hernández, José, *La experiencia trágica de la muerte*. **Por Elena Trapanese (p. 322).**

Mignolo, Walter, *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. **Por Juan Francisco Martínez Peria (p. 324).**

Millán Padilla, Ascensión, *Intuición y trascendencia en la razón poética*. **Por Elena Trapanese (p. 326).**

Mora García, José Luis; Mandado Gutiérrez, Ramón Emilio; Gordo Piñar, Gemma; Nogueroles Jové, Marta & Fundación Ignacio Larramendi (Eds.), *La filosofía y las lenguas de la península ibérica. Actas de las VIII y IX Jornadas de Hispanismo Filosófico, Barcelona 2007, Santander 2009*. **Por Miguel Ángel López Muñoz (p. 328).**

Mora García, José Luis; Moreno Yuste, Juan Manuel (Coords.): *Educación y cultura en Segovia, 1910-1931. En el centenario de la llegada de la familia Zambrano.* **Por Juan Luis García-Hourcade (p. 330).**

Olmos Gómez, Paula, *Los negocios y las ciencias. Lógica, Argumentación y Metodología en la obra filosófica de Pedro Simón Abril (ca. 1540-1595).* **Por Gerardo Bolado (p. 332).**

Peñalver, P.; Villacañas, J. L., (Eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al Profesor Pedro Cerezo Galán*. **Por Valerio Rocco Lozano (p. 335).**

Pérez-Borbujo, Fernando, *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano*. **Por Gemma Gordo (p. 339).**

Piquer Sanclemente, Ruth, *Clasicismo moderno, neoclasicismo y retornos en el pensamiento musical español (1915-1939)*. **Por Susan Campos Fonseca (p. 340).**

Quiroz Ávila, Rubén, *La razón racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX.* **Por Fermín del Pino (p. 341).**

Rabaté, Collete y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*. **Por Juan Carlos Moreno Romo (p. 344).**

Rodríguez Oliva, Florentino, *Agustín Mateos Muñoz. Una peripecia editorial del exilio republicano en México*. **Por Gemma Gordo (p. 347).**

Sánchez Cuervo, Antolín; Hermida De Blas, Fernando (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. **Por Pedro Ribas (p. 349).**

Santasilia, Stefano, *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*. **Por Arturo Aguirre Moreno (p. 353).**

Savignano, Armando, *Ocho miradas al pensamiento español del siglo xx.* **Por Rafael García Alonso (p. 353).**

Sucasas, Alberto; Zamora, José A. (Eds.), *Memoria - política - justicia.* En diálogo con Reyes Mate. **Por Carlos Agüero Iglesia (p. 356).**

Torregroza, Enver Joel y Ochoa, Pauline (Eds.), *Formas de Hispanidad.* **Por José Luis Mora (p. 358).**

Trapanese, Elena, *Memoria e entrañamiento. La parola in María Zambrano*. **Por Roberto Dalla Mora (p. 360).**

Vega Reñón, Luis; Olmos Gómez, Paula (eds.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica.* **Por Gerardo Bolado (p. 362).**

Vélez Rodríguez, Ricardo, *Da Guerra à pacificação: a escolha colombiana.*

Por Filipa María Valido-Viegas de Paula-Soares (p. 364).

Vernet, Joan; Parés, Ramón, *La Ciència en la Història del Països Catalans*. **Por Pedro Ribas (p. 368).**

Vilajosana Rubio, J. M., *Vida i pensament de Ramon Martí d'Eixalà*. **Por Rafael Ramis Barceló (p. 370).**

Vosters, Simon A., *Antonio de Guevara y Europa*. **Por María Martín Gómez (p. 373).**

VV.AA., *Mujeres con voz. Voces desde el silencio. Una historia necesaria de la UIMP*. **Por Ángel Martínez de Lara (p. 375).**

Welch, John (ed.), *Other Voices: Readings in Spanish Philosophy*. **Por Amilia Sofía Alba (p. 377).**

Zambrano, Marìa, *Esencia y hermosura. Antología*. **Por Juana Sánchez-Gey Venegas (p. 379).**

Aguirre, Arturo; Santasilia, Stefano (comps.), *Pensar el mundo,* México, Editorial Afínita, 2010, 174 pp.

En un mundo tan convulso como el nuestro la educación se nos presenta como la única vía posible para la regeneración de la comunidad humana, de ahí el gran acierto de los coordinadores de este libro quienes a través de sus 174 páginas nos ofrecen una serie de reflexiones muy valiosas que tienen como eje común la preocupación actual por la cuestión educativa.

El libro se divide en tres partes. La primera, titulada *Arraigos de juventud,* incluye dos trabajos, uno de Stefano Santasilia titulado *El porvenir de la juventud. Reflexiones desde José Gaos y Eduardo Nicol* que versa sobre las reflexiones que ambos autores hicieron en torno a la juventud; y otro de Arturo Aguirre en el que partiendo del pensamiento socrático-platónico y enlazándolo con el de Eduardo Nicol, el autor hace hincapié en la profunda cercanía entre filosofía y juventud.

La segunda parte se titula *Exilio y cultura* y se compone de dos trabajos. El primero, de Antolín Sánchez Cuervo, es un estudio muy detallado sobre la crítica al fascismo en dos pensadores del exilio del 39, María Zambrano y Eugenio Ímaz. En el segundo, *Educación y redes. Conformación y alteración humanas*, Verónica Néquiz Pérez se plantea una serie de interrogantes sobre el papel que juega la educación en el comportamiento actual del sujeto.

La última parte del libro, titulada *Educación y creación,* recoge tres artículos. En el primero, *El caleidoscopio de la cultura y la trama de la educación*, María del Carmen Peralta Hernández se refiere al fenómeno educativo a partir de tres de sus aspectos más significativos: los sujetos de la educación, los fines de la educación y la necesidad de educación. En el segundo, titulado *El arte de crearse. Ideas nietzscheanas en torno a la educación,* Ana María Valle Vázquez rescata el pensamiento educativo del filósofo de Sils-Maria como guía para una etapa crítica y de transformación como la nuestra. Por último, Leticia Valencia, en *Actualidad educativa en la formación de la identidad femenina*, centra su atención en la relación entre educación y conformación de la identidad femenina contemporánea, abordando el tema con un enfoque interdisciplinario entre pedagogía, sociología y filosofía.

En definitiva, un libro muy oportuno que nos brinda un panorama del conocimiento sobre nuestro mundo centrado en la juventud, la comunidad, la cultura y la educación.

Marta Nogueroles Jové

Andrés, Marisol; Mora García, José Luis (eds.), *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón - Pablo de Andrés Cobos,* Madrid, Universidad Autónoma de Madrid-Caja Segovia, 2011, 354 pp.

La historia del pensamiento y de la filosofía ha tenido que transcurrir a veces en España por cauces ocultos y subterráneos. Y así ocurre con este epistolario que aquí se presenta: dos pensadores perseguidos por la dictadura, pero que no por eso dejaron de realizar su obra. Hacer aflorar a la superficie este tramo del pensamiento español es el mérito de los autores que han realizado este libro: Soledad de Andrés Castellanos y José Luis Mora García.

Personalmente, conocí a Pablo de Andrés Cobos en la tertulia de Ínsula, un lugar semiclandestino durante muchos años, donde yo oí por primera vez los nombres de María Zambrano y de su padre Blas Zambrano. Ahora todos ellos protagonistas de este libro que a mi me hace revivir tantas cosas.

El reencuentro de María Zambrano con el viejo amigo de su padre, Pablo de Andrés, protagoniza este importante libro, dejándonos un testimonio vivo de cómo las relaciones humanas constituyen parte fundamental en toda obra de creación. En el epistolario aquí reproducido se palpa la influencia mutua entre ambos personajes. El agradecimiento de María hacia el viejo amigo de su padre le hace reflexionar sobre la dura experiencia del exilio, y así le dice: "Los españoles no suelen ser generosos para con los próximos. Más cerca se está, menos surge la generosidad elemental. ¡Así nos va! No puede Ud imaginarse cómo se siente andando por el Mundo esta ausencia -y menos mal si solo es ausencia- de apoyo, estímulo, solidaridad. Es uno de los elementos y no el menos importante, del desconocimiento en que se tiene todo lo español. Nadie puede imaginar lo que supone y lo que cuesta romper la barrera, aunque sea en un punto; hacer que se abra no una puerta, sino una rendija. ¡Bien que lo sé! Porque nos falta por completo la "plataforma nacional", el estar sostenidos por un País, por una conciencia nacional que valora o más modestamente, por un grupo o por alguna persona de los nuestros…antes al contrario. Y hay que dar las gracias a Dios cuando no sale alguien al paso para cortar el camino o para embrollarlo cuanto puede. En tántos [sic] años de trabajar lejos y sola, qué poquitas palabras de aliento he recibido de los hermanos españoles. Y cuántas veces me ha venido a la mente la terrible sentencia de Unamuno: "La envidia es la primera forma de parentesco". **[**Añadido a mano, tinta azul, entre líneas y entre paréntesis, el resto del párrafo**]**: Guarde todo esto para sí o si se refiere a ello, no diga quién."

En estas 74 cartas —41 de Zambrano y 33 de Cobos— se produce un apasionante diálogo entre dos vencidos en la guerra: el que se marcha y el que se queda. El exiliado propiamente dicho y ese otro exiliado tan desatendido, que hemos llamado el "exiliado interior", con nombre sin duda poco apropiado, pero al que Cobos se refiere con nombre explícito y bien aplicado: el "expelido", es decir, el marginado y proscrito a la vez. Una palabra muy lograda, que quizá convenga restaurar.

El interés de este libro es múltiple, y en la breve reseña que ahora me corresponde, no puedo dejar de hacer constancia de ello. Aparte del aspecto filosófico e intelectual, hay que añadir el aporte humano de los personajes, desvelando algunas anécdotas de las relaciones de María con Ortega y Gasset e incluso con su propio padre. Desde este punto de vista, hay que resaltar lo que el libro representa para el conocimiento del propio Pablo de Andrés Cobos, pues el muy completo estudio de Fernando Hermida de Blas, que se añade a la edición, es una buena vía abierta para dar a conocer a un distinguido pensador, tan injustamente olvidado en su propio país.

Hay que señalar también de este bello libro la cuidada edición. Una hermosa y atractiva portada no es sino el anzuelo para otros aspectos más sustanciosos: tabla de correspondencias, índices onomásticos y de publicaciones, fotografías espléndidas, reproducciones facsímiles de cartas de ambos autores… No cabe

duda que, con independencia del saber técnico y del buen hacer de ambos autores, el amor ha entrado a formar parte de esta admirable aportación: el de una hija por su padre y el de un segoviano de pro por sus queridos y admirados paisanos. A ambos mi enhorabuena, y a los posibles lectores del libro también, porque este es un auténtico regalo.

José Luis Abellán

Andrés Ortega, Augusto, *Escritos teológicos y filosóficos,* Ed. de Ildefonso Murillo, José Luis Caballero y Manuel Carrasco, 3 vols., I. *Razón teológica y experiencia mística. Dios al encuentro del hombre.* II. *La vida en Cristo. Vida cristiana como divinización del hombre.* III. *La perspectiva filosófica. Hombre, mundo, Dios,* Madrid, BAC, 2004-2006-2010.

La dispersión de los escritos de un autor dificulta la tarea de comprenderlo, de calibrar la importancia y significado de su obra y pensamiento. Ciertamente, a veces, o muchas veces si se quiere, una sola expresión o muestra, magnífica, basta para situar a un escritor en la cima de nuestras particulares celebridades. Sentimos que la lectura de una obra singular, honda y maestra, nos enriquece de tal modo que el deseo de saber no sólo queda satisfecho, sino que vemos brotar en nosotros nuevas ideas y sugerencias, empujándonos hacia cotas de reflexión o de contemplación antes no alcanzadas. Es lo que suele ocurrir al contacto con obras de calidad suma, que tienen la virtud de introducirnos en un continente mental o espiritual, de experiencia y conocimiento, antes desconocido o apenas barruntado. Tal impacto ha tenido esa obra y su lectura en nuestra geografía interior que nos ha situado de golpe en el centro de un tema, problema o cuestión, sin más apetencia que seguir rumiando a solas el hecho estético, filosófico, religioso, literario, etc., que se nos ha dado. ¿No necesitamos más?

Pensemos por un momento que únicamente conociéramos una sola obra del autor que tan profundamente nos ha removido: esa obra que hemos leído y que suponemos, por la honda impresión que nos ha dejado, de la mayor altura filosófica, religiosa o literaria. Qué duda cabe que ese autor (llámese Platón o Aristóteles, Séneca o Prudencio, Agustín o Tomás, Báñez o Suárez, Kant o Hegel, Husserl o Heidegger, Unamuno u Ortega, Trías o Savater…) formaría parte sin duda de una biblioteca selecta personal. Pero si sólo contáramos de ellos con una muestra, se nos escaparía el proceso vital y mental que ha llevado al autor a producir esa joya; o lo que es lo mismo, por muy valorada que sea la obra en sí misma, nos quedaríamos en ayunas del esfuerzo desplegado por quien la hizo posible. El desconocimiento de las aproximaciones intentadas, de la constancia proseguida por tan reconocido autor hasta lograr ese singular producto…; o lo que es de mayor consecuencia, la ignorancia del camino recorrido nos dejaría seguramente sin ciertas claves de comprensión, necesarias para llegar al fondo, no sólo de la humana textura del autor, sino del texto magistral que tenemos delante. Sólo, pues, unas obras completas o, en su falta, una suficiente colección de ellas, puede ofrecer materia para conocer mejor un pensamiento particular y su entorno.

Por entrar en el ámbito propio de nuestra revista, la consideración anterior nos hace ver la necesidad que tiene la historia filosófica iberoamericana, y el hispanis-

mo filosófico en particular, de hacer lo posible en todos los sentidos por ir dando a luz en buenas ediciones, previo un plan consistente y sólidamente estructurado, los escritos *reunidos* de filósofos españoles, portugueses e iberoamericanos. Mucho se ha hecho en este sentido acá y allá del Océano, sobre todo (por poner un solo ejemplo, antiguo e ilustre, de acción editorial) desde que a mediados del siglo XIX Manuel Rivadeneyra creara la Biblioteca de Autores Españoles, pero es mucho aún lo que queda por hacer, sobre todo en esa compacta bolsa de "figuras de media fama" que, no obstante su opaco brillo mediático, contiene mucha riqueza encerrada para el pensamiento y la vida, no sólo en sentido personal sino social e histórico.

Un rescate puntual en esa línea, naturalmente al margen de un hipotético plan general de actuación, es lo que aquí se nos da de un autor español, el religioso claretiano P. Augusto Andrés-Ortega (1904-1983), desconocido por lo común de las jóvenes y medianas generaciones, incluso cultas y filosóficamente formadas, y sin embargo uno de los exploradores más lúcidos con que ha contado la historia de la filosofía y teología españolas del siglo pasado. Su producción bibliográfica, aunque fue más extensa en teología que en filosofía, esas dos cimas de la cultura, no creyó posible construir nada sólido en la primera sin una buena base filosófica. De ahí la incursión en su terreno y la mirada atenta con que observó y asimiló las corrientes europeas y españolas que mejor podían sostener el edificio teológico que buscaba construir. De la estirpe de otros pensadores y religiosos hispanos contemporáneos (Amor Rubial, Zaragüeta, Zubiri…), criado a los pechos de la tradición neoescolástica y tomista, subrayando él la vena neoplatónica del Aquinate tanto como la aristotélica, y abierto a las corrientes que desde finales del XIX habían levantado su voz contra un tipo de razón devenida despótica y unilateral, que desde sus orígenes cartesianos había hecho violencia a la realidad y al hombre, reduciéndolos a número y medida, rigiéndolo todo por la exclusiva razón físico-matemática…; por caminos aparentemente tan distintos de los de Husserl, Bergson o Heidegger, u Ortega, D'Ors, Xirau o María Zambrano entre nosotros, el P. Andrés-Ortega, de honda y decidida vocación intelectual, acompañó a estos filósofos en develar el gran fiasco de la modernidad: el racionalismo puro y duro. No es este el menor de los servicios que prestó a su tiempo y que aún puede prestar hoy en día a la filosofía el pensador claretiano. Léase, si no, a modo de ejemplo, entre los muchos que contienen estos volúmenes, su breve trabajo de 1941, *Retorno a lo místico* (I, 5-17).

Pero ¡atención! Su diatriba antirracionalista no sólo no lo encajó en el irracionalismo o en el subjetivismo, sino que, como ocurrió con los filósofos españoles citados —cada uno a su modo—, reconoció la deuda que nuestro tiempo había contraído con el racionalismo moderno, de raíz precisamente cartesiana y espiritualista. Son muy expresivas las palabras del P. Augusto a este respecto: "El racionalismo, con su clara actitud subjetivista, nos ha llamado a interior recolección, nos ha cogido por la cabeza, como a muchachos distraídos, y nos ha metido dentro de nosotros, dotándonos de intimidad. Nos ha enseñado que, para mirar al mundo y andar nuestro sendero, debíamos tomar el único punto de partida, que éramos nosotros, y proveernos, como de viático muy principalmente, de una conciencia clara y luminosa de

nuestro yo; a no andar encandilados en las cosas de fuera, a cumplir de verdad el consejo ascético. […] Sin el racionalismo, es bien difícil que pudiéramos ahora gozar de este sentido vital de plenitud, y que al mismo tiempo que nuestra vida es llena —por poseerla de verdad con esta reflexión sobre nosotros que el racionalismo nos ha legado— nos sea ágil. Sólo ahora que llevamos a cuesta nuestras vidas, sin dejarnos llevar por ellas, podemos cumplir el consejo que nos da, en su *Ética,* Aristóteles: hacer con nuestras vidas como los arqueros que tienen un blanco. Sólo ahora podemos disparar nuestras vidas, como arcos tensos, hacia nuestro propio destino" (I, 8-9).

Ya se ve, pues, en este solo aspecto de su pensamiento, entre otros que pudieran citarse, que nuestro filósofo, siendo tomista en el espíritu de un sistema que confluye y se concentra según él en el *concepto de ser participado*, de clara raíz neoplatónica, no reniega sino que asume arriesgadamente para la época eclesial que le tocó vivir (posición ante el modernismo. Véase vol. I, 80), una parte al menos de la mejor herencia del tiempo moderno, obviando lo que en éste había de violencia a la realidad y al propio ser del hombre, como consecuencia de la caída en un subjetivismo irredento de soledad, presente ya en la misma formulación cartesiana. Y es esa conjunción de lo antiguo y lo nuevo, de mutua fecundación, de renovación en la tradición, lo que se nos ofrece en estos tres volúmenes de sus obras incompletas. Aquí han sido recogidos con metodología más temática y sistemática que cronológica, trabajos suyos teológicos y filosóficos que van de 1935 a 1983. Y es significativo que el más antiguo de los publicados (*Silueta filosófica*) y el último que dejó incompleto por sobrevenirle la muerte (*Filosofía y teología*), traten de relacionar esas dos vertientes del más elevado caballete del humano saber, como dos ramas que se reclaman para dar lo mejor de sí. Quiere ello decir que en la producción literaria del P. Augusto Andrés, incluso en las de más cumplida factura teológica (véase a este respecto la introducción a su libro *Cuerpo místico y vida religiosa*, inserto en vol. I, p. 6) siempre se halla presente la filosofía. Se recogen también en estas páginas muchos inéditos que, unidos a los publicados, permiten seguir el itinerario intelectual de su autor, en quien se aprecia un progresivo acercamiento a los postulados de Zubiri, su filósofo interlocutor español por antonomasia. Pero no sólo, pues también expone, discute o dialoga con otros autores hispanos como Séneca, Báñez, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz entre los clásicos, y Ortega, D'Ors y Zubiri entre los contemporáneos.

Cada uno de los volúmenes viene precedido y/o seguido de estudios sobre la vida, obra y pensamiento del autor claretiano. Son siete piezas, la mayor parte elaboradas por personas que lo conocieron y lo trataron; piezas que ofrecen claves objetivas y testimonios personales que ayudan a comprender al hombre que hay detrás de los escritos y a la época en que estos vieron la luz. Se trata, pues, de una edición muy completa y bien cuidada, en la que, aparte la calidad material a que nos tiene acostumbrados la Biblioteca de Autores Cristianos (la BAC), no sólo se nos da una obra inscrita en la actualidad filosófica y teológica de su tiempo, que son todavía en buena parte los nuestros, sino generosos recursos para comprenderla y valorarla. La edición se cierra con unos índices de nombres y de materias que tanto ayudan al manejo de los volúmenes. Lástima que el primero no sea más completo y el segundo no

haya sido más analítico, pues ello hubiera facilitado aún más el uso de tan rico contenido. No se comprende, por ejemplo, cómo no se ha recogido en el índice de materias el término "modernismo", siendo así que se trata de una categoría histórica y conceptual de tanta resonancia en la época y aun en la obra del autor. El fallo, como se ve, es fácilmente corregible en una segunda edición. Sería también muy conveniente contar con una lista completa de los escritos del autor ordenados cronológicamente en un cuadro, cuya utilidad consistiría en ser guía para rastrear su pensamiento en marcha. Claro que si a todo esto se añadiera un volumen con el epistolario lo más completo posible, poco quedaría que desear para quien quisiera entrar a fondo en una vida y pensamiento tan intensamente arraigada en esos dos altos pivotes sobre que gira la cultura humana esencial: la teología y la filosofía.

Precisamente, entreverando ambas líneas y haciendo ver la necesidad de su renovación, escribía con clara y clarificadora palabra el P. Augusto en 1953: "Acaso lo más urgente para la teología sea hoy su reelaboración racional. La cual viene postulada desde diversos ámbitos. En primer lugar, desde las más apremiantes exigencias de la razón misma. Pensemos, por lo pronto, que sin una filosofía bien actualizada es de todo punto imposible dar expresión humana satisfactoria a la revelación. No es, sin embargo, esta tarea sencilla. La filosofía misma se halla en un trance de penoso alumbramiento, de perplejidad dolorosa. […] El filósofo se halla hoy enfrentado: *a)* de una parte —si se trata de un filósofo moderno—, con la necesidad de entroncar su postura filosófica con toda la tradición, y si se trata de un filósofo tradicional, con la necesidad de incorporar a su filosofía —tal vez segura en las sustantivas posiciones— la actitud de la filosofía moderna. La tarea no es fácil, porque no se trata de repetir lo pasado, ni siquiera lo moderno, ni de ensamblar, sin más, lo uno y lo otro, sino de hacer una síntesis en la actitud espiritual del hombre mismo, de crear en él un *novas habitus*. Y *b)* de otra parte, se halla también enfrentado con la ineludible urgencia de recoger, dentro de la filosofía, todas las instancias de las ciencias actuales, tan enormemente desarrolladas, tarea todavía casi sin empezar… Todo lo cual aportaría un enriquecimiento insospechado de las antiguas categorías filosóficas con el seguro aparecimiento de otras nuevas que darían al teólogo nuevos instrumentos de interpretación" (III, 145-146).

"¿Avanzado? ¿Conservador?", se pregunta M. Díez Presa en la semblanza intelectual que hizo del autor en la introducción general a la edición. Y se contesta él mismo diciendo que nunca admitió Andrés Ortega tal disyuntiva. Fue tan tradicional como creativo, es decir, un integrador de lo válido tradicional y de lo nuevo que lo interpelaba. Con lo que se distanciaba, así, de quienes, exclusivamente polarizados hacia el pensamiento tradicional, no veían en el pensamiento moderno más que una pesadilla que había que pasar… Trató —y con acierto— de conciliar la razón y la fe. Reconoce, sí, los límites de la razón humana, con sus posibles crisis, a las que sabe muy bien hacer frente. Como sabe hacerlo a un *pensamiento débil* siempre abocado a la relativización de lo absoluto. Hay *razones* para *creer*. ¿Por qué, pues, no explotarlas?, se preguntaba Andrés Ortega. Los contenidos de la fe no solamente resisten un serio análisis crítico o racional, sino que están incluso necesitándolo y hasta reclamándolo. Y aquí es

donde —haciendo suyo el sentir de Horkheimer de que la filosofía se ocupa de que *no nos timen*— Andrés Ortega, consciente de que las convicciones religiosas, desvinculadas de todo compromiso con la racionalidad, pueden *timar,* busca y propicia, como filósofo, una fe crítica" (I, XLIV).

El pensador claretiano, que tocó en sus escritos temas de hermenéutica, existencialismo, filosofía de la naturaleza, del lenguaje, de la ciencia y de la técnica…, expuso principalmente su filosofía en el campo de la antropología filosófica, destacando el papel central de la persona humana. En resumen, se trata de un conjunto de excelente factura material y científica, en que se nos da la vida, obra y pensamiento de un autor español que tomó nota de la filosofía y teología de su tiempo, sin descoyuntarlas, aspirando a la unidad, siguiendo muy cercanamente el rastro sobre todo de Zubiri. Más que escolástico, Augusto Andrés Ortega fue un filósofo cristiano español que, sintetizando tradición y modernidad (que no costumbres o modas), proyectó hacia delante, con seriedad y rigor, el pensamiento, tan necesitado entonces como hoy, en tiempos de crisis, de orientación.

Antonio Heredia Soriano

Antón Pacheco, José Antonio, *El Ser y los símbolos.* Madrid, Colección Alquitara, Mandala Ediciones, 2010, 448 pp.

Las diversas posibilidades de manifestación simbólica del Ser en el pensamiento tradicional conforman el nexo de unión de los textos que el profesor José Antonio Antón Pacheco nos muestra en *El Ser y los símbolos.* El libro en cuestión, se encuentra dividido en cuatro partes en las cuales se lleva a cabo un análisis pormenorizado de las relaciones entre el Ser y su simbología así como las interpretaciones que de ello se derivan.

En la primera parte, *Elementos de metafísica tradicional*, el profesor Antón Pacheco analiza las categorías básicas de conformación de la metafísica tradicional o, lo que es lo mismo, cuáles son las pautas constitutivas de la realidad. En este sentido, analiza las distintas categorías que a lo largo de la historia han servido para su interpretación: ser - no-ser, unidad - multiplicidad, condicionado - incondicionado, existencia - esencia, presencia - lo presente, sustancia - accidente, complicación - explicación y ocultamiento - manifestación. Todas ellas son consideradas como hipóstasis ontológicas que sirven de puente o mediación para comprender el despliegue de lo real, las relaciones entre aquello que se oculta y su manifestación, distinguiendo y comprendiendo, a la vez, las distintas facetas de la realidad: la exotérica (correspondiente a lo manifestado) y la esotérica (referida a la ocultación). Partiendo de este análisis, el autor se adentra en los aspectos esenciales de la metafísica hindú, máximo exponente del pensamiento oriental que también se encarga de la comprensión del Ser y su manifestación, si bien no al modo de la metafísica occidental. De este modo, analiza los distintos conceptos metafísicos que tratan de explicar el despliegue de lo real. Asimismo, también se detiene en otras formas tradicionales de pensamiento oriental, tales como la Cábala judáica, o el taoísmo, desde cuyo conocimiento podemos acercarnos a la comprensión de las distintas conjunciones del ser y el no-ser en el pensamiento judaico y chino, respectivamente.

En este punto, se hace necesaria la pregunta acerca de la interpretación, es decir, cómo se puede llevar a cabo la explicación de todo un sistema de pensamiento que nos acerca a la compresión de la realidad: es la pregunta por la hermenéutica. Según el profesor Antón Pacheco, la metafísica tradicional se encuentra estrechamente relacionada con el libro revelado, es decir, con la Palabra Proferida que manifiesta la Palabra Inmanente. La hermenéutica se ocupa de la manifestación de lo oculto, de la interpretación y comprensión de esa Palabra Proferida que se nos presenta en la inteligibilidad del mundo y en la explicación de las categorías de la metafísica tradicional que afectan a todos los órdenes de la realidad.

La Palabra Proferida queda recogida en el libro, cuya revelación forma el paradigma de todo simbolismo que envuelve la hermenéutica de la Palabra. Esta cuestión está tratada en la segunda parte del libro, titulada *Symbolica Nomina: introducción a la hermenéutica espiritual del Libro.* Mediante los textos que aquí se recogen se pretende llevar a cabo el análisis del concepto y la idea de Libro revelado, así como de la hermenéutica que, a partir de ello, se genera. El Libro revelado tiene una fundamentación simbólica que pretende llevar a cabo una representación sensible de una realidad inteligible, llegando, de este modo, a comprender cómo la presencia de lo inteligible se hace presente en lo sensible y viceversa.

Según iremos viendo con autores como Walter Benjamín o Henry Corbin, el Libro será clave para comprender las manifestaciones de lo Absoluto así como su modo de ser accesible a los hombres, quienes se reconocen como tales en lo Absoluto, adquiriendo así su verdadera personalidad e identidad. Desde este punto de vista podemos comprender cómo la cuestión de la comprensión simbólica del Libro desde la hermenéutica espiritual es, a la vez, una comprensión de la realidad manifestada y de los hombres.

En este punto nos adentramos en la tercera parte de la colección de textos recopilados por Antón Pacheco: *La transitividad simbólica*. Teniendo en cuenta las ideas apuntadas anteriormente es hora de preguntarse qué es el mundo en relación a sus correspondencias simbólicas. Según podemos comprobar, se concibe como un juego especular en el que los símbolos se simbolizan simbólicamente, es decir, se produce la transitividad simbólica o, lo que es lo mismo, la inteligibilidad derivada del sistema simbólico mismo que nos permite acercarnos a una comprensión de la manifestación de lo real. Se produce, así, una suerte de solidaridad de sentido entre todos los estadios de la realidad. En este apartado también se lleva a cabo un análisis de las instancias de la realidad cuya manifestación simbólica en el Libro es la expresión material de la palabra divina, palabra que puede ser revelada tanto en textos propiamente sagrados como en la literatura o el arte, ámbitos en los que la pura abstracción pone de manifiesto una realidad espiritual superior que no necesariamente tiene que ser religiosa.

La Palabra Revelada a la que nos hemos venido refiriendo puede ser comprendida como la concreción del Absoluto y ello supone, a su vez, el origen de un pensamiento que se ocupa de lo universal, de la unidad. A lo largo de la historia, esa Palabra Revelada ha sido objeto de estudios, uno de ellos corre a cargo de Karl Jaspers, quien en su libro *Origen y meta de la historia* nos acerca a la noción de "tiempo axial", que es reco-

gida por el profesor Antón Pacheco en la cuarta parte del libro que nos ocupa. En el *Ensayo sobre el tiempo axial* nos invita a comprender la teoría de Jaspers en torno a la emergencia de un pensamiento que reflexiona sobre sí mismo o "tiempo axial", un pensamiento especulativo que surge en diferentes zonas de la Humanidad entre los siglos VIII y V a.C. Si bien puede llegar a cuestionarse esta noción en torno a la pregunta sobre si en siglos anteriores no se había producido ese pensar especulativo, en el "tiempo axial" se desarrolla un pensamiento que se manifiesta tanto en Occidente como en Oriente y que se ocupa de temas fundamentales, entre los que destaca la unidad: en el ámbito del ser, en lo plural, en la naturaleza así como en el hombre mismo y su ser interior. Esta noción de la unidad se convierte en el punto en común entre las distintas culturas, insertando en ella sus diferencias y afectando a todos los ámbitos de la realidad, destacando, en este proceso, el fundamental papel que juega en el hombre. El concepto de "unidad" es el hilo conductor entre las instancias supremas o el Absoluto y las concreciones sensibles de ello, siendo, además, el nexo entre una categoría metafísica suprema (*Logos, Tao…*) y el correlato de la misma en el hombre, llegando así a hablar de la unidad del género humano y de la posibilidad de una comunidad universal, lo cual supone, según el profesor Antón Pacheco, la traslación del concepto metafísico de unidad al ámbito social.

El Ser y los Símbolos, del profesor Antón Pacheco, nos invita a introducirnos en las cuestiones claves del pensamiento tradicional, analizando los elementos esenciales de la metafísica y las relaciones interpretativas en torno a la misma, destacando, en este sentido, el papel de la simbología tradicional y la emergencia del pensamiento especulativo que se piensa a sí mismo o "tiempo axial". Lejos de quedarse en meras abstracciones, la importancia de todo ello también radica en la aplicación que sobre la vida del hombre encontramos, así como las diferentes interpretaciones en torno a su existencia. Y es que, a pesar de la insignificancia que a veces se aduce en torno al hombre, lo cierto es que desde todo este sistema especulativo tradicional, escapa de la no permanencia y forma parte del Absoluto, siendo esencial en la conformación de la realidad, de aquello que es y que siempre ha intrigado y ocupado al hombre.

María Rodríguez García

Aranzueque, Gabriel (coord.), *Ontología de la distancia. Filosofías de la comunicación en la era telemática*, Abada editores, Madrid, 2010, 395 pp.

El libro que aquí nos ocupa tiene su origen en el Congreso Internacional «*Ontología de la distancia. Imagen y escritura en el mundo telemático*» dirigido por Félix Duque y Gabriel Aranzueque (editor ahora de esta publicación) en marzo de 2007 y organizado por la Universidad Autónoma de Madrid y la Fundación Telefónica. Allí, junto a destacadas figuras europeas (que también aparecen en esta obra, caso de Peter Sloterdijk, Bernard Stiegler o Maurizio Ferraris, entre otros), se dieron cita acreditados representantes del pensamiento en lengua española (Ángel Gabilondo, Enrique Lynch y Julián Jiménez Heffernan, además de los mencionados Félix Duque y Gabriel Aranzueque) que trataron de someter a concepto y reflexión el trepidante cam-

po de las llamadas «nuevas tecnologías de la información y de la comunicación». Estamos, por tanto, ante una aportación coral —es decir, varia en cuanto a estilo, método y profundidad de análisis— que se ocupa de un objeto/ámbito absolutamente contemporáneo. ¿Pueden el teléfono móvil o los últimos dispositivos informáticos constituir un objeto de reflexión filosófica?, ¿disponemos de categorías adecuadas para pensar el —acaso nuevo— mundo que dichas tecnologías están reconfigurando?, los avances tecnológicos y las prácticas que imponen/posibilitan, ¿suponen una continuidad o una ruptura respecto a lo ya conocido? Estas son algunas de las preguntas que parecen haber orientado la escritura de este volumen.

Ya en la introducción (subtitulada «Ontología y movilidad», pp. 7-19), Gabriel Aranzueque se encarga de disipar la sospecha que algún lector pudiera albergar, a saber, la de estar ante un ejercicio de pesimismo presidido por la nostalgia y el temor (o la condena) respecto a las nuevas tecnologías. Nada más lejos de la realidad, pues, por momentos, parece atribuirse a la tecnología de la comunicación móvil un potencial casi revolucionario: «Tan criticado como temido desde el principio, el actual trasiego telefónico, cuando no supone una dependencia o sencillamente una adicción más de nuestra ilógica de consumo, tiene la saludable virtud de cortocircuitar las pautas de interacción estatuidas, poniendo en evidencia la endeblez o inconsistencia de los códigos admitidos, por no hablar de las normas que prejuzgan de antemano el capital social» (p. 13). El texto de Aranzueque, que excede el carácter de mera introducción y posee una vocación ciertamente programática, nos lleva a preguntarnos por la posibilidad de una ontología verdaderamente móvil y subraya, a nuestro juicio muy acertadamente, la importancia de la «situación (comunicativa)» como noción crucial a partir de la cual elaborar una aproximación teórica a estas cuestiones. Observamos también cómo a propósito de las nuevas tecnologías afloran viejos problemas que han preocupado a la ontología casi desde su inicio (la díada identidad-diferencia quizá sea uno de los más evidentes).

Precisamente «Ontología negativa» es el título de la trabajada contribución de Félix Duque («Ontología negativa. Móviles sin sustancia, distancia sin sitios», pp. 23-54). En ella el autor reflexiona, con su particular estilo, sobre «el final de la filosofía» y el uso de «ontología» en el contexto/ámbito informático. En sus páginas aparece de nuevo la importancia de la «situación» ya que, al decir de Félix Duque, el teléfono y el ordenador han contribuido decisivamente en el plano filosófico «a la sustitución de la idea metafísica de sustancia por la meontológica de situación» (p. 35). Tras explotar las diferencias entre ambos dispositivos (teléfono móvil y ordenador), consideramos que da en el clavo cuando dice: «el móvil cumple una función preciosa: la de favorecer el *gossip*, el intercambio de chismes» (p. 44; algo que sustenta el éxito de plataformas como facebook), y también cuando propone el término «nódulos de intensidad» para hablar del tipo de relaciones que promueven las nuevas tecnologías (p. 53). En su ensayo se dan cita, en fin, desde autores de la Grecia clásica (Platón o Aristóteles) a gurús de la inteligencia artificial (Thomas Gruber) o los inevitables G. W. F. Hegel y, sobre todo, Martin Heidegger.

En el caso de Enrique Lynch la referencia filosófica inmediata a la que necesariamente hemos de acudir para pensar

lo telemático es Leibniz. A ello se nos invita desde el título mismo de su aportación, «*La felicidad de las mónadas*» (pp. 75-98), en la que con una accesible prosa nos habla de la particular liquidación de la distancia (espacial pero también temporal) que han llevado a cabo las tecnologías de la comunicación ya desde Graham Bell. Fruto de ello habitamos una especie de espacio-tiempo común, pero se trata de un terreno —la metáfora del «territorio» es usada profusamente por Lynch— «desmaterializado» (o sea, virtual), circunstancia intensificada por el carácter esencialmente móvil/portátil de los nuevos dispositivos. En opinión de Lynch, nuestra sociedad actual encontraría una de sus enunciaciones más afortunadas en la metafísica de la naturaleza propuesta por Leibniz en su Monadología: «Parecería que la sociedad contemporánea, tras recorrer una sinuosa vicisitud metafísica, hubiera venido a confirmar la fantasiosa y tan sugestiva hipótesis de Leibniz sobre la naturaleza» (p. 96), con la salvedad de que el lugar que Dios ocupaba en la obra del filósofo de Leipzig es ahora un espacio vacante en torno al cual flota la propia técnica (p. 97).

El lector familiarizado con el discurso filosófico de Ángel Gabilondo encontrará en «*El teléfono: oír, ver y comprender*» (pp. 253-272) una muestra ciertamente representativa de su pensamiento. En efecto, en dicho capítulo se abordan cuestiones como la importancia de la escucha, la amistad —en su sentido de philía— o la palabra. Se analiza —o mejor, se interpreta— no tanto la tecnología implicada, cuanto el hecho mismo de mantener una conversación telefónica (poniendo de manifiesto algunas de las paradojas que entraña; así, se nos invita a pensar si acaso una «conversación» a través del teléfono no enfatiza aquello que supuestamente pretende anular: la separación entre aquellos que toman parte en ella). Gabilondo nos sugiere un «pensamiento telefónico» que de algún modo incorpore la posibilidad del otro (y de lo otro) a través de la escucha y de un sutil tratamiento de la distancia: «De lograrse esto, desde mi punto de vista, incluso internet, tal como está constituida la red en este momento, sería un mero sucedáneo del pensamiento telefónico que aquí proponemos» (p. 259). El del profesor Gabilondo es un texto en el que se engarza la anécdota personal con el comentario y la cita de autores inequívocamente clásicos. La formación —y voluntad— hermenéutico-retórica del autor se deja sentir en la presencia en su propuesta de figuras como Gadamer, Cicerón o Plutarco que, como es natural, también tienen cosas que enseñarnos en relación con la comunicación y sus avatares tecnológicos.

Podríamos decir que Julián Jiménez Heffernan («*El cuerpo de la escritura. La novela como prótesis de identidad*», pp. 293-340), a su manera, también recurre a ciertos clásicos (citar a Borges y a Sloterdijk parece haberse instituido en gesto obligado). Y lo hace para pensar lo contemporáneo, tanto la narrativa (Don DeLillo, Hanif Kureishi y David Leavitt) como las nociones de subjetividad, memoria y corporalidad-materialidad (cuyo carácter problemático se ve ahondado por los nuevos dispositivos tecnológicos). Un cuestionamiento que, continuando por la senda que transita Heffernan, podríamos decir que la propia «forma novela» lleva a cabo desde su albor. Se trata de un sugerente ensayo cuyo tono, por momentos categórico, no elude la polémica: «Lo que entendemos por vida y por identidad en Occidente es esencialmente idéntico a la narración de la vida:

un curso verbal vertebrado en sintaxis temporal que exige, por ello, tiempo para poder ser codificado, enviado y decodificado» (p. 309). Es decir, que es el relato el que permite la existencia del tiempo humano. Más aún, el relato organizado de acuerdo con los parámetros novelescos: «Pero sabemos (desde Fausto) que el tiempo experimentado no es, ni mucho menos, tan reconfortante como el *temps retrouvé*. Y este último sólo lo facilita la novela. Ayer. Hoy. ¿Y mañana?» (p. 333). En su docta intervención Heffernan incide en el tratamiento fetichista que la escritura —el acto de escritura— recibe en la novela contemporánea, cabría preguntarse si las tesis que aquí expone con solvencia no son, a su vez, un ejercicio de «fetichización» de la novela como forma privilegiada de experiencia (mnemónica, identitaria, temporal).

El propio Gabriel Aranzueque comparece de nuevo para dar cierre a este libro con unas páginas dedicadas a lo que denomina «complejo de Prometeo» («*El complejo de Prometeo. Escritura, nootecnia y corporalidad*», pp. 373-393). Lo que allí nos ofrece es una relectura de parte del legado mítico-filosófico procedente de la Hélade que nos permita repensar tanto las relaciones que mantenemos con la naturaleza y lo natural —lo cual nos lleva, claro, a la pregunta por la técnica y lo tecnológico—, como con nuestros semejantes. Pero también nuestra psique —el tejido desiderativo que nos constituye— y nuestro propio cuerpo, tal vez no tan diferente de esos dispositivos telemáticos de los que aquí se ha venido hablando, resultan alcanzados por su propuesta: «Lejos de ser lo opuesto a la técnica que lo figura, su referencia necesaria, nuestro cuerpo, tanto por el hecho de ser ya siempre algo fenoménico, representado, como por hacer suyo el sentido de lo instrumental, se presenta como un verdadero artefacto. Es conocido de todos que su condición biomecánica así lo atestigua, pero no lo hace menos su función expresiva» (p. 385). Aranzueque expone sus tesis con un lenguaje cuidado y preciso, lo cual no obsta para que la suya sea una apuesta decididamente audaz.

Ontología de la distancia es, en fin, un libro no exento de interés cuyo título, por cierto, parece una impugnación directa de la «metafísica de la presencia» que tanto obsesionó a algunos. Un planteamiento cargado de tensión —¿puede haber una ontología de algo negativo (distancia, ausencia)?, ¿o estamos más bien ante un desafío/negación de la ontología?— en el que por momentos resuenan ecos que nos hacen pensar en los inmateriales, aquella exposición comisariada por Jean-François Lyotard a mediados de los ochenta (*Les Immatériaux*, Centro Pompidou, París, 1985). Una obra, en suma, en la que aparecen cuestiones que, si bien han preocupado a la filosofía desde antiguo, debido a los avances tecnológicos experimentados en las tres últimas décadas han terminado por descollar de manera formidable. Ontología de la distancia es un libro que, por decirlo con Ortega, quiere estar a la altura de los tiempos. Tanto que su objetivo —que también podría responder al lema de pensar la sociedad de la información— merecería tal vez un arraigo institucional más duradero que el congreso al que sirve de actas.

David Sánchez Usanos

Archer, William, *Vida, proceso y muerte de Francisco Ferrer Guardia,* Barcelona, Tusquets Editores, 2010, 336 pp.

En el marco de la colección Tiempo de memoria, Tusquets Editores publica por primera vez en castellano la investigación periodística que el liberal escocés William Archer recogiera en 1910 y publicara en 1911, tan sólo unos meses después del fusilamiento en el castillo de Montjuïc, Barcelona, del pedagogo y fundador de la Escuela Moderna Francesc Ferrer Guàrdia (1859-1909). Prologa el texto Juan Avilés Farré, iluminando aspectos hasta la fecha oscuros que rodearon el proceso militar que acabó con la vida del pedagogo y a la vez valorando la narración detallada de William Archer.

Como el autor mismo del libro que afortunadamente ha sido traducido confiesa, abordó el asunto "con la imparcialidad de la ignorancia" y es esta misma imparcialidad la que sostiene la vigencia del presente documento, transcurrido más de un siglo de los sucesos. Tras el eco que en Europa tuvo la muerte de Ferrer Guàrdia, la McClure's Magazine envió a Archer a España para esclarecer el caso Ferrer, acusado de ser "autor y jefe" de la rebelión de Barcelona en 1909 conocida como la Semana Trágica y ajusticiado el 13 de octubre de 1909. La conclusión de Archer no podía ser menos sincera, pues consideró que Ferrer había sido "víctima si no de un crimen judicial, al menos de una enorme estupidez judicial".

Vida, proceso y muerte de Francisco Ferrer Guardia se estructura en forma de biografía ampliamente documentada por el autor, desde la infancia en Alella (Barcelona) hasta el veredicto y posterior condena a muerte. El propósito del autor fue esclarecer la verdad sobre el juicio y las pruebas aportadas contra Ferrer a partir del análisis racional de los hechos que serían luego argumentos decisivos para su condena a muerte. Así, destaca el prologuista Avilés Farré cuatro temas fundamentales: la enseñanza que se impartía en la Escuela Moderna, el atentado contra los reyes en Madrid, la Semana Trágica durante el verano de 1909 y el error judicial de su condena. Siguen siendo atinados los esclarecimientos de Archer en lo referente a la Escuela Moderna y, en general, sobre el error judicial o la desidia que hubo en el juicio militar contra Ferrer, pero teniendo en cuenta las aportaciones documentales posteriores a la época, tanto la participación del librepensador en el atentado contra los reyes en Madrid y también en la Semana Trágica barcelonesa difiere de las conclusiones extraídas por el periodista.

En nota autobiográfica publicada hacia 1908 en *Almanach-Annuaire de la Libre-pensée internationale*, Francesc Ferrer Guàrdia dice de sí mismo: "Siendo todavía un niño, se emocionaba profundamente con las historias que un tío suyo le contaba sobre las conspiraciones del general Prim y otros revolucionarios que buscaban derrocar la monarquía borbónica. Y cuando, en 1868, Isabel II fue obligada a abandonar el trono refugiándose en el extranjero, Ferrer, que entonces sólo tenía nueve años, participó de la alegría popular. Todas estas cosas dejaron huella en su espíritu. Desde entonces, nunca cesó su interés en la lucha política, situándose en el bando de quienes desean más felicidad y bienestar, contra quienes están decididos a disfrutar solamente ellos de la vida, a menudo a expensas de los demás."

Después de una larga estancia en París, en 1901 Ferrer Guàrdia regresa a Barcelona y funda la Escuela Moderna, pues

había observado el mal estado del sistema educativo español. Según creía, los métodos de la enseñanza pública como la educación eclesiástica eran nocivos para los alumnos. Ferrer Guàrdia consideraba la reforma educativa laica como "el primer paso hacia cualquier tipo de mejora permanente de la condición de los españoles": aplicó métodos modernos y científicos de pedagogía e introdujo la filosofía racionalista, humanitaria y antimilitarista. El espíritu de la Escuela Moderna fomentaba la rebeldía y la anarquía de manera dogmática, escribe Archer, pero, sin lugar a dudas, era una escuela de mejor calidad que las del momento, añade Avilés Farré, los textos científicos recopilados eran de excelente calidad y no se hacía apología de violencia (como más tarde acusarían en el juicio). Según Archer, la Escuela Moderna terminó su primer año lectivo con setenta alumnos y contó en el último año, 1906, con 126, además de cuarenta y siete sucursales en toda la provincia de Barcelona. Se creó, además de la línea editorial, la revista mensual pedagógica, dirigida a los padres y a los maestros con traducciones de obras de Paul Robin, Elisée Reclus, Flammarion, Anatole France, Gustave Hervé, Herbert Spencer, Haeckel, Kropotkin, Gorki, Tolstoi, y especialistas franceses, belgas, italianos y americanos en temas de educación e higiene.

En 1906, el bibliotecario de la Escuela Moderna, Mateu Morral, atentaba en Madrid contra los Reyes, provocando veintiséis muertos y muchos heridos. Ferrer fue encarcelado acusado de complicidad pero fue declarado inocente en el juicio. En este punto, Archer da por buena la inocencia de Ferrer y opina que ya en ese momento había abandonado la revolución violenta y se había convertido en teórico preocupado por su labor educativa libertaria. No obstante, nos aclara Avilés Farré en el prólogo que Ferrer apoyó el anarquismo violento, tanto en publicaciones anarquistas bajo el pseudónimo de "Cero" como a través de acciones concretas, y además existen sólidos indicios sobre la implicación de Ferrer Guàrdia en el atentado, junto al exministro republicano Nicolás Estévanez y Lerroux. Se vierte desde el prólogo nueva luz sobre la posición política del pedagogo.

A pesar de que en amplios trazos la valoración y narración que Archer desgrana sobre la Semana Trágica y la no vinculación de Ferrer Guàrdia en los sucesos son acertadas, hay ciertos errores de índole justificativa, ya que Archer tiende al racionalismo cuando analiza el anticlericalismo que emergía en España. Es cierto que la rebelión partió de una huelga general organizada por un comité y que ésta desencadenó una violencia espontánea, sin dirigentes. Archer desvincula totalmente a Ferrer de la rebelión, pero parece ser que éste intentó en repetidas ocasiones llamar a la rebelión y vincularse a ésta, pero no lo consiguió, pues su influencia en anarquistas y republicanos era escasa.

Finalmente, el cuarto tema y decisivo, es el análisis del juicio militar contra Ferrer por su autoría en la rebelión de Barcelona. Se juzgaron los aspectos morales —los ideales defendidos por Ferrer Guàrdia como el ateísmo, el laicismo y el internacionalismo— en cambio de enjuiciar la solidez de las pruebas. Una vez condenado a muerte, no llegó el indulto del Presidente del Gobierno, Maura, y fue fusilado el 13 de octubre de 1909.

Al inicio del prólogo, Avilés Farré relata las protestas que sucedieron a la ejecución en Europa y también al otro lado del Atlántico: "la protesta internacional

contra la ejecución de quien fue inmediatamente considerado como un mártir del librepensamiento, sacrificado por la intolerancia católica como promotor de una enseñanza laica y renovadora que en su Escuela Moderna pretendía emancipar la mente de los niños de los absurdos dogmas religiosos […]". Esta sucesión de manifestaciones y protestas da idea de la importancia internacional del caso, así como de las conexiones que Ferrer había establecido en Europa.

La traducción del trabajo de investigación realizado por Archer, en forma de biografía intelectual y política del pedagogo Ferrer Guàrdia, nos informa de primera mano de los problemas que la sociedad española de principios del siglo XX afrontaba, así como las dificultades que el librepensamiento encontraba en este país, siendo indispensable el contrapunto que Juan Avilés Farré aporta.

María I. Elizalde Frez

Ballester Rodríguez, Mateo, *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665). Discursos, símbolos y mitos.* Madrid, Editorial Tecnos, 2010, 477 pp.

Existen dos perspectivas fundamentales que suelen utilizarse para agrupar los estudios sobre el origen del fenómeno nacional: la *modernista* y la *perennialista*. Según la primera, la idea de nación encuentra su origen en el mundo contemporáneo. Que se conozca como tradición *modernista* en España, donde por Edad Moderna se entiende la época precedente a la Contemporánea, se debe a la traducción del inglés, donde la periodización histórica es diferente a la hispánica. En cambio, la perspectiva *perennialista*, aun aceptando el carácter cultural de la identidad nacional que ofrecen los estudios modernistas, sitúa su aparición en un período histórico precedente.

Pues bien, con el libro de Ballester nos encontramos exactamente frente a un estudio de tipo perennialista, ya que su objetivo, como se adelanta en el título, es buscar la formación de la identidad nacional española en la Época Moderna.

Los paradigmas de los que Ballester quiere desmarcarse son precisamente los que marcan los tradicionales estudios históricos sobre el tema; son esos los marcos teóricos propuestos por autores como Gellner, Hobsbawn, Kedourie, Hecter y Nairn por ejemplo, donde se subrayan la industrialización, el acceso de las masas a la política, el suceso de las nuevas teorías políticas ilustradas, estos y otros elementos parecidos cómo los motores del nacimiento de la nación modernamente entendida.

Ballester acepta el modelo tradicional modernista, por cierto muy bien consolidado y justificado, ya que nadie puede poner seriamente en duda la importancia de los elementos anteriormente citados en la realización del Estado Moderno; pero ello no obsta para la pregunta sobre cuándo se originó realmente la idea de nación, es decir, cuando se empezó a tener la conciencia de pertenencia a un estado nacional.

Se trata de un interrogante que se plantea en múltiples niveles, de los que Ballester señala dos: uno de carácter general, entendido como cuestionamiento metodológico, y otro más concreto, en la medida en que el presente libro se concentra en el fenómeno español.

No sólo se configura como un trabajo histórico sino también como un ensayo de filosofía conceptual, en la medida en que despliega un análisis crítico y

hermenéutico del concepto de nación moderna y de nacionalismo, a partir de la ya tradicional propuesta por Gellner, donde el nacionalismo es "una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos y, especialmente, […] que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un estado dado". El capítulo I, *Una visión general: planteamiento teórico e histórico,* es el producto resultante de este esfuerzo del autor por resolver y resumir su posición y el marco y modelo teóricos utilizados para investigar el origen de la identidad española en la Edad Moderna; un modelo que el mismo autor vincula a la perspectiva perennialista.

El libro de Ballester no se reduce a un mero ejercicio de ensayo histórico o de historia conceptual —aunque sólo por eso merecería elogios, tanto por su postura crítica como por la originalidad de su propuesta sobre el caso particular español, presentada en la citada primera parte, que por cierto ocupa casi ochentas densas páginas—, sino que además la pone en práctica, buscando el momento originario de la identidad española, entre los años que median entre el acceso al trono de Felipe II y la muerte de Felipe IV. El capítulo II (*España y la identidad española. Antecedentes*) resume brevemente, en este sentido, los antecedentes de la creación del estado español y de la identidad española.

Resulta difícil resumir el contenido de los siete capítulos que siguen, teniendo en cuenta las abundantes referencias a las reflexiones teóricas sobre la creación de la identidad nacional, un proceso largo y complejo que implica la intervención de una increíble cantidad de elementos, protagonistas históricos, conceptos, personas, clases sociales etc.

Se pasa entonces del ensayo histórico (capítulo III: *El viraje nacionalizador bajo Felipe II*) al menos esperado ensayo de planteamiento histórico e histórico-filosófico (capítulo IV: *El medio físico hace el pueblo: excelencia climática y excelencia nacional en Huarte de San Juan*), al ensayo de historia de la historiografía (capítulo V: *Una historia para una nación: Juan de Mariana*), a los trabajos de historia de la cultura y historia social (capítulos VI, VIII y IX, respectivamente: *Monarquía elegida, pueblo elegido, nación elegida, elección bíblica y afirmación nacional*; *Xenofobia e identidad nacional; la actitud hacia el francés en la España de los Austrias*; *El problema de España: la génesis de un discurso*) con un espacio dedicado a la literatura, la lengua y el teatro (capítulo VII: *Comedia nacional, cultura nacional, lengua nacional*).

Con todo ello se entiende la amplitud del estudio propuesto por Ballester, lo que le confiere un valor añadido por el esfuerzo y la orientación interdisciplinaria que requiere. Quizá hemos perdido de vista la importancia de la colaboración entre las diferentes áreas de los estudios humanísticos. En este sentido la obra de Ballester es un ejemplo del feliz resultado de esta síntesis.

La *Conclusión,* que ocupa el capítulo X, hace hincapié en la importancia de encontrar testimonios de la identidad nacional española en el período indicado, y subraya cómo la existencia de los mismos, expuestos a lo largo de los capítulos precedentes, es la prueba más evidente de la existencia de una identidad española precedente al periodo que suele ser indicado por la tradicional historiografía modernista. Ello implica un ajuste del enfoque teórico y metodológico en lo que respecta a los estudios sobre el ori-

gen y el significado de la nación del estado moderno español.

Se trata además de testimonios que hay que buscar en diferentes niveles, lo cual nos remite de nuevo a la mencionada interdisciplinariedad del enfoque y justifica el sentido del subtítulo. En definitiva, estamos frente a una aproximación a una historia de *Discursos, símbolos y mitos* donde se suceden nombre y obras de reyes, políticos, literatos, médicos, etc., autores todos ellos de una creación moderna que se concreta en la identidad propia del estado moderno español.

El presente libro constituye así una herramienta útil, sobre todo para dos fines: en primer lugar puede ser una buena introducción al debate teórico entre *modernistas* y *perennialistas*, con el recurso a ejemplos importantes; en segundo lugar puede ser útil para quienes nos interesamos en el hispanismo, eso sí, no exclusivamente filosófico, ya que el enfoque interdisciplinario puesto en práctica permite utilizar la páginas de este estudio en los campos más variados.

Una observación a realizar es que en el índice hay un error en la numeración de los capítulos, detalle que seguramente no resta nada al interés del contenido.

Roberto Dalla Mora

Beltrán, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex Ediciones, 2010, 343 pp.

En esta obra colectiva se desgranan las claves y los aspectos más relevantes de la Compañía de Jesús en el mundo hispánico durante los siglos de la Edad Moderna, constituyendo así un buen ejemplo de cómo en los últimos años este tema no ha permanecido acotado por los propios estudiosos jesuitas, sino que investigadores de campos muy diversos —interesados por el gran protagonismo cultural que tuvieron los jesuitas y por el hecho de que los jesuitas estuvieron implicados en numerosos episodios clave de la formación de la identidad moderna, con un papel, en el que es difícil en ocasiones distinguir entre el plano de lo que fue estrictamente religioso de lo secular— se han visto motivados a estudiar el nexo entre la Compañía y la Modernidad. A este fenómeno religioso, social, educativo, político y cultural de la orden más influyente y poderosa de la España moderna, se aproximan desde diferentes perspectivas los autores que colaboran en esta obra ofreciendo un esquema de estudio actualizado y exhaustivo muy interesante para neófitos y expertos.

La vocación de universalidad de la Compañía y su intento de alcanzar a todos los niveles de la sociedad debía pasar necesariamente por una campaña de difusión y propaganda dentro y fuera de Europa. Con la llegada de la Edad Moderna y las valiosas prestaciones de la imprenta, este estudio pone de manifiesto la estrecha relación entre el mundo religioso católico y el de la imprenta, no sólo para fijar un canon católico o como medio para polemizar con la publicística protestante, sino también como forma de propaganda masiva, desmintiendo así los tópicos desautorizados que expresaban la imagen negativa de una Contrarreforma que no alcanzó a ver las posibilidades difusoras inherentes a la imprenta más que desde la perspectiva de la censura y la prohibición. Los jesuitas no ignoraron los efectos propagandísticos que le podía reportar un uso extenso de las prensas tipográficas como instrumento de auto-

gobierno y de vínculo de su actuación pastoral; así queda demostrado por la prolífica producción editorial de obras de autores jesuitas hispanos durante los siglos XVI y XVII que vienen recogidas en este libro y por su despliegue en buena parte del orbe conocido, adoptando distintas tácticas según se trataran de misiones en el interior de la Vieja Europa donde se buscaba oponer la doctrina de la Reforma católica a la de la Reforma luterana, de otra tarea bien distinta como la del desarrollo de la labor evangélica en el mundo pagano, especialmente en las misiones en la América colonial donde los jesuitas fueron pioneros en la introducción de las prensas tipográficas y demostraron una extraordinaria capacidad para la composición de catecismos en lenguas indígenas, sirviéndose también de la música como una de las herramientas más eficaces para la conversión de los infieles.

El principal objeto de estudio de este libro es el análisis de la habilidad que los miembros de la Compañía de Jesús mostraron para el manejo de los medios de comunicación y el éxito con que los jesuitas acometieron esta proyección mediática en la Modernidad. La palabra y la imagen fueron las armas de que se sirvieron para la construcción de una imagen áurea y triunfalista de la Compañía: bien fueran palabras manuscritas o impresas (en cartas, relatos, historias de misiones...); bien verbalizadas (teatro, educación...); así como en imágenes, fueran estas permanentes (arquitectura, pintura, escultura...) o efímeras (teatralizaciones con imágenes y música en el marco de los sermones o de sus celebraciones festivas...).

Desde un punto de vista estructural las contribuciones de este libro se organizan abordando los diferentes campos de actuación de la Compañía: a través de la imprenta, la educación, el teatro (del que se destaca que era heredero del ideal de los humanistas de la *pietas*, cuyo objetivo no era la búsqueda de una verdad abstracta cuanto la formación del carácter de los estudiantes), el arte (con un estudio sobre su contribución a la arquitectura y las artes plásticas en el ámbito hispano), el ceremonial festivo y la música. Cabe pues reconocer la acción cultural de los miembros de la Compañía de Jesús como una de las más importantes en la generalización de la cultura oral y escrita en el mundo urbano europeo y extraeuropeo durante los siglos XVI y XVIII.

En lo referente a los temas y materias que más trabajaron los jesuitas se subraya la preocupación de la Compañía por la construcción de su memoria en clave apologética y propagandística, por lo que no es de extrañar que los tratados de teología y los de historia ocupen el primer puesto por orden de importancia en la producción cultural jesuita. Esta constatada pasión historicista de los jesuitas se dirigió a los escritos de historia general universal, eclesiásticos, o nacionales y locales, y no tardaron en dirigirse hacia la historiografía de su propio pasado, a las historias que afectan a la construcción de la memoria interna de la joven Compañía y a las biografías de su fundador. Es muy elocuente el peso específico que la historia tiene en la Compañía, cifrado en el término empleado por el jesuita Norbert de memoria histórica, que representa una memoria de combate, presentista, de justificación ideológica, muy útil para defenderse de sus adversarios y de las acusaciones históricas que comenzaban ya a erosionar la imagen de la Compañía y que conduciría a su expulsión en 1767. Se dedica también un capítulo a esta leyenda negra de la orden creada por

los detractores de la Compañía, lo que se denominó el 'mito jesuita', frente a la leyenda áurea de la Compañía que apela a sus asistencias y a su legado cultural.

Además de esta producción en materias dogmáticas, hubo también una amplia producción de literatura humanística que iría desde la filosofía, la ciencia, las artes a la literatura (lingüística, elocuencia, poesía, teatro...), surgidas muchas de ellas del ámbito de la educación dentro del seno de los colegios y universidades de la Compañía de Jesús.

Asimismo, encontramos en este libro una selección comentada de los más insignes autores jesuitas entre los que no podía faltar el mejor representante del pensamiento jurídico-político de la corriente jesuítica, Francisco Suárez; también se comenta el tratado de justicia de Francisco de Vitoria sobre los derechos de los indios; el antimaquiavelismo de la Compañía respecto a la 'Razón de Estado' representado en la obra de Ribadeneyra; y algunas obras del escritor jesuita por excelencia, Baltasar Gracián. Una característica de la Compañía de Jesús y de su teología moral que destacaríamos es la importancia que concedían al humanismo. Este sería el rasgo compartido por los espléndidos tratados sistemáticos de moral y derecho, desarrollados teológica y filosóficamente, que se dan cita en este libro: que todos cumplen con el principio suareciano de que la teología especulativa debía estar siempre orientada a la práctica pues resultaba más laudable dirigir las costumbres que ilustrar las mentes, de ahí que la unión del pensamiento político con la moral y la historia esté presente en los autores de este periodo.

Por la variedad de aproximaciones y puntos de vista al tema de estudio, la exposición de autores esenciales de la Edad Moderna en la tradición jesuita y la gran riqueza de sus comprensiones, es un libro cuya lectura recomendamos para tener una perspectiva más extensa sobre este tema.

Delia María Manzanero Fernández

Blasco Gil, Yolanda y Mancebo, María Fernanda, *Oposiciones y concursos a cátedra de historia en la universidad de Franco (1939-1950*), Universitat de València, 2010, 280 pp.

Es un libro riguroso, bien documentado y trabajado, que describe la universidad de la posguerra donde en las oposiciones a cátedra cuentan más los méritos patrióticos que los científicos o las obras publicadas. Nos introduce en el mundo universitario de los años cuarenta con dos fuerzas poderosas que controlan las cátedras: la Falange y el Opus Dei, que acabó por imponerse a las camisas azules.

Es un libro realista que se ocupa de una época dolorosa y de una materia que podría parecer árida, apenas analizada por los historiadores. Las autoras ordenan los materiales de oposiciones, que se guardan en el Archivo General de la Administración, con un esfuerzo tenaz, riguroso. De esta manera reviven una época universitaria desconocida, silenciada. Los entresijos de las oposiciones de postguerra nos acercan a aquella etapa penosa, en la que algunos de los mejores historiadores españoles, como Julio Caro Baroja o Antonio Domínguez Ortiz, no pudieron alcanzar la cátedra. El resultado es, sin duda, valioso para cualquier lector.

En un capítulo introductorio, Blasco y Mancebo tratan los antecedentes, las fuentes utilizadas —AGA, BOE, dic-

cionarios de legislación y repertorios bibliográficos, junto con la bibliografía complementaria— y las posibilidades y metas que se perseguían. Aunque han visto algunos expedientes de 1936 para ubicar el periodo anterior o la base de partida, centran la investigación en la documentación de los años desde 1940 a 1951. Como dicen, no han hallado todos los concursos y oposiciones; hay algunas provisiones que anotan sin relacionarlas en los cuadros, ya que no tienen el expediente, centro del trabajo. Manifiestan que no pretenden exponer la trayectoria de cada cátedra, que puede verse en los escalafones, sino analizar con detalle esta documentación. Pero antes dan un repaso a los antecedentes republicanos.

El primer capítulo se inicia con el análisis de la República, las reformas en la universidad, las últimas oposiciones antes del 1936, que no llegarían a celebrarse. Las autoras comenzaron a levantar el registro, a partir de las fuentes que proporciona el Archivo General de la Administración (AGA), en la sección Educación y Ciencias, los expedientes personales de los profesores universitarios y en especial la serie de oposiciones. Ha sido necesario revisar los expedientes de 1936, con la finalidad de ver cómo se encontraban provistas las plazas antes de estallar la guerra, para seguir con el Frente Popular, el estallido de la guerra civil y el triunfo de los "nacionales".

El segundo capítulo titulado "La universidad católica e imperial" descubre las familias o clanes del franquismo en la universidad. De manera breve, las autoras nos muestran cómo se estructuró el nuevo Estado, en especial "la alta cultura" y el Ministerio de Educación. José Ibáñez Martín, nos dicen Blasco y Mancebo, "reorganizó el ministerio y afirmó sus poderes sobre la universidad", creó los colegios mayores, estructuró el CSIC reuniendo los centros de la "disuelta" Junta para Ampliación de Estudios. El capítulo prosigue con una descripción de los clanes del franquismo. A pesar del predominio de la Falange y del Opus Dei, a las que dedican varias páginas, se tienen en cuenta otros grupos ideológicos, relacionados con asociaciones políticas y religiosas: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, cuya finalidad era la de formar minorías católicas para dirigir la acción pública; la Acción Española, grupo más político que religioso, cuya doctrina se basaba en el tradicionalismo católico, el mito de la Hispanidad, la monarquía autoritaria y la teoría social y económica del corporativismo y el nuevo Estado.

El capítulo tercero se dedica a la represión y al exilio. La represión es analizada a partir de la ley de depuración de funcionarios públicos del 10 de febrero de 1939 y de la ley de responsabilidades políticas, publicada un día antes. Las depuraciones, nos dicen las autoras, eran una solución administrativa. Pero la ley de responsabilidades políticas aseguraba de una mejor manera la represión sobre los ciudadanos en general, es decir, funcionarios y no funcionarios. Los delitos tipificados en esta ley incluían el haber sido condenado por un consejo de guerra, haber desempeñado puestos de dirección en agrupaciones políticas contrarias al "Movimiento". Después, el exilio de historiadores, algunos de los cuales se implicaron con la República, como Pere Bosch Gimpera, Claudio Sánchez Albornoz o José María Ots Capdequí. De los que quedaron, todos tuvieron que superar la depuración. El ministro es el que decide en la elección de tribunales y eso sesga los resultados.

En 1940 se inicia el asalto a las cátedras —capítulo cuarto— por la necesidad de proveerlas con urgencia, para cubrir las vacantes producidas por el exilio interior o exterior, por el fusilamiento, la muerte de profesores, y la intención de atribuirlas a sus adeptos por unos tribunales elegidos desde el Ministerio. Las autoras dividen el capítulo en tres apartados: "Las reglas del juego", "Convocatorias de urgencia y dominio de Falange", y "Las nuevas revistas de historia". De esta suerte, el lector conoce la reglamentación que da lugar a los primeros concursos del periodo franquista, en la que destacaban criterios como el siguiente: "El Ministerio apreciará los méritos contraídos por cada concurrente en relación a los servicios que hubiera prestado a la Causa Nacional".

Los méritos más valorados, como puede adivinar el lector, son los políticos y se imponen a los científicos. Los miembros de Falange dominan en este primer momento y algunos concursos son aprovechados para trasladar a catedráticos cercanos al régimen a ciudades como Madrid o Barcelona. Las autoras nos muestran algunos testimonios presentados por los concursantes y destacan el caso de Alberto Castillo Yurrita, quien para su concurso presentó varios testimonios, tanto de haber sido perseguido por la República como de su colaboración con "los nacionales". También aparecen figuras como Julio Martínez de Santa-Olalla, colaborador de arqueólogos nazis que pretendía demostrar la "arianización de España".

Para finalizar este capítulo las autoras dedican unas páginas al análisis de las nuevas revistas de historia, *Hispania. Revista española de Historia* y *Revista de Indias*, dirigida esta última por un grupo de falangistas en el que figuran Pérez Bustamante, Ballesteros Gaibrois, Santiago Magariños y Carlos Pereyra. Blasco y Mancebo concluyen que "*Hispania* representó dignamente la historia de la época y la reivindicación que pretendía el régimen".

Así pues, la Falange en un primer momento copa las cátedras en disputa con el Opus Dei, pero en 1941-1942 sobreviene "el irresistible ascenso del Opus Dei"—capítulo quinto—. Se van dotando las cátedras de historia con profesores que reescribirán y enseñarán una historia de España de acuerdo con los principios del nacionalcatolicismo, como puede verse en los manuales de la época, que no reflejan los avances historiográficos de otros países.

El periodo se inaugura con unas oposiciones de turno libre para designar catedráticos de historia universal moderna y contemporánea en Sevilla y Valencia, en marzo de 1941. "El Opus hizo doblete", nos dicen Blasco y Mancebo. En el mismo año se convocan otras oposiciones y concursos de traslado. Por estas páginas desfilan los concursantes José Camón Aznar, Emilio Camps, Julio Martínez Santa-Olalla, Martín Almagro Basch, Alberto del Castillo Yurrita, Luis Pericot, Francisco Mayán Fernández, Alfredo Sánchez Beolla, Francisco Esteve Barba, Pablo Álvarez Rubiano, Antonio Palomeque Torres, Rafael Calvo Serer, Odón Apraiz, Alfonso Gámir Sandoval, Fernando Jiménez-Placer Suárez, Francisco Abbad Ríos, Francisco Javier Salas Bosch, José Hernández Días, Félix Durán Cañameras, Ciriaco Pérez Bustamante, Luis de Sosa Pérez. Las universidades de destino son Sevilla, Valencia, Madrid, Barcelona, Granada, donde se provee la cátedra del Vicerrector fusilado José Palanco Romero, Zaragoza, Oviedo y La Laguna.

A partir de la ley de ordenación universitaria de 1943 —capítulo sexto— que establece un férreo control, se da un punto de inflexión en la postguerra. Aunque se sigue dando la improvisación, se aprecia el interés de llevar a cabo una política "coherente" mediante el impulso de la ley de ordenación universitaria.

En este capítulo, las autoras analizan tres concursos de traslado y cinco oposiciones. Destaca la oposición a cátedra de Historia general de la Cultura en 1943. Se trataba de una cátedra creada *ex profeso* para llevar a Madrid a Manuel Ferrandis Torres. Pero Calvo Serer, otro de los opositores, acusó a Ferrandis de plagio y de que "sus obras están en pugna con los principios de catolicismo". El tribunal desestimó las acusaciones y Ferrandis obtuvo la plaza. Por cierto, Blasco y Mancebo, con agudeza, nos recuerdan que años más tarde, el propio Calvo Serer fue acusado de plagiar al italiano Garosci y al alemán Rühle. De este periodo es el nombramiento de Jaume Vicens Vives, como catedrático de Historia universal de las Edades Moderna y Contemporánea e Historia general de la Cultura, plaza asignada a Zaragoza. Podemos leer también los testimonios de Julio Caro Baroja, opositor a la cátedra de Historia Antigua universal y de España, puesta a concurso por la universidad de Salamanca.

En 1945-1946, séptimo capítulo, aparecen los "destellos de apertura y americanismo", hay un intento de apertura del régimen hacia Latinoamérica, se fundan las cátedras de Historia de América que serán copadas también por fieles al régimen. La especialidad de Historia de América se crea en las facultades de Filosofía y Letras por la ley de ordenación universitaria de 1943, y el decreto de 1944.

La historia de América gozaba de dilatada trayectoria en la universidad española. Altamira, en la apertura de cursos del 98 en Oviedo, había reivindicado su renovación y la necesaria atención hacia los países del otro lado del Atlántico. Altamira y otros eximios americanistas marcharon al exilio y el campo historiográfico que habían abierto fue aprovechado por los sectores "victoriosos" de la guerra civil. Dos de sus más elevados exponentes, dependientes del CSIC, fueron el Instituto Fernández de Oviedo y la Escuela de Estudios hispanoamericanos de Sevilla. El instituto Fernández de Oviedo, dominado por falangistas en su primera época, rebautizó la sección americanista del Centro de estudios históricos que dirigió Altamira. Estos institutos del CSIC y la *Revista de Indias*, nos dicen las autoras, "restauraron un pasado que convenía silenciar" y también nos recuerdan que "hubo que llegar a la democracia para que se reivindicara su origen, todo el CSIC en su origen fue la herencia de los centros de la Junta para Ampliación de Estudios".

El régimen franquista financió la historia de América. De hecho no existía un valor cultural con manifestaciones políticas tan concretas en la España franquista como el de la "Hispanidad". Por otro lado, como parte de la reorganización del Ministerio de Asuntos Exteriores se creó, en 1945, el Instituto de Cultura Hispánica, en sustitución del Consejo de la Hispanidad, con el objetivo de asesorar al ministro.

Yolanda Blasco y María Fernanda Mancebo, en el capítulo octavo, nos relatan que, entre 1947 y 1950, los últimos años del ministerio de Ibáñez Martín, la situación cambió. Desde 1947 se observa que aunque abunden los opositores simpatizantes o cercanos al Opus Dei, se van

alzando otros sin una filiación marcada. Hay una cierta apertura intelectual de algunos historiadores como Jaume Vicens Vives que tardó en alcanzar la cátedra e introduciría los nuevos planteamientos de la Escuela Francesa de los *Annales*. Ya en los cincuenta vemos cómo entran catedráticos que no necesariamente son miembros de Falange o simpatizantes del Opus Dei. El ministerio de Ruiz-Giménez (1951-1956) supuso cierto cambio en la elección de tribunales y dejó algunas rendijas por donde algunos pudieron acceder a cátedra. Ruiz-Giménez no tuvo tanto poder como Ibáñez Martín.

En una "Última consideración" las autoras intentan resumir y ordenar los materiales recogidos en estas páginas. Por mi parte, considero que bien podría terminar esta reseña con las dos primeras oraciones del libro: "La guerra civil española cambió en esencia la universidad republicana y rompió el proceso de recuperación y modernidad que se había iniciado desde fines del siglo XIX. Tras el enfrentamiento de las dos Españas que evocó Machado, triunfa una de ellas, la España conservadora, tradicional, el fascismo".

El libro de Yolanda Blasco Gil y María Fernanda Mancebo, *Oposiciones y concursos a cátedras de historia en la Universidad de Franco (1939-1950)*, es un libro de referencia obligada para conocer la universidad de los primeros años del franquismo, gracias a una investigación rigurosa y bien documentada. Pero más todavía, es un libro cuya lectura nos ayuda a conjurar el autoritarismo y la dictadura, formas de gobierno especialmente costosas para la sociedad y sus intelectuales.

Armando Pavón Romero

Cabañas Bravo, Miguel; Fernández Martínez, Dolores; de Haro García, Noemí; Murga Castro, Idoia (coords.), *Analogías en el arte, la literatura y el pensamiento del exilio español de 1939*, Madrid, CSIC, 2010, 371 pp.

El exilio al que una gran parte de la población republicana se vio abocada tras la guerra civil española aunque ha venido contando, por parte de la historiografía, con una mayor atención en los últimos diez años, todavía continúa siendo una de sus más frecuentes lagunas. Es por ello de apreciar la aparición de este volumen singular por su contenido y aportación que, a partir de una perspectiva interdisciplinaria, viene a arrojar luz sobre uno de los episodios todavía muy desconocidos de nuestro pasado reciente.

La obra apuesta por una visión plural que atiende a las diferentes experiencias del exilio y a los procesos de gestación y recepción de su patrimonio, sin obviar la genuina alteridad que con respecto a la "producción interior" en él reside. El paso por México, Francia, Argentina, la URSS e incluso el exilio interior son considerados en esta obra desde perspectivas globalizantes y estudios de casos que tocan aspectos relacionados, entre otros, con la pintura, la escultura, la danza y la escenografía, el cine, la fotografía, la poesía, el pensamiento y la historiografía. Junto a los ensayos se incluyen los testimonios y recuerdos sobre artistas (Juan Alcalde, Pura Verdú) e incluso familias exiliadas (los Bardasano) que añaden un matiz más personal al enfoque académico que rige la obra. Todas estas reflexiones se reúnen en más de una veintena de textos de destacados especialistas en la materia, articulados en tres bloques

temáticos que comprenden el arte, la literatura y el pensamiento.

La búsqueda del diálogo y las "analogías" entre dichos campos de la cultura ha sido el objetivo que ha guiado a los coordinadores Miguel Cabañas, Dolores Fernández, Idoia Murga y Noemí de Haro, quienes cuentan con una larga trayectoria investigadora sobre este tema. Es en la indagación de esas confluencias donde reside la capacidad del volumen de ofrecer una visión prismática y conectada de las diferentes realidades del exilio de creadores e intelectuales, entre los que se considera desde figuras reconocidas como María Zambrano o Max Aub, hasta otras todavía prácticamente por descubrir, como es el caso del pintor Augusto Fernández. En ese buscar y replantear las relaciones de proximidad entre los distintos campos culturales se propicia el estudio de los lenguajes híbridos desarrollados "a caballo" por pintores-escenógrafos (Esteban Francés y Joan Junyer), poetas que pintan con versos (León Felipe); pintores que dialogan con poetas (José Herrera Petere y Juan Manuel Díaz Caneja); de las redes de comunicación entre aquellos exiliados y el entorno intelectual en el que se integran; y de la ineludible cuestión del ser español que, en tierras de exilio mexicano por ejemplo, cobró plena importancia. Todo ello demuestra la existencia de unos problemas compartidos, pero también unas diferencias en la vivencia del exilio de cada uno de sus protagonistas, y unas cuestiones abordadas que se repiten y se reactualizan en las voces de las mujeres poetas exiliadas como Concha Méndez y Rosa Chacel, las pinturas de Antonio Rodríguez Luna, el antifascismo de Zambrano o en la nostalgia "quijotesca" de los artistas y escritores desplazados a México.

Es precisamente ese afán de buscar las correspondencias, analogías e intercambios lo que lo convierten en un libro necesario de consulta y de reflexión sobre un tema ineludible a la hora de (re) pensar las consecuencias que para la cultura tuvo el éxodo no ya sólo de creadores e intelectuales, si no de toda "una España" que se fue para no volver (o para volver muy tarde). Este volumen viene a aportar una interesante contribución a la incorporación del legado "transterrado" a la historia cultural de nuestro país, que tan necesitado anda de memoria.

Paula Barreiro López

Campomar, Marta, *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2009, 939 pp.

Los números del libro que me dispongo a reseñar son los siguientes: 939 páginas, de las cuáles el índice consume nueve; dos partes, 22 capítulos, sin contar una introducción y una conclusión y 331 epígrafes y sub-epígrafes aproximadamente. Las notas a pie son abundantes, aunque se limitan a recoger las referencias bibliográficas y las fuentes. Renuncio a contar el número de palabras pero deben ser muchas a juzgar por el tamaño de la caja del libro: unas 14 palabras por línea y unas 45 líneas por página.

Si ahora califico de excepcional la obra de Marta Campomar y anuncio la dificultad extrema que tiene hacerle justicia en el espacio disponible para una reseña, es fácil de entender que haya querido transmitir al lector el tamaño del libro. Pero estamos ante una obra excepcional también en sentido cualita-

tivo. Campomar abarca en esta ingente investigación no sólo la trayectoria de Ortega en Argentina, a la que hace referencia el título, sino bastantes cosas más. La alusión a la "curva histórica" sitúa a Ortega en el mundo cultural americano y argentino de la primera mitad del siglo XX, flecha que toca tangencialmente la curva circunferencia de la Institución Cultural Española cuando invitó a Ortega y Gasset a su primer viaje argentino, cambiando así el destino del filósofo español en ciernes —había publicado un único libro en 1914, *Meditaciones del Quijote—,* cosa que él mismo reconoció en alguna ocasión. Y aunque suene a exageración afirmar que el mencionado viaje cambió también el destino de la alta cultura argentina —que habría sido otra sin la presencia y el magisterio de Ortega— creo que uno de los propósitos del documentadísimo libro de Marta Campomar es convencer a sus lectores que no dejó indiferente a nadie, se entiende a ninguno de los actores implicados en la intensa vida cultural argentina de aquel tiempo.

El libro en cuestión puede ser descrito como un artefacto intelectual compuesto de al menos tres círculos o niveles. El primero describe las relaciones de Ortega con la Argentina a través de sus tres estancias, pero, sobre todo, de su magisterio, iniciado en 1911 cuando envió su primer artículo al diario bonaerense *La Prensa*, donde había sido introducido por su amigo Ramiro de Maeztu.

En un segundo círculo, el libro examina el amplio y variado elenco de motivos intelectuales que ocupaban a los argentinos cultos en el comienzo de siglo: desde las relaciones, siempre complejas, entre los criollos y la madre patria, hasta las reacciones a las novedades ideológicas que llegaban de al menos tres fuentes: España, Europa y el resto de América, especialmente la del norte, así como las tensiones sociales y políticas que la inmigración introducía en un "pueblo joven" de dudosa identidad. Pero Ortega llegaba a una sociedad cosmopolita que formaba a sus juventudes pudientes en los mejores centros de estudios de Londres, Nueva York, París o Ginebra. La sorpresa de los argentinos ante Ortega fue precisamente su mundanidad europea. No era otro español que venía a hablar a sus compatriotas o a las élites criollas del "problema de España", de esencias nacionales, de catolicidad o de regeneracionismo, sino de la superación del kantismo, de las insuficiencias del positivismo, de una estética abierta a la vida o de la conveniencia de servirse del método fenomenológico para cumplir su primer precepto, el de ir "a las cosas mismas". Así describe Campomar el ambiente propicio que a raíz de su primera visita se había creado en torno al filósofo madrileño cuando se anuncia, hacia 1928, la segunda: "…en Argentina el filósofo español había mantenido vivos, desde sus primeras jornadas en el Río de la Plata, los estímulos suscitados, ejerciendo insospechadas influencias en el pensamiento de la juventud americana. Desde 1916 había encendido en las mentes estudiosas el entusiasmo por las disciplinas filosóficas como ningún otro pensador viviente lo había logrado hasta la fecha".

El éxito de Ortega se debió a que, además, supo captar el fondo de preocupación que anidaba en la cultura argentina, república joven, en busca de su identidad histórica. De ahí el cuidado que Marta pone en rescatar las publicaciones y debates en torno a la argentinidad y la americanidad, la necesidad de revisar críticamente el legado cultural español que exhibieron algunos profesores, filó-

sofos y periodistas como Ramos Mejía, José Ingenieros o Ricardo Rojas en los primeros años del siglo XX, antes de la primera visita de Ortega. Más adelante, las "controversias americanistas" serían protagonizadas por las juventudes literarias que irrumpían con fuerza desde sus revistas, deslizándose ya hacia el debate en torno a los proyectos nacionalistas que cuestionaban las influencias foráneas. Campomar recoge con detalle las polémicas, en ocasiones implícitas, entre las revistas de ambos lados del atlántico, siendo las de mayor peso *Revista de Occidente* y *La Gaceta Literaria* del lado español y *Nosotros* o *Martin Fierro,* del argentino. La identidad nacional en construcción era el tema estrella que abría interrogantes sobre qué tipo de Estado se deseaba construir o qué tipo humano habría de protagonizar las transformaciones sociales que todo el mundo vivía como inminentes.

Este es el ambiente que encontró Ortega en su segundo viaje. Una de sus actividades más destacadas fue el curso que dictó en los salones de los Amigos del Arte sobre el tema "La rebelión de las masas", que Marta interpreta en clave argentina como "la inquietante visión del europeo ante el hecho americano en ascenso", aunque también como un toque de atención a las "minorías irresponsables" que muy pronto iban a vivir el fenómeno social del peronismo.

El tercer círculo que en una disposición concéntrica habría de ocupar una posición intermedia entre el primero y el segundo está concebido como la crónica de la Institución Cultural Española, fundada por Avelino Gutiérrez, a cuya memoria, junto con Soledad Ortega, está dedicado el libro, con el objetivo de servir de puente de unión entre las comunidades española y argentina pero al servicio exclusivo del intercambio científico, énfasis que apuntaba en la intención de sus fundadores a la exclusión del particularismo y las divisiones, "libres de presiones políticas, religiosas o autonómicas", para decirlo con las palabras de la autora. En 1914 el proyecto recibió sanción legal y fue Menéndez Pidal el invitado a inaugurar la cátedra española de "la Cultural", que dos años después y en colaboración siempre con la Junta de Ampliación de Estudios de Madrid invitaría a Ortega a visitar Argentina.

La autora estudia asimismo las visitas que los españoles giraron a la Argentina y en las páginas del libro aparece lo más granado de la intelectualidad española: Rey Pastor, Pi y Suñer, Gregorio Marañón, María de Maeztu, Eugenio D'Ors, Claudio Sánchez Albornoz, Manuel de Falla, el novelista Pérez de Ayala, Ramón Gómez de la Serna, Francisco Ayala o García Morente. Especial atención presta a Ramiro de Maeztu, en su condición de intelectual conservador que con su idea de la Hispanidad representó, en cierto modo, la alternativa al mensaje netamente modernizador que encarnó Ortega para los argentinos.

La historia de la Cultural es, en la visión de Marta, la crónica de las relaciones culturales, no tanto de dos comunidades nacionales sino de dos concepciones filosóficas —del Hombre, de Dios, de la Historia— (las mayúsculas son irónicas) cuyas consecuencias políticas se vivieron convulsa, dramáticamente, a ambos lados del Atlántico, primero en España y más tarde en Argentina. La aceleración de la historia que vivió España a partir de 1923, fecha del inicio de la dictadura de Primo de Rivera, hasta su desenlace en 1936-39, repercutió hondamente en la antigua colonia, convertida en territorio de exilio, y señaladamente en la Cultural.

Muchos de los visitantes citados en el párrafo anterior, incluido el propio Ortega, regresaron como exiliados a la Argentina a partir de 1936.

Sobra decir que la investigación de Marta se convierte en una obra "definitiva" sobre la estancia de Ortega en Argentina y la influencia que irradió sobre sus élites culturales, sobre la historia de la institución que tanto hizo por el intercambio científico-cultural entre ambas naciones, y todo ello referido al contexto cultural de la vida argentina a lo largo de más de cuatro décadas. El libro termina, aun cuando con incursiones en respuestas tardías en el tiempo a libros y programas, con el fin del magisterio orteguiano, que hay que situar pocos años después de que en febrero de 1942 abandonara una Argentina que le había fallado cuando más lo necesitó. Es posible y deseable que Marta Campomar emprenda, con la energía que sabemos es capaz de desplegar, un estudio sobre el exilio español en el Río de la Plata.

José Lasaga

Cano Andaluz, Aurora, Suárez Cortina, Manuel y Trejo Estrada, Evelia (eds.), *Cultura liberal, México y España 1860-1930*, Santander, PUbliCan, 2010, 610 pp.

Suárez Cortina, Manuel, *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX: Ensayos de historia comparada,* Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2010, 234 pp.

México y España han compartido algo más que su pertenencia a la Monarquía Católica durante tres siglos. Tras la independencia mexicana sus trayectorias políticas, sociales y culturales siguieron, en muchos aspectos, itinerarios si no paralelos al menos afines, algo que queda bien reflejado en los dos libros objeto de análisis. Tanto la obra de autoría colectiva, *Cultura liberal, México y España 1860-1930*, editada por Aurora Cano Andaluz, Evelia Trejo Estrada y Manuel Suárez Cortina como la obra en solitario de este último, *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX: Ensayos de historia comparada*, tratan con éxito de señalar aquellos aspectos en los que la historia contemporánea de ambos países converge en experiencias comunes o cuanto menos similares, con la intención de analizar, desde un punto de vista nuevo, externo, comparativo, alejado de la tradicional mirada única de la historiografía nacional, todo lo que rodea la conformación y consolidación de los Estados-Nación mexicano y español durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX.

Cultura liberal, México y España 1860-1930 es una obra de carácter multidisciplinar que recoge veinte ensayos de historia comparada, resultado último de la activa participación de sus autores en dos seminarios científicos, celebrados en México DF en marzo de 2008 y en Comillas en septiembre de 2009, organizados conjuntamente por el grupo de investigación Historia y Cultura Contemporánea de Europa del Sur y América Latina de la Universidad de Cantabria y por los Institutos de Investigaciones Bibliográficas e Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. A través de estas veinte novedosas aportaciones se aborda el estudio de la vida sociopolítica, cultural y periodística de México y España entre 1860 y 1930, período en el que en ambos países se consolida y entra en declive la cultura liberal. Los estudios

publicados en el libro se dividen temáticamente en cuatro grandes grupos. El primero analiza las dimensiones políticas del liberalismo y la democracia, sus éxitos y sus límites, y su relación con la modernización de ambos países. Un segundo conjunto de ensayos examina la capital importancia del papel jugado por la Iglesia en el proceso de formación de los Estados-Nación, ya que, tanto en México como en España el catolicismo constituyó un elemento fundamental de la cultura nacional y se convirtió en un instrumento central para asegurar el mantenimiento de la armonía, el orden social y la obediencia a las instituciones. Por su parte, el tercer grupo se centra en la exposición de cómo la confrontación entre conservadores y liberales trascendió los límites políticos y llegó a afectar a las esferas de la cultura, y lo hace, adentrándose en el estudio de los reflejos que este proceso dejó en la producción literaria y periodística de la época. Por último, el cuarto grupo temático analiza la actitud que tomaron los dos Estados ante la «cuestión social». Sin lugar a dudas, este rico conjunto temático logra ofrecer al lector una mirada más amplia y compleja de lo que fue y significó para la evolución de los dos países la consolidación de la cultura liberal, aportando, además, nuevos problemas y sugiriendo nuevas hipótesis a la investigación histórica.

Por su parte, la obra de Manuel Suárez Cortina, *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX: Ensayos de historia comparada*, nos ofrece tal y como reza su título un conjunto de ensayos de historia comparada relativos a la historia del siglo XIX en España, el toro, y en México, el águila, fruto de su contribución a diversos congresos, encuentros y seminarios internacionales durante los últimos tres años. Partiendo de la base de que lo nacional no tiene porque ser un elemento determinante para la investigación histórica, Suárez Cortina puso su mirada primero sobre las doctrinas y los sistemas políticos españoles comparándolos con sus homólogos en la Europa del Sur, especialmente con Portugal e Italia, concluyendo que, en ocasiones, la región, entendida tanto de manera intranacional como supranacional, se impone como referencia clave para el historiador y le ofrece una serie de elementos que le permiten entender mejor la realidad objeto de estudio. En la base de esta obra está, por tanto, la convicción de que el método comparativo debe ser un elemento central en el trabajo del historiador. Partiendo de esta premisa el autor afronta la tarea de comparar analíticamente la forma en la que México y España construyeron su régimen y sistema político tras la quiebra de la Monarquía Católica y lo hace explorando de manera reflexiva y atenta aspectos tales como la dificultosa adaptación de la Iglesia Católica a la modernidad, pero también abordando en qué medida la emancipación americana significó una ruptura con unos valores liberales compartidos a ambos lados del Atlántico o cuáles fueron los ecos de la experiencia constitucional gaditana en México. El libro logra la pretensión de su autor de constituir una serie de marcadores que permitan entender y explicar mejor la trayectoria general de la experiencia histórica de los dos países.

En definitiva, las dos obras ponen su mirada en la cultura liberal. En ambos casos son aportaciones de indudable valor ya que analizan concienzudamente múltiples componentes de la misma, proporcionando una visión global de la cuestión y actualizando en muchos aspectos su conocimiento, de forma que, a mi juicio, su importancia radica, por un lado, en su

riqueza temática; por otro, en la multidisciplinaridad con que sus autores abordan el tema y, por último, en su capacidad de abrir perspectivas historiográficas nuevas que pueden ya no sólo ser útiles para los especialistas sino también atractivas para cualquier lector aficionado a la historia.

Rebeca Saavedra Arias

Cañete Quesada, Carmen, *El exilio español ante los programas de identidad cultural en el Caribe insular (1934-1956)*, Madrid, Iberoamericana, 2011, 267 pp.

Debemos a esta profesora de Literatura Española e Hispanoamericana, actualmente en Florida Atlantic University, este estudio dedicado a tres exiliados españoles que estuvieron en países del Caribe: el premio Nobel andaluz Juan Ramón Jiménez, la escritora y filósofa, también andaluza, María Zambrano y el pintor y polifacético gallego Eugenio Fernández Granell. Tres personas de casi tres generaciones diferentes que compartieron exilio en países del Caribe: Cuba y República Dominicana. El libro, de gran interés para los lectores atentos a estas tan ricas personalidades, se articula en torno a tres textos: "Isla de simpatía" de Juan Ramón; "Isla de Puerto Rico: nostalgia y esperanza de un mundo mejor" de María Zambrano; e "Isla cofre mítico" de Granell, ensayos que nos permiten seguir la relación de estos tres exiliados cuyas vidas fueron a dar a países bañados por el Atlántico en la orilla americana.

Especialmente interesante es el análisis que Carmen Cañete dedica al texto zambraniano por cuanto nos permite ver los entresijos de su reflexión al hilo de su propia biografía "cubana" de cara a la Isla de Puerto Rico en los años de su primer exilio tras el paso por México. Aparecen ahí los antecedentes de su origen español, su estancia en La Habana de Lezama Lima y su referencia a lo que en Europa sucedía con su madre y hermana residiendo en París. El punto de equilibrio buscado por Zambrano en su reflexión sobre un "panamericanismo" que tuviera en cuenta también a la América del Norte como forma de superar la situación de conflicto abierto supone un desarrollo de aspectos de su biografía personal e intelectual que conocíamos por Jesús Moreno, Jorge Luis Arcos, Abellán y Sebastián Fenoy. La conclusión a que llega en forma de advertencia sobre "las contradicciones motivadas por el enfoque eurocéntrico de nuestra filósofa, que le llevó a proclamar en Puerto Rico un tipo de democracia atribuido al modelo norteamericano" o que redactara este texto "desde el exilio pero con el pensamiento puesto en Europa" pueden ser matizadas si tenemos en cuenta las razones en que se habría apoyado Zambrano, que pueden ser o no compartidas sobre todo en la valoración que parece colegirse del libro de Carmen Cañete, pero no quitan interés al estudio del trasfondo sobre el que se escribió este artículo. Esto me parece lo más interesante del trabajo de Carmen Cañete por las claves que aporta para la comprensión de este texto, entre la filosofía de la historia y la reflexión política, que Zambrano escribió al comienzo de su exilio. Como no podía ser menos, lo hizo con España y Europa entre la nostalgia y la esperanza, y con América como realidad inmediata. Lo positivo de este trabajo se extiende hasta la ayuda que proporciona para una eficaz lectura de *Persona y democracia*, el libro en que Zambrano nos dejó su propuesta de legitimación política más madura.

Asimismo, es de gran interés el capítulo II dedicado a la "Cuba origenista" con un apartado dedicado a Juan Ramón y otro a la "Cuba secreta" de Zambrano, el texto que publicara en su tercer viaje a la Isla (1948). Es sabido que nuestra filósofa pasó años largos, unos once aproximadamente con dos interrupciones de dos años cada una, en La Habana en condiciones no muy florecientes, con más esperanzas que realidades de estabilidad económica, con su propia crisis familiar y con una cultura que le era ajena y que debía ir comprendiendo: las relaciones de lo blanco, lo mestizo, lo criollo, lo mulato, lo negro... muchas de cuyas claves conocíamos por el epistolario con Lezama y que ahora comprendemos mejor. La anticipación de lo que hoy llamamos multi o interculturalidad, practicada en torno a la mesa camilla o en las actividades y escritura del grupo "Orígenes" por el que pasaron poetas bien representativos como Lorca, Alberti, o Cernuda, aparte del propio Juan Ramón, recreada a través de los textos, los recuerdos y las vivencias, nos resulta del mayor interés.

El libro de Carmen Cañete al que acompaña una buena bibliografía, realizado sobre el terreno, con trabajo de campo como diría un sociólogo, está escrito con soltura para el público atento a lo que conocemos como hispanismo. Tiene una intencionalidad explícita de clarificación crítica de la postura de estos exiliados que "descubrieron" América, que fueron descubiertos a su vez, que no olvidaron sus orígenes y que fueron capaces de adentrarse en otros "Orígenes". La clave estuvo, quizá hoy lo sigue estando, en la insularidad, en cómo comprender la universalidad de lo aparentemente cerrado. Debió costar a personas de formación continental pero su esfuerzo mereció la pena. Por su parte, los isleños se abrieron a estos europeos con quienes iniciaron un coloquio cuyos frutos llegan hasta nosotros.

Hablamos de una buena investigación que aporta conocimiento sobre los antecedentes, los entresijos ideológicos y vivenciales de unos textos cuya proyección ha sido, y es, de gran interés. Se basa en una investigación consistente, sobre fuentes textuales y un buen conocimiento histórico de los acontecimientos de aquellos años. Que puedan ser matizadas algunas de sus valoraciones no es lo más importante. Seguramente persiste la doble mirada, europea y americana.

En definitiva, un libro útil para los lectores y estudiosos de estos exiliados españoles a los que la vida les llevó a encontrarse con los caribeños. Juntos hicieron un camino de convivencia que se ha ido realizando poco a poco. Esto es lo que me parece más importante porque pone de manifiesto lo imprescindible de la escritura para nuestras sociedades.

Seguramente solo debe corregirse el grave error que se ha colado en la página 67 a propósito de Xavier Zubiri.

José Luis Mora

De Sousa Santos, Boaventura. *Para descolonizar Occidente*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y Prometeo Libros, 2010, 138 pp.

El prestigioso sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra y comprometido promotor del Foro Social Mundial, nos presenta en esta obra un concienzudo estudio crítico sobre las implicaciones coloniales y poscoloniales del

pensamiento occidental moderno y las condiciones políticas, filosóficas y epistémicas para su superación. El libro está compuesto por tres capítulos, que a pesar de ser originariamente tres artículos publicados en diversas revistas, encuentran en la obra una notable coherencia. En el primer capítulo, intitulado "*Más allá del pensamiento abismal*" el autor aborda críticamente el pensamiento occidental moderno hegemónico, al cual define como un pensamiento abismal. Éste se caracteriza por ser un entramado teórico-conceptual basado en distinciones visibles e invisibles, siendo estas últimas el fundamento de las primeras. Las invisibles implican una lógica, encubierta y excluyente que divide mediante una línea global al mundo social entre una realidad verdaderamente existente y otra inexistente. Históricamente, según el autor, esta línea global abismal ha dividido conceptualmente al mundo social entre el espacio metropolitano-occidental y el mundo colonial, representando el primero el canon de la humanidad y de la civilización y el segundo el de la barbarie y la sub-humanidad. Negando, a su vez, la copresencia de las comunidades de ambos márgenes de la línea.

Asimismo, esta lógica encubierta ha permitido que las distinciones visibles, por ejemplo a nivel científico entre verdadero y falso o a nivel jurídico entre lo legal y lo ilegal, no se apliquen del otro lado de la línea, considerando a este espacio como el lugar del no saber y de lo no legal. Partiendo de esta hipótesis, el autor afirma que la modernidad ha sido un proceso global trazado por una línea abismal. Marcado en el espacio metropolitano por la distinción visible entre la regulación y la emancipación social, pero fundado por la subyacente y encubierta distinción entre apropiación/violencia en el espacio colonial. Por estos motivos, según el autor, el pensamiento occidental moderno y las potencias norte-occidentales pueden postular con supuesta coherencia idearios emancipatorios universales, incumpliéndolos del lado colonial de la línea. Seguidamente, De Sousa Santos, reconstruye históricamente el proceso de constitución de la modernidad y del pensamiento occidental moderno, mostrando cómo se fue articulando globalmente su carácter abismal y colonial y cómo continúa profundamente vigente. Frente a esta lógica, el autor plantea la necesidad de construir un pensamiento crítico post abismal, basado política y epistemológicamente en la afirmación de la copresencia radical, en una ecología de saberes y en la práctica política y cultural de los pueblos subalternizados, que permita la emergencia de los ausentes, la deconstrucción de la línea global y la fértil contaminación y traducción intercultural.

En el segundo capítulo intitulado "*¿Un Occidente no Occidentalista*?" el autor se propone superar el occidente occidentalista, demostrando que en el propio espacio occidental existieron pensadores y vertientes culturales que postularon otros modos de conocer y una relación más comprensiva frente a la alteridad. Voces críticas que fueron acalladas por el paradigma imperial y que él se propone recuperar. Así rescata de la antigüedad las teorías críticas de Luciano Samosata frente a la filosofía griega canónica, del Renacimiento, el postulado de la docta ignorancia de Nicolas de Cusa y de la temprana modernidad, la apuesta de Pascal frente a la existencia de Dios. Dichas teorías son retomadas como un manantial crítico que le permiten mostrar los límites epistemológicos y las implicaciones disciplinarias, políticas y coloniales del pensamiento occidental, supuesta-

mente omnicomprensivo, omnipotente y universal, y avanzar en la deconstrucción del mismo. A su vez, retoma estas teorías como insumos para construir una ecología de saberes, que restituya los sabres no-occidentales sublaternaizados y para avanzar en la construcción de un nuevo pensamiento crítico.

Por último, en el tercer capítulo intitulado "*Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos*", el autor aborda críticamente la concepción tradicional y oficial de los derechos humanos mostrando sus estrechos márgenes eurocéntricos y coloniales. Y, como contrapartida, propone la necesidad de avanzar en la construcción de unos derechos humanos alternativos, verdaderamente pluriversales, a través de un proceso de traducción intercultural. Utilizando ese método, como colorario de su obra, postula un posible decálogo de derechos humanos críticos e interculturales.

Como conclusión, podemos decir que este es un trabajo sumamente interesante y valioso, que permite al lector reflexionar sobre las implicancias coloniales de la modernidad y del pensamiento occidental. Un trabajo comprometido que propone una revolución epistemológica como punto de partida necesario para el cambio social. En fin, un libro actual e ineludible.

Juan Francisco Martínez Peria

Delgado de la Rosa, Juan Antonio, *Libertad de Conciencia y Derechos Humanos. Vida y Pensamiento de José Mª Díez-Alegría*, Valencia, Cátedra de Teología y Ciencias de la Religión, Universidad Carlos III de Madrid, 2010, 277 pp.

Acercarse a la obra y vida de José Mª Díez-Alegría es acercarse a un poliedro rico en matices proféticos e intelectuales que se reflejan, a decir de Juan Antonio Delgado, en la evolución de su biografía intelectual como un filósofo-teólogo que vivió profundamente el hecho religioso y lo reinterpretó en su propia historia, para comprometerse con su pueblo. En esta obra, el autor nos ofrece un recorrido por esta evolución, esta biografía y el contexto histórico en que se desarrolló la vida y el compromiso de José Mª Díez-Alegría. Un recorrido que, como bien señala Juan José Tamayo-Acosta en el *Prólogo*, consigue identificar correctamente al intelectual y presentarlo con honestidad, ubicando con mucha precisión y claridad el lugar desde donde Díez-Alegría vivió su fe cristiana y conformó su pensamiento intelectual.

Este trabajo es un reconocimiento expreso a la vida y obra del Filósofo y logra, ante todo, fijar el corpus bibliográfico de la obra escrita así como ofrecer una trayectoria en dos momentos, primero a través de su vida y, posteriormente, por las claves del pensamiento del "jesuita sin papeles".

La primera parte del libro que comprende cuatro capítulos, construidos como etapas, nos presenta la vida de Díez-Alegría. La primera etapa contiene sus orígenes familiares y su formación como jesuita hasta su tercera probación y su primer destino (1911-1954); una segunda etapa, que se puede denominar como su magisterio en la Compañía de Jesús (1955-1971); la tercera etapa aborda la publicación de su obra *Yo creo en la esperanza* y su posterior exclaustración (1972-1982); y una cuarta etapa que nos presenta su vida en el pozo del Tío Raimundo y su posterior vejez (1983-2010). Sin duda, además de la riqueza de la pre-

sentación cronológica de los hechos que demuestran una rigurosa recuperación y consignación de datos, este apartado nos permite contextualizar los hechos y así construir la intrahistoria no sólo de Díez-Alegría sino de lo que acontecía en España, en la Iglesia y en la Compañía de Jesús. Brinda elementos indispensable para poder analizar y dimensionar en su justa medida al intelectual y su obra. En consecuencia, este trabajo permite hacer "justicia histórica", ya que se permite una mejor comprensión de la historia de España y de la Iglesia entre los años de 1960-1980 contribuyendo a fracturar una visión monolítica del papel de algunos hombres de fe.

Es importante destacar que este primer apartado también permite vislumbrar la importancia y el impacto que el pensamiento portugués ejerció a través de la Escuela de Évora, no sólo en la teología, sino también en la filosofía. En este caso, influyendo sobre todo en la Filosofía del Derecho y la Ética, especialmente en concepciones relacionadas con la obligación, la moral, el deber, la libertad, la propiedad privada y la conciencia.

La segunda parte del libro que comprende los capítulos 5 al 9, Juan Antonio Delgado desmenuza y presenta lo que considera las principales claves del pensamiento de Díez-Alegría. Inicia con las raíces de su pensamiento religioso, las cuales vincula a la espiritualidad ignaciana, a la tradición de los Padres de la Iglesia, a un profundo conocimiento de Tomas de Aquino y Francisco Suárez, al Concilio Vaticano II, a los grandes maestros del siglo XVI en las universidades de Évora y Salamanca. De esta manera avanza en los diversos temas que Díez-Alegría trabajó a lo largo de su vida. Asimismo, nos ofrece una visión sobre las principales claves de su Filosofía del Derecho, la moral, la ética, el diálogo con la filosofía alemana, el marxismo, el diálogo del cristianismo con el marxismo, la idea de justicia; sobre la propiedad privada, el capitalismo y su injusticia, sobre la esperanza y la objeción de conciencia, entre otros. Claves de un pensamiento que ante todo pretendió "despertar las conciencias para llegar a una plena solidaridad y comunión con todos los hombres y mujeres" (p. 236).

Con este trabajo queda de manifiesto no sólo la importancia y actualidad de la obra de Díez-Alegría sino lo que ha sido su compromiso de vida a favor de los más desfavorecidos, de los *Anawin* de este mundo. La trayectoria de Díez-Alegría, manifestada y plasmada con una fuerte implicación personal y emocional pero que no pierde la rigurosidad por parte del autor, se nos ofrece como modelo de intelectual comprometido con lo social, con la característica de tener un lugar *desde* y un *cómo* llevar a cabo la reflexión-acción. La obra de Diéz-Alegría es la contribución de un creyente en la búsqueda de una nueva sociedad que supere la injusticia y favorezca a las mayorías empobrecidas, siendo coherentes y fieles a una visión evangélica que está afincada sobre todo en la esperanza.

Resulta claro que Juan Antonio Delgado comparte muchas de las visiones del intelectual y así lo consigna y reconoce a lo largo de su libro, permitiéndonos acercarnos no sólo al pensamiento de Díez-Alegría, sino también a su vida, sus sentimientos, sus dolores, a la manera encarnada de vivir su evangelio con su opción preferencial por los pobres, permitiéndonos reconocer la incansable denuncia ante una sociedad radicalmente injusta como la actual y su profunda apuesta por un libre actuar desde la conciencia afincado en la esperanza.

En conjunto es un libro bien construido, fruto de la tesis doctoral del autor, que recupera a un intelectual necesario para la comprensión de la intrahistoria española. Es un libro que, a su vez, levanta la voz denunciante ante la injusta realidad social en que estamos inmersos y nos invita claramente a terminar afirmando, como Díez-Alegría, *Yo también creo en la esperanza*.

Luis Pacheco

Esposito, Roberto, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, 265 pp.

El nuevo libro de Roberto Esposito supone un nuevo y definitivo paso para la sanción de una categoría, la de "filosofía italiana", que hasta ahora no tenía un contenido determinado. La presencia de profesores italianos es común en las universidades españolas, que los reconocen como representantes de una venerable tradición humanista y especulativa. Al mismo tiempo, desde los años noventa nuestras librerías se han poblado de libros de filósofos italianos con la vitola de haber tomado el testigo crítico y renovador legado por el pensamiento francés del siglo XX, a la que suman una impronta política altamente radicalizada. Pese a esta evidente influencia, tan sólo en la última década estos fenómenos han comenzado a ser remitidos a una especificad filosófica italiana que los acomunaría. En este sentido, *Pensiero vivente* supone un decisivo momento de autoconciencia que, lejos de limitarse a una mera reivindicación nacional, entraña una toma de postura ante la tarea de la filosofía en nuestro presente.

Este ejercicio de reflexión ha sido en buena medida propiciado por la creciente recepción que la academia norteamericana viene realizando del pensamiento italiano. Como ya ocurrió con la *French Theory* en los años setenta, la filosofía italiana está siendo reivindicada por su pertinencia para pensar el nuevo género de problemas que brinda el mundo contemporáneo. Frente a la *via regia* de la filosofía moderna, que prima el plano trascendental de la conciencia, el gesto que para Esposito caracterizaría esta corriente de pensamiento sería la historización de ese plano trascendental que, a su vez, la filosofía del siglo XX había reducido al horizonte por definición insuperable del lenguaje. Frente a esa celebración posmoderna de su propio fin, el rasgo común de la filosofía italiana estribaría en inscribir dicha condición de posibilidad en aquello que la presuponía: la historia, el cuerpo, la vida, hasta el punto de que nuestras propias categorías serían objeto de prácticas políticas.

No en vano uno de los tres ejes paradigmáticos a través de los cuales Esposito articula su análisis es el de "mundanización del sujeto". En lugar de un sujeto abstracto y trascendente, la filosofía italiana habría ofrecido, desde los albores de la modernidad, claves para una coimplicación de la conciencia y el cuerpo, del individuo y el origen común, de la razón y la historia. Con ello, Esposito radica en la especificidad de la filosofía italiana lo que en libros anteriores era su principal motivo de indagación: la posibilidad de una biopolítica afirmativa, no entendida como un constreñimiento de la vida por parte del poder, sino como una política *de* la vida, inmanente a ella.

La novedad de este estudio es el vínculo entre el pensamiento actual y los clásicos modernos italianos que vendrían hoy a ofrecer una alternativa al paradigma triunfante en la modernidad, precisa-

mente cuando ésta comienza a revelarse caduca. Así, el segundo de los recorridos de Esposito encuentra en la "inmanentización del conflicto", que debe ser remitida en primera instancia a Maquiavelo, una alternativa a la concepción liberal de la política como neutralización de todo antagonismo en aras de la consecución del orden. En contra de esa concepción hobbesiana, esta línea que, a partir de Maquiavelo, llegaría en la actualidad hasta Toni Negri, considera que el orden se renueva constantemente como resultado de la confrontación inmanente.

Esta reivindicación de la inmanencia podría constituir el rasgo sintético de la revisión de la tradición italiana que condensa *Pensiero vivente*. Rasgo que permite plantear una reflexión análoga desde la tradición del pensamiento español. La reformulación inmanente que propone Esposito implica una devolución del papel activo y productor de sentido a la vida, a los cuerpos, a la historia, en confrontación con su abstracción logocéntrica tradicional. De ahí el participio presente (equivalente al gerundio en castellano) con el que desde el título mismo se califica la vitalidad del pensamiento, en una noción del todo paralela a la de "razón *viviente*" que Ortega formulaba, precisamente, en su ensayo *En torno a Galileo*. Otras formulaciones que inundan el libro, como "razón impura" (Remo Bodei) o "pensamiento poetante" (atribuido a Vico) no pueden dejar de recordar a la "razón poética" de María Zambrano, así como a una tendencia común a ambos ámbitos de pensamiento a desplegarse más allá de los límites disciplinares de la filosofía, tal como Esposito reconoce en autores como Giordano Bruno, Leopardi, De Sanctis, Vico o Croce. La reivindicación de la filosofía italiana es, en definitiva, común a la del pensamiento español. El libro de Esposito, por consiguiente, puede contribuir a la adopción de una postura crítico-teórica consecuente. Cabe mencionar, sin embargo, dos aspectos que marcarían la diferencia y sobre los que a buen seguro tendrá que articularse el diálogo por venir. En primer lugar, el pensamiento italiano sostiene una crítica a la noción de *persona* como dispositivo que implementa la escisión de la trascendencia en el interior mismo del ser humano, entre la persona propiamente dicha y la meramente física que la soporta. Para la tradición española del siglo XX, en cambio, la sacralidad de la persona permanece irrenunciable (pensemos en Julián Marías e incluso en Zambrano). En segundo término, la noción del humanismo que destila el estudio de Esposito diferiría de la del pensamiento español, influido éste por la adaptación heideggeriana de un Ernesto Grassi que, al reivindicar el lenguaje como la clave distintiva de la humanidad, de nuevo estaría separando la razón de lo meramente corporal. Ambas críticas son capitalizadas por un Roberto Esposito con el que el pensamiento español debe establecer (continuar, en el caso hispanoamericano) un buen seguro fecundo diálogo.

Gonzalo Velasco Arias

Ferrari Nieto, Enrique, *Diccionario del pensamiento estético de Ortega y Gasset*, Zaragoza, Mira editores, 2010, 258 pp.

El *Diccionario del pensamiento estético de Ortega y Gasset* de Enrique Ferrari Nieto nos brinda un excelente ejemplo de una "herramienta" que no sólo el especialista de Ortega, sino que también el aficionado a la obra del filo-

sofo madrileño pueden utilizar con mucho provecho.

Se echaba de menos un instrumento tal que pudiese aclarar la relación entre estética y filosofía en la obra de Ortega, haciendo hincapié en la cantidad de textos breves que tratan, a veces indirectamente, de temas estéticos y literarios.

En su estructura, el volumen consta de un prólogo, de una propuesta de lectura, de una introducción a la terminología y de 250 términos estéticos y filosóficos y es construido con mucho cuidado.

Es quizás la "Introducción a la terminología" la que, junto al *Diccionario*, merezca más atención por parte del lector.

Ahí el autor nos advierte de que el rechazo de la "razón pura" no significa de ningún modo para Ortega una caída en el irracionalismo, sino más bien la afirmación de que "esta razón no es más que una dimensión (o una visión reducida) de una razón que el hombre usa como instrumento en su enfrentamiento con el mundo". (p. 18).

Ferrari hace hincapié en primer lugar en la crítica a la fenomenología de Husserl y a la superación del idealismo que se produce a partir de las *Meditaciones de Quijote*, en el desarrollo de otra forma de fenomenología, más atenta a los hechos y a la dimensión "sensible" de la experiencia.

El autor se detiene también en el análisis del concepto de "deshumanización" y de su relación con el estilo, que consiste en "distanciar lo propiamente artístico de la vida".

Lo que interesa a Ortega, más que una descripción de los distintos movimientos vanguardistas, es la "intención común que los mueve" (p. 21), que es la búsqueda de nuevas formas más allá de la tradición con una voluntad de "irrealismo".

El último punto decisivo que subraya Ferrari Nieto es el tema de la "irrealización"; el arte nuevo toma distancia de la vida: "El arte es irrealización. Es la creación de una nueva objetividad a partir de los datos de la realidad. Irreal por dos motivos: porque es algo distinto a lo real y porque lleva dentro de sí, como uno de sus elementos, la *trituración* de la realidad" (pp. 114-115).

Ese punto es, como es sabido, decisivo en la definición de la estética de Ortega, sobre todo en la *Deshumanización del arte*: la realidad no puede copiarse, pero no es fácil evadirse de ella.

Así que el goce artístico, en el arte del siglo XX, sigue otro camino, totalmente distinto del realismo del siglo XIX.

Si vamos a analizar algunos de los lemas del diccionario veremos que el autor se ha esforzado en rastrear los lugares más significativos de la obra de Ortega en que aparecen temas estéticos y en subrayar la centralidad de estos temas a lo menos hasta los años treinta.

Entre las entradas elegidas por Ferrari Nieto nos complace detenernos en el análisis de algunas de las más importantes, en nuestra opinión, para la comprensión de la estética orteguiana.

En primer lugar, el lema "abstracción". La abstracción consiste en "arrancar un trozo de la realidad y aislarlo, dejarlo aparte, como si fuera un todo íntegro" (p. 27).

Frente al carácter concreto de la vida, hay que afirmar el carácter irreal del arte y de todo pensamiento. Este es un punto determinante para evaluar la altura y el calado del pensamiento de Ortega en los años veinte.

Luego, el tema de la irrealidad. El arte y la realidad son dos continentes separados: que lo que se representa deja

de ser realidad y adquiere el prestigio de la irrealidad.

Como hemos recordado antes, ese punto es fundamental para entender el arte del siglo XX y también la concepción de la realidad de Ortega. El autor lo explica con citas puntuales rastreadas en la obra del filósofo madrileño.

Por ende los lemas "razón vital" y "razón histórica". Ferrari aquí nos brinda sendos ejemplos de la profundidad de la trayectoria orteguiana en su crítica del racionalismo y en el intento de articular la dos razones en sus escritos de madurez. Su resumen es ejemplar: " Con la razón vital Ortega dilata el sentido de la razón, constreñido en la razón pura, como respuesta a la vida de cada hombre que es, para él, la realidad radical. Es la raíz de su pensamiento, que se opone a esa concepción estática de la razón como creadora de un esquema abstracto de principios universales…" (p. 163).

La razón histórica es "una razón narrativa": la historia y la razón se deben encontrar en narrar "lo que al hombre le ha pasado". (p. 162).

Las relaciones entre ambas razones se aclaran con pulcritud por parte del autor, de ahí su relevancia para la Estética.

Terminamos con una crítica que, sin embargo, no perjudica la impresión muy positiva que tenemos de este trabajo: quizás hubiera hecho falta considerar más los últimos alcances de la crítica orteguiana (entre muchos, los trabajos de J. San Martín J. de Salas y José Lasaga) para dar aún más quilates a algunos lemas del Diccionario que es, en todo caso, un instrumento muy valioso para acceder al continente orteguiano.

Jean-Claude Lévêque

Galante, Mirian, *El temor a las multitudes. La formación del pensamiento conservador en México*, 1808-1834. México, UNAM, 2010, 381 pp.

Desde la independencia de México su construcción nacional ha estado notoriamente vinculada al liberalismo. Más aún, es difícil comprender la identidad nacional mexicana sin tener en cuenta dicha tendencia política como uno de sus componentes básicos; y debido precisamente a esa presencia axial, el liberalismo ha sido objeto de numerosos estudios a lo largo de más de un siglo. Sorprendentemente, o quizás precisamente por ello, el pensamiento conservador ha sido muy poco estudiado; tampoco han recibido gran atención por parte de la investigación mexicanista las prácticas políticas derivadas de dicha posición. El conservadurismo ha sido, por tanto, un gran desconocido, si no es por su conversión en el referente negativo de un polo político binario. Lo anterior hace doblemente bienvenido el libro de Mirian Galante que estamos reseñando. Libro que, además, aunque publicado en México, ha sido escrito en España, país donde esa tendencia de pensamiento ha sido muchas veces vinculada por la historiografía, de forma más o menos excluyente, a la parte más integrista de sus raíces. Para entender esto basta con recordar el famoso y muy influyente libro de Javier Herrero sobre los *Orígenes del pensamiento reaccionario español* (Madrid, 1988).

Basada en una abundante y sólida documentación, Galante propone que el pensamiento conservador mexicano de la primera mitad del siglo XIX fue básica y profundamente liberal. No se refiere, claro está, a las formas específicas a las que nos ha acostumbrado en las últimas décadas la tendencia que conocemos por

el nombre de neoliberalismo, sino al liberalismo decimonónico de la libertad y de los derechos. En una investigación muy compleja, y de forma que considero convincente, la autora señala no sólo el cruce de ambas tendencias en la construcción del pensamiento conservador mexicano. Prueba, además, que en algunos aspectos este último pudo ser más liberal que ciertas tendencias políticas que los liberales mexicanos han reivindicado siempre como parte inescindible de su propia tradición política, como es el caso del federalismo.

Como botón de muestra del encaje de bolillos que hace la autora, en relación a ciertos desarrollos de su tema, voy a referirme al principio de representación sobre el que los conservadores cimentan todo el edificio de su construcción política, que es al mismo tiempo una defensa clarísima de la soberanía popular e incluso del individuo y de sus derechos. Junto a ello, se utiliza también como una forma de asegurar la primacía de la élite, constriñendo los derechos políticos del soberano exclusivamente a la elección de sus representantes; y no de cualquier representante, sino de los miembros de esa élite. Pero es también —y esta es la originalidad primordial del análisis de Galante— una contribución fundamental a la comprensión moderna de la representación, porque los conservadores la identifican con el ámbito nacional y con el mandato no vinculante, frente al mandato imperativo que los federalistas exigían para sus provincias.

Junto a este cruce complejo y difícil de estudiar de lo conservador y lo liberal otra contribución importante de este libro es el hecho de que estudia el proceso de surgimiento y desarrollo del pensamiento conservador mexicano a lo largo de treinta años. Es decir, el análisis no se focaliza en la posición de un *corpus* ya configurado, y más o menos completo, sino siguiendo el proceso mismo de su configuración. Y muestra cómo se van diversificando las propuestas hasta conformar un pensamiento conservador de raíz liberal que también está lleno de contradicciones en su propio seno. Este análisis basado en la diversificación de las propuestas es, a mi juicio, uno de los grandes aciertos del libro. No es fácil encontrar trabajos que hagan un seguimiento procesual tan cuidadoso y complejo de un pensamiento político, desde sus orígenes y a lo largo del tiempo. Sobre todo del pensamiento conservador, que ha sido desde siempre menos atractivo para la historiografía que otras corrientes.

Esta manera de presentar los conceptos y sus resignificaciones tiene otra consecuencia ya que muestra la importancia de las paradojas políticas en la historia frente a la simplificación del pensamiento que, desgraciadamente, suele estar muchas veces presente en la historiografia. Y esto me lleva a lo último que quería señalar. Para ello debo recordar que en los últimos tiempos la historiografía latinoamericanista ha retomado el debate sobre la antigüedad o modernidad de la construcción política decimonónica hispana o hispanoamericana. Es decir, la confrontación entre una tendencia interpretativa que defiende la permanencia del Antiguo Régimen en el siglo XIX a través de la continuidad de algunas instituciones, y aquellos que abogan por la identificación del período 1808-1830 como una etapa rupturista en materia de ideas y prácticas políticas que abre camino a la irrupción de la modernidad. Con este libro Mirian Galante, posiblemente sin proponérselo, ha entrado de lleno en este debate, tomando partido claro por la modernidad. Y le ha hecho un gran fa-

vor a esa postura, porque ha mostrado con mucha claridad cómo la utilización de recursos y discursos del Antiguo Régimen, o el mantenimiento de prácticas e instituciones, estuvieron sujetos a la nueva contextualización que los dotó de nuevas significaciones. Particularmente expresivo en este sentido es el párrafo con que termina el libro: "…a menudo los modelos historiográficos jerarquizan unas tradiciones sobre otras impidiendo a la historia hablar libremente desde sus complejidades, matices, intensidades. Sólo ven contradicciones, insuficiencias, incapacidades especulares. Y, sobre todo, soterran las relaciones entre un antes y un después, de lo mismo y lo contrario, de lo dinámico y lo estático" (p. 347).

Es posible que con este libro Mirian Galante sea asumida ante el pensamiento conservador como lo que Charles Hale fue para el pensamiento liberal. Y digo bien: Charles Hale y no Reyes Heroles. Por muchas razones: porque se trata de una mirada desde fuera de México, y por eso mismo no es una visión nacionalmente comprometida; porque es un análisis que rastrea con valentía en la complejidad de los procesos; porque lo hace incluso en aquellos aspectos que pueden generar disensiones y tensiones en los ámbitos académicos. Y porque de alguna manera recoge el testigo de Charles Hale que mostró con maestría los dos momentos del liberalismo en México, desde el liberalismo fundado en la libertad de la primera mitad del siglo, al liberalismo fundado en el orden y el progreso, de la segunda.

Y esto no deja de ser sorprendente porque en muchos casos —que tienen nombres y apellidos— allí donde Hale veía liberales conservadores, Galante ve conservadores liberales. Que ciertamente no es lo mismo, e introduce una perspectiva nueva. Adelanta además en varios años la cronología de Charles Hale, porque el libro de Galante muestra cómo se va configurando en la primera mitad del siglo ese pensamiento conservador basado en el orden que más tarde va a ser retomado por muchos que se consideran a sí mismos, y son considerados, como liberales. En suma, se trata de un libro importante por su originalidad, cuidada documentación e interesante juego interpretativo.

Mónica Quijada

Galván, Valentín, *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*, Barcelona, Virus Editorial, 2010, 317 pp.

Recordando el titular con el que Jesús Ibáñez despidió a Foucault desde el diario *Liberación* en el año de su muerte, y sirviéndose del guiño irónico a aquella ley de 1933 que legitimaba el castigo sin delito, Valentín Galván titula: *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*. Como toda investigación centrada en la recepción de un autor siempre existirán motivos para corregir, enmendar, ampliar o reducir la labor e influencia de aquellos que a tiempo real fueron introduciendo e interpretaron el pensamiento de Michel Foucault en España. Este texto, sin embargo, ofrece una panorámica cabal no sólo de la recepción del pensamiento foucaultiano sino que, a su vez, elabora una juiciosa ordenación del contexto intelectual —académico y extraacadémico— de las últimas décadas del Franquismo y la Transición Española.

De vagos y maleantes —publicado con elogiable coherencia bajo licencia *Creative Commons*— es un texto escrito desde el marco de la historia cultural sin

que por ello deje de acompañarse el retrato de aquel tiempo de una ordenación crítica e incluso, a veces, fuertemente ideológica. Este libro se inicia con un explicativo prólogo de Francisco Vázquez seguido de una breve introducción de la que el lector no experto podrá servirse para reconstruir, a grandes líneas, la biografía intelectual de Michel Foucault. Puede que, incluso, los intérpretes más leídos reconozcan en esta introducción ciertas claves que servirán, sin duda, para interpretar el conjunto de esta investigación.

El libro de Valentín Galván, de clara inspiración académica, abarca con rigor documental desde el año 1967 —año en que se publicó la primera reseña sobre Foucault en España— hasta 1986. Este estudio queda ordenado en tres partes. La primera parte, "Del Tardofranquismo a la Transición española" es un análisis político-filosófico desde los últimos años de la Dictadura hasta la primera generación de filósofos de la Democracia. En esta primera parte Valentín Galván describe de forma detallada el complejo contexto intelectual de aquella España, un país en el que el debate filosófico reflejaba la tensión política y social del momento. En cierto modo, estas primeras páginas de *De vagos y maleantes* bien podrían interesar aquellos lectores que, además de interrogarse por la recepción e interpretación de Foucault, estén interesados en nuestra historia cultural reciente. Más específicamente esta primera parte atiende con rigor a las corrientes, publicaciones, instituciones y contexto editorial de la filosofía española de la Transición.

Especialmente acertada resulta la segunda parte de este libro: "La recepción extraacadémica del pensamiento de Michel Foucault". En este segundo apartado, atinadamente heterodoxo en la radiografía de aquel tiempo y en el uso de las fuentes, Galván elabora una más que inspirada genealogía de las obras e ideas de Foucault desde distintos y hasta antagónicos grupos sociales. Sociólogos, psiquiatras, reclusos de prisiones y manicomios, activistas, intelectuales y, desde luego, filósofos (tampoco en aquel tiempo la correspondencia de filosofía y academia era neutral) asumieron, interpretaron y se sirvieron desde perspectivas muy distintas del pensamiento de Foucault. Ante este atomizado panorama de usos y testimonios —unas veces explícitos, otras velados— Galván impone un orden narrativo y razonado que resulta más esclarecedor que artificioso. Como ya dijimos, puede haber quien subraye las fragilidades o imperfecciones del retrato pero, dada la complejidad del propósito, cabe destacarse la solvencia con la que este texto nos describe la recepción extraacadémica del pensamiento de Michel Foucault.

Finalmente, en la última parte del libro se expone la recepción académica del pensamiento del francés. Es, tal vez, en la que se invierte un esfuerzo mayor en realizar una labor crítica e interpretativa de la recepción de Foucault, lo que obliga al autor a convertirse, si es que tales funciones pueden distinguirse, en cronista e intérprete de aquel tiempo. Valentín Galván ordena esta última parte del libro en torno a tres preguntas: la pregunta por el saber, la pregunta por el poder y la pregunta por el sujeto, una estructura que además de subrayar los debates sensibles a la influencia foucaultiana, sirve como ocasión para interpretar críticamente el modo en que Foucault fue acogido en el contexto académico de aquel tiempo. El modo en que Foucault problematizó las categorías políticas tradicionales, la asimilación de sus contenidos positivos

o la apropiación de su obra como un método desde el que enfrentar el debate filosófico, histórico y social son algunos de los temas abordados en este *De vagos y maleantes*. Como ya subrayamos, este texto será útil para aquellos jóvenes que no vivieron pero que hoy heredan las consecuencias de aquel contexto. El libro servirá también, como guiño, a la memoria de aquellos que locos, intelectuales, homosexuales o presos, supieron o necesitaron servirse de las ideas de Michel Foucault.

Diego Garrocho

García Cárcel, Ricardo; Serrano Martín, Eliseo (eds.), *Exilio, memoria personal y memoria histórica. El hispanismo francés de raíz española en el siglo XX,* Madrid, Institución «Fernando el Católico» (CSIC)/Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2009, 322 pp.

El hispanismo francés no es muy bien conocido en España. Pocos saben que Francia es de los pocos países europeos, por no decir el único, en el que el idioma español es una verdadera segunda lengua extranjera, enseñada en muchos institutos de bachillerato (*lycées*) e, incluso, en niveles equivalente a la E.S.O. española, todo ello pese a las horas semanales recortadas estos últimos años y pese a la ola de ideología «didactista» y «comunicativa» que, encarnada en inspectores, en programas de estudios y en reformas a cual más perniciosas, arrasa por Francia y —*hélas!*— por todo el orbe «bolonizado». Muchos menos conocerán los numerosos departamentos de hispánicas, repartidos por toda la geografía gala o las publicaciones y los congresos de gran calidad que generan. En fin, una exigua minoría conocerá la «Casa de Velázquez», verdadero vivero del mejor hispanismo francés, radicada en la Ciudad Universitaria de Madrid.

Si indagásemos con verdadera honestidad intelectual en todo este rico panorama, tendríamos que preguntarnos a su vez si en España tenemos algo parecido en sentido inverso. Por poner un ejemplo, el Liceo Francés de mi ciudad natal, San Sebastián, uno de los más antiguos de todo el país, cerró sus puertas hace ya unos cuantos años. El francés languidece o sobrevive —que no sabemos si los dos términos son equivalentes— como segundo idioma en algunas comunidades autónomas, aunque parece que los esfuerzos van en el sentido de reforzarlo en todas partes. Los francesistas —palabreja que en sí ya parece rara— tienen una actividad más que honorable y digna, pero se ven obligados en muchos departamentos a compartir licenciaturas o, ahora, grados, con los anglicistas, por falta de alumnos. Por último, ¿sabe el lector de alguna «Casa» que exista en París en donde el investigador francesista proveniente de España pueda disponer de una gran biblioteca y de medios para llevar a cabo sus investigaciones No la hay tal, todo lo cual no es muy alentador. Lo que estoy diciendo parecería una provocación o sencillamente una pretensión utopista, pero es más que probable que mientras no se produzca una reciprocidad equilibrada en el ámbito del saber, seguiremos siendo, (por mucho PIB que supuestamente tengamos, por mucho G-20 al que pertenezcamos, por muchos inmuebles inútiles que hayamos construido), un país de segunda fila en la investigación humanista, en el contexto de la Europa occidental.

Este desequilibrio se redobla porque uno tiene siempre la impresión de que

los franceses, en especial algunos franceses, muestran una admiración y simpatía, realmente sinceras, con respecto a España y a los españoles, sentimientos que no son del todo compartidos en el sentido inverso. Tal vez un factor, de entre muchos, sea el hecho de que, hoy en día, representamos, dentro de los regímenes democráticos, dos modelos diametralmente opuestos de articular territorialmente el Estado. Hablad de jacobinismo a un nacionalista periférico en España y con un poco de suerte no saldrán enseguida de su boca pestes y admoniciones contra el paradigma —según ellos— del autoritarismo. Hablad de descentralización a un militante sindicalista o izquierdista, en Francia, y seguramente os mirará con indiferencia. Estar contra el centralismo se ha hecho sinónimo, al sur de los Pirineos, de ser progresista; estar en favor de la presencia del Estado central en los menores tejidos de la administración local es sinónimo de ser de izquierdas, sobre todo tratándose de políticas sociales, educativas y sanitarias. Estamos seguramente ante asociaciones tenaces, fruto de tradiciones políticas diferentes, que más valdría, de cualquier forma, poner en solfa de vez en cuando.

¿Verdad a un lado de los Pirineos, falsedad al otro lado, parafraseando a Pascal? Si todo fuese relativo parecería eso reconfortarnos, pero da la impresión de que, a menudo, la verdad imperante al sur de dicha cadena montañosa, ha ido a contracorriente de la modernidad histórica. Ahora parece no ser así y, de hecho, se habla más de excepción francesa que de excepción española, aunque lo ocurrido durante la crisis debería tender a corregir este aserto, dada la situación subalterna que ha puesto en evidencia nuestro país en el conjunto de la economía europea desarrollada. Este sentimiento sincero mostrado a «*nos amis les Espagnols*», como dicen ellos, mejoraría en verdadera comprensión si algunos fuesen arrinconando de sus mentes, poco a poco, tópicos folklóricos y uniformizadores (¡la Inquisición, La Alhambra, el franquismo, los pronunciamientos, el flamenco, los toros, Picasso, Lorca, Almodovar y… Penélope Cruz!). Sea dicho de paso, un estudio reciente, muy esclarecedor sobre los lugares comunes acerca de España en estudiantes de Lenguas Extranjeras Aplicadas, en la universidad francesa, demuestra su carácter coriaceo, incluso después de cursada una licenciatura. La otra cara de la relación es que tenemos todavía, por poner un ejemplo, al sur de los Pirineos, gente que sostiene que España es el país más diverso y con más lenguas de toda Europa, olvidando el occitano, el alemán alsaciano, el bretón, e incluso el vasco y el catalán hablados al norte de la frontera. Nuestra ignorancia es el reverso de sus tópicos. Quizá sea el sino de todos los países vecinos, pero nuestro oficio como hispanistas nos debe obligar a luchar contra ese supuesto *fatum*, con tesón y rigor.

Creo que este libro que tenemos entre manos puede ser un instrumento muy adecuado para ayudar a comprendernos. El texto de Ricardo García Cárcel, que sirve de pórtico al libro, es un apretado panorama, clarificador y brillante, de las relaciones hispano-francesas, desde el siglo XVI al XIX, a fines del cual enlaza con la historia del hispanismo francés durante el siglo XX. Algunos de los problemas comentados aquí, en estas líneas, son explicadas con mucha mayor exhaustividad y profundidad. García Cárcel está en lo cierto cuando caracteriza el hispanismo francés, desde la impronta de la filología, durante la primera mitad del siglo pasado, (pensemos en Morel-

Fatio), y desde el enfoque «civilizacionista», como se dice en francés, durante su segunda mitad (pensemos en Bataillon, en Braudel y en el menos conocido Salomon). Este último enfoque ha propiciado, aunado con el empuje de los coloquios de Pau, auspiciados por Tuñón de Lara, durante los años 70, un verdadero florecimiento de la historia cultural que, sin embargo, no termina de fructificar en una verdadera historia de las ideas, ni en unos estudios culturales, de raíz semiótica o antropológica, al estilo anglosajón. Creo que también está en lo cierto cuando subraya el apego del hispanismo francés por el Siglo de Oro, hoy en día, desgraciadamente, en franco peligro de debilitamiento, y su menor apego por la historia contemporánea, si lo comparamos con el hispanismo británico, germánico o nórdico.

¿Cuál puede ser la razón de ello? Una razón indudable, que el libro muestra de manera directa o indirecta, es el origen de los hispanistas. Una parte, no despreciable, de los hispanistas franceses encuadrados en lo que se llama en Francia los estudios de Civilización de España, (expresión que puede parecer a los oídos españoles algo rimbombante e, incluso, de saborcillo casposo e imperial) son de origen español. No sólo ellos, también los pertenecientes al campo de la Literatura. Esto seguramente no ocurre en otros países de gran tradición hispanista, como en Gran Bretaña, al no haber recibido apenas ni emigración ni exilio. En Francia, no pocos profesores de la Universidad son hijos o nietos de emigrantes, de entre los cuales no habría que olvidar los provenientes de Argelia (*pieds-noirs* de origen español); otros han sido niños del exilio republicano de 1939 o hijos de exiliados, nacidos ya en Francia. La mayoría de los hispanistas presentados en este libro pertenecen a estos dos últimos casos, siendo pocos los que podemos adscribir a la primera categoría. Todos tuvieron que nacionalizarse franceses (el tratado de Schengen estaba para ellos muy lejos en el horizonte histórico), asimilando con toda naturalidad, no exenta de dificultades y de desgarros existenciales y culturales, los vigorosos y acogedores valores de la república francesa. Si comparásemos con México, adonde afluyeron también exiliados republicanos, en menor número, pero con mayor formación intelectual, podríamos comprobar que buena parte de los niños del exilio, llamados de la segunda generación, se dedicaron allá a la creación literaria, a la filosofía, a la antropología, pero pocos de ellos se metieron a hispanistas, una señal, a mi modo de entender, de que la instalación en un país de lengua extranjera y de sólido pero rígido arquitrabe institucional incitaba a recorrer una trayectoria segura y unidireccional por el hispanismo universitario.

El libro nos presenta los testimonios personales de once hispanistas franceses de origen español (B. Bennassar, F. López, J. Pérez, A. Redondo, J.-L. Guereña, A. Alonso, T. Gómez, J. Montemayor, B. Pelegrín, E. Trenc y J.-C. Villegas), acompañados de cuatro presentaciones del trabajo investigador de los cuatro primeros hispanistas a cargo de discípulos suyos. Estamos, así pues, ante un ejercicio de «egohistoria» (P. Nora) o de «autohistoriografía» (J.-F. Botrel), aleccionador y apasionante, que podríamos definir de una manera algo kantiana o dyltheyana como la indagación histórico-autobiográfica de las condiciones de posibilidad del trabajo que uno ejerce como historiador. Todos los convocados al encuentro aceptan el reto y dan muestra de talentos insospechados: en unos

literarios, en otros hondamente humanos o incluso filosóficos… Uno aprende mucho de cada trayectoria y termina la lectura del libro con un verdadero respeto y admiración por todas esas carreras, labradas en la dificultad, el sudor y el desarraigo. Cada lector extraerá del libro conclusiones o enseñanzas diferentes. Desde mi punto de vista es clarificador saber, por ejemplo, que Bartolomé Bennassar, el único de los aquí convocados que ha trabajado sobre la Guerra Civil, no fue hijo del exilio y que su padre mallorquín era simpatizante de Miguel Maura, también lo es situar los trabajos de Redondo dentro del influjo «decisivo» de Bataillon o comprender por qué muchos de ellos, como Thomas Gómez, no se dedicaron a investigar sobre la historia de España contemporánea con el fin de tomar distancia respecto a sus duras vivencias personales y familiares, que él mismo nos cuenta con suma finura.

Julián Montemayor nos describe con brío y cierta nostalgia la vida de los exiliados en el sur de Francia. Los meandros de la identidad cultural y nacional de Benito Pelegrín están descritos con suma perspicacia. Jean-Claude Villegas ahonda en estos laberintos, aludiendo como él a las somatizaciones que inflige el desarraigo y al afán de superación, lo único que puede remediarlo, en parte. Jean-Louis Guereña nos explica por qué los que trabajan en «Civilización española» se sienten más a gusto en España que en Francia, con sus colegas historiadores. Joseph Perez inicide en las razones del «castellanocentrismo» del hispanismo francés. Eliseo Trenc insiste en sus ideas y vueltas, entre Francia y España, entre el hispanismo y el catalanismo, y recalca su identidad múltiple, europea. Bastantes hacen alusión a sus luchas con el significante, acentos eliminados, nombres cambiados, recuperación de nacionalidad, que lejos de ser secundarias manifiestan los sinsabores de una difícil ubicación nacional.

El estudioso del exilio republicano tiene además muchos materiales a partir de los cuales enriquecer su visión, y es que los testimonios de los hispanistas nos enseñan sobre sus obras, pero también se vuelven, al mismo tiempo, documentos históricos de indudable interés. Creo que las múltiples anécdotas y testimonios con que salpimientan sus intervenciones son de un indudable valor y sabor; sorprenderán y aleccionarán a propios y extraños, a todos aquellos que no tenemos un conocimiento suficiente o vivido de la sociedad francesa y española de los años cuarenta a setenta, en especial, de la vida cotidiana. Por todas estas razones, recomiendo encarecidamente la lectura de este libro tan entrañable como instructivo, que no es poco en los tiempos que corren.

Ricardo Tejada

García Gibert, Javier, *La humanitas hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro*, Salamanca, Universidad, 2010, 240 pp.

Javier García Gibert reflexiona, en primer lugar, sobre dos escollos que tuvo que solventar España a la hora de enfrentarse al Humanismo: si estaba preparada ideológicamente para recibir tal corriente y si lo estaba lingüísticamente para afrontar todo el conocimiento filológico que el Humanismo requería.

Son muchos los estudiosos que han discutido sobre la existencia o no de un Renacimiento español. Ello implicaba la pervivencia en España de ideas humanis-

tas, procedentes principalmente de Italia, durante el siglo XVI. Sin embargo, parece ser que la ideología española en este siglo no podía ser calificada, de forma apropiada, como plenamente humanista.

En opinión del autor, España fue permeable a las nuevas formas literarias que provenían de Italia, fundamentalmente la corriente petrarquista a través de Garcilaso; del mismo modo, el erasmismo también irrumpió en nuestro país con notable fuerza. De esta forma, se puede decir que España sí vivió un Renacimiento en el más estricto sentido del término.

Por otra parte, para los estudios humanísticos era fundamental el dominio de la lengua griega, algo que en España no era habitual, a pesar de que unos cuantos eruditos sí la conocían. También el latín era otra lengua que se debía dominar a la perfección. Sin embargo, los humanistas españoles reivindicaron la importancia del castellano como lengua oficial y totalmente legítima para poder transmitir sus ideas, no por ello menos importantes.

Durante el siglo XV, en España no se consolida el Humanismo con la misma fuerza con que lo hace en Italia. Sin embargo, hay que destacar la figura del Marqués de Santillana, quien con sus traducciones de las más importantes obras grecolatinas introdujo en nuestro país el interés y el gusto por los estudios humanistas. El Marqués de Santillana pertenecía a ese grupo de poetas-soldados que predominarían después en los Siglos de Oro, con Garcilaso de la Vega o el propio Cervantes como ejemplos del mismo.

A finales del siglo XV aparecen dos obras que, si bien aún poseen elementos medievales, vaticinan lo que pocos años después será la implantación del Humanismo en las letras españolas. Por un lado, las *Coplas por la muerte de su padre* de Jorge Manrique, en las que se observan ideas de Platón o Séneca a través de unos versos que recogen tópicos medievales al mismo tiempo que desarrollan estas ideas grecolatinas; por otro, *La Celestina* de Fernando de Rojas es considerada una comedia humanística, en la que tienen cabida los refranes, los autores clásicos o las modernas reflexiones sobre las mujeres y el amor.

Ya en el siglo XVI, la estancia de Antonio de Nebrija en Bolonia le sirvió para traer a España sus ideas humanísticas, que fueron la base de la gran empresa en la que participó, la Biblia Políglota.

Juan de Maldonado se atrevió a criticar los métodos de enseñanza del latín que proponía Antonio de Nebrija, quien se había convertido en toda una institución en este ámbito. Juan Lorenzo Palmireno también se sumó a esta crítica, y propuso que la enseñanza de las humanidades estuviera al alcance de todo el mundo, sin importar los conocimientos previos.

Uno de los rasgos más característicos del Humanismo español es su unión con las formas populares, algo que los europeos rechazaban totalmente. El Renacimiento español se anticipó en tres siglos a lo que luego haría el Romanticismo: recuperar las formas tradicionales y la lírica popular.

El Humanismo en España se reflejó especialmente en la literatura. Obras como *La Celestina* o "*El Quijote"* son una buena prueba de ello pero, sin duda, los mejores ejemplos son los que aportan el *Lazarillo de Tormes"* y el *Abencerraje*, novelas ambas pioneras en su género.

Del mismo modo, Fray Luis de León es un ejemplo de humanista del Renacimiento. Si bien destacó en varias parcelas, el Humanismo se manifiesta sobre todo en su poesía. Las famosas odas a

"Francisco Salinas" o a "La vida retirada" suponen una muestra de cómo Fray Luis plasmó en su poesía las ideas de Horacio y Séneca.

Javier García Gibert dedica un capítulo al Humanismo y la Contrarreforma, pues en algunos autores del siglo XVI se pudieron conciliar ambas tendencias. La Inquisición supuso un problema para los humanistas, ya que estos debían agudizar su ingenio si querían que ciertas cosas fueran publicadas. Sin embargo, no todos los escritores españoles de esta época estaban en contra de la Inquisición, pues algunos de ellos desempeñaron incluso el cargo de inquisidores.

Los humanistas españoles mostraron un desinterés generalizado por la ciencia pura pues esa no tenía que ver con la estética, la moral, la ética o la política, es decir, con la vida humana, que era lo que a ellos verdaderamente les interesaba.

Diego de Cisneros tradujo el primer libro de los *Ensayos* de Montaigne, con algunas enmiendas en su traducción. De hecho, suprime una frase de Montaigne que atenta contra el libre albedrío, ya que éste era uno de los pilares del Humanismo en España. Muestras del libre albedrío en la literatura española se daban ya en el *Poema de Mío Cid* o en el *Libro de Buen Amor*.

La literatura española del siglo XVI, y fundamentalmente la del siglo XVII, está llena de tópicos que los humanistas emplean una y otra vez sin ningún complejo: el *beatus ille*, el *ubi sunt*, el *tempus fugit*, el teatro del mundo, son algunos tópicos que articulan las obras de los autores más conocidos de esta época.

Javier García Gibert analiza dos de esos: la vida como sueño y el mundo como teatro. El primero de ellos está presente en innumerables obras, desde la pieza teatral de Calderón que lleva el mismo título, pasando por reflexiones de Santa Teresa de Jesús o Cervantes. Incluso trasciende nuestras fronteras, pues Descartes o el propio Shakespeare emplearán esta metáfora, aunque de manera diferente a como se hace en España. La idea del gran teatro del mundo, igual que la anteriormente mencionada, no es únicamente un tópico que se circunscriba al ámbito de la literatura, sino que forma parte de la manera de pensar de los españoles de aquella época.

Otro apartado del estudio de García Gibert consiste en el análisis de un soneto de Lupercio Leonardo de Argensola que recoge el tópico del *beatus ille*. También pone de manifiesto cómo en la misma época dos escritores como Montaigne y Zabaleta, ambos humanistas, tienen puntos de vista contrarios en torno a un mismo asunto.

La última parte del libro está dedicada a analizar el Humanismo en la figura de tres grandes escritores del siglo XVII: Cervantes, Quevedo y Gracián.

Sobre Cervantes se analiza un asunto mayor y un motivo menor. El asunto mayor es el del libre albedrío. Debido a la biografía de Cervantes, es comprensible que gran parte de su obra trate el tema de la libertad. En "El Quijote", García Gibert analiza varios capítulos y varios pasajes en los que los personajes hacen uso de su libre albedrío, y demuestran su libertad a la hora de decidir qué camino tomar en algunos momentos de su vida. Es el caso de la pastora Marcela, de un galeote, de las intervenciones de Sancho como gobernador de la ínsula, etc. Son muchos los discursos que se hacen en *El Quijote* a favor de la libertad, cuando el propio don Quijote carecía de ella debido a su locura.

El motivo menor del que habla Javier García Gibert con respecto a Cervantes

son los abrazos, que también aparecen en sus obras bajo muy diversas formas. En *El Quijote* y en las *Novelas ejemplares* encontramos varios ejemplos de personajes que se abrazan. Este motivo de los abrazos está directamente relacionado con el cristianismo y la religiosidad de la época en que vivió Cervantes.

García Gibert analiza un soneto de Quevedo que, en principio, parece alejado de las ideas humanistas. Quevedo fue un gran filólogo, aunque algunos críticos opinan lo contrario debido a algunos fallos que se advierten en su quehacer filológico.

El soneto se titula "Desde la Torre", en referencia a la finca que poseía el poeta, llamada La Torre de Juan Abad. En él se habla del retiro estudioso, que no siempre implica necesariamente un retiro físico. El Humanismo del poema se refleja en la necesidad que plantea Quevedo de retirarse con unos pocos libros doctos, de aprender de los escritores clásico, etc. También hay algunas referencias religiosas, así como un homenaje a la imprenta y a su inventor. Habla de una doble liberación: la imprenta evita que las obras queden en el olvido, mientras que las propias obras liberan al lector de la ignorancia. El último verso propone el estudio y la lectura como métodos para ser mejor como ser humano, no para ser más culto, y eso es lo que confiere al poema de Quevedo que entronca plenamente con el Humanismo.

El último estudio que lleva a cabo Javier García Gibert es el de los aspectos humanísticos en la obra de Baltasar Gracián, para quien todo gira en torno al ser humano.

En *El Discreto*, Gracián hace referencia a tópicos como el del teatro del mundo. También incide en la necesidad de separar dos órdenes, el humano y el divino, y de hecho él mismo escribió una obra de temática religiosa titulada *El Comulgatorio*. *El Criticón*, la gran obra de Baltasar Gracián, también recoge todas estas ideas.

El último punto del análisis de la obra graciana trata el concepto de "persona". Para adquirir la condición de persona es necesario un proceso en el que intervienen el uso del libre albedrío y la adquisición de cultura. De este modo, queda evidenciada la presencia de elementos propios del Humanismo renacentista en un escritor del Barroco más puro, pues el Humanismo fue un movimiento que tuvo un hondo calado en la literatura de los Siglos de Oro.

Marta Gutiérrez Sotomayor

García Gómez, Jorge, *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de La Escuela de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

Hace algunos años, José Gaos, al escribir sobre su maestro Ortega a raíz de sus muerte, se hacía eco de una vieja polémica surgida ya en los años treinta, acerca de si el autor del *Espectador*, era un filósofo en sentido estricto, es decir, con sistema y, desde luego, "a la alemana" o si se quedaba en mero comentarista de noticias filosóficas, literato, periodista, etc. Y señalaba Gaos que el hecho de ver incluido el nombre de Ortega en sesudos estudios filosóficos publicados en el extranjero, habría de poner fin a las suspicacias. Desde luego el discípulo expatriado en México se equivocó y las suspicacias siguieron centuplicadas.

Habrá que esperar a las décadas de los 80 y 90 para que el clima cambie y el estatus filosófico de Ortega se recupere en parte gracias a los cambios sobrevenidos en el contexto filosófico internacional a raíz del agotamiento de los dogmatismos imperantes en los años anteriores (filosofía analítica, marxismo, estructuralismo) coincidentes en declarar a la filosofía como discurso de saber autónomo, cesante. También ayudó la aparición de una nueva generación de estudiosos, muchos de ellos extranjeros que se interesaron por algún aspecto de la producción y trayectorias orteguianas. Sin ánimo de ser exhaustivo, habría que citar a Philip Silver, Inman Fox, Thomas Mermall, Tvi Medin o Dezso Csejtei. A este grupo de investigadores pertenece Jorge García-Gómez, el filósofo cubano afincado en EEUU desde la década de los 50, cuya trayectoria intelectual no se agota en sus investigaciones orteguianas —ha publicado numerosos ensayos sobre las relaciones entre poesía y filosofía con especial atención a los poetas contemporáneos norteamericanos— aunque es menester dejarlo para mejor ocasión, dado que lo que nos ocupa es este notable libro, aparecido va para dos años —adelantamos noticia de su publicación en el número anterior— dedicado, como su título indica, a Ortega en el contexto de la escuela que asumió la recepción de su legado filosófico. Notable, en efecto, por varias razones: por sus más de 450 páginas de apretada letra; por el hecho de abarcar el trabajo de investigación de tres décadas —el último artículo del libro, el más antiguo, está fechado en 1982; pero, sobre todo, notable por su objeto de estudio: una investigación sistemática, profunda, compleja de la metafísica orteguiana. Los escépticos que aun tuvieran dudas sobre la validez filosófica de los ensayos orteguianos harán bien —si es que sus dudas son genuinas— en acercarse a este volumen magníficamente artillado con todos los requisitos y exigencias del trabajo académico al uso, cuyo propósito central es, según palabras de su autor, "dar inicio a un *trayecto* que si se mantuviera me permitiría aproximarme a Ortega con fidelidad para así poder pensar con él y repensar con justicia su metafísica". Aunque estamos ante un libro vocado esencialmente a la reflexión —como su título indica— y por tanto poco dado a polémicas, nótese que esa determinación modal de aspirar a repensar la metafísica "con justicia" parece sugerir que no siempre se le ha hecho la suficiente al filósofo madrileño.

García-Gómez (GG) se aproxima a las tesis de Ortega prescindiendo de toda su circunstancialidad, de cómo fue publicada su obra, de sus avatares biográficos, de sus "fuentes" e influencias, de sus posibles etapas de evolución, datos todos ellos tan importantes para otros tipos de investigaciones y se sitúa ante las ideas que Ortega ha ido presentando en sus publicaciones conforme se daba a la tarea de pensar las raíces de lo real en diálogo con sus pares, desde Parménides, Heráclito y Platón hasta Husserl o Heidegger y sus maestros neokantianos. Nuestro autor es un pensador de formación fenomenológica. Su maestro fue Aron Gurvitch, del que tradujo al castellano *El campo de la conciencia*. El dato es importante porque nos ayuda a precisar desde dónde se aproxima a Ortega y en qué sentido entiende el término "metafísica": como una filosofía primera, actividad que consiste en dar cuenta de lo real a partir de los instrumentos de conocimiento y comprensión de que está dotado el sujeto humano. Dicho de otro modo, el problema metafísico es el problema de la verdad y en este

sentido sí puede decirse que la investigación de GG tiene un ingrediente de originalidad, pues no ha sido ésta la vertiente más analizada de la obra orteguiana, aunque sí lo fuera por los discípulos inmediatos de Ortega, Zubiri, Gaos, Marías y Rodríguez Huéscar, cuyas presencias se hacen notar en las nutridas referencias bibliográficas que llenan sus notas a pie, razón por la que no es un añadido oportunista la referencia a La escuela de Madrid que aparece en el título.

Si GG decide estudiar al problema de la verdad en su doble e inseparable dimensión, gnoseológica y metafísica (u ontológica, términos que no son sinónimos ni en Ortega ni para GG, prefiriendo ambos el primero), pregunta por la realidad o "lo que hay", es porque parte del supuesto de que su filosofía representa el "nivel" en la historia de la filosofía que supera las aporías del idealismo y acierta en el enfoque para pensar su "superación", a saber que el requisito de que haya en el universo esa cosa que se llama pensar es una vida humana individual en cuanto que articulación de dos realidades radicadas en oposición, el yo y la circunstancia o mundo. En este punto de partida, GG asume la tesis de Antonio Rodríguez Huéscar en su libro *La innovación metafísica de Ortega*, por cierto, traducido al inglés por él mismo y probablemente una de las fuentes más citadas a lo largo de su investigación.

El libro está estructurado en dos partes y un apéndice que recoge trabajos más alejados en el tiempo y de menor cuantía en lo que concierne a su relación con el núcleo filosófico del libro, razón por la que nos desentenderemos de ellos. La primera parte se titula "La teoría de las ideas y las creencias" y está formada por seis capítulos. La conocida distinción entre ideas y creencias es situada por GG en el vértice teórico que sostiene la estructura de la razón vital o histórica orteguiana. Después de un primer capítulo de presentación de las nociones fundamentales de la doctrina orteguiana del conocimiento, titulada provocadoramente "De la imaginación", llegamos al 2º: "Doctrina de las ideas y las creencias" y al 3º: "La noción de *Aletheia*. Una segunda aproximación a la aporética de la verdad". Si en el primero partió de examinar las consecuencias que se siguen de afirmar que lo más humano de la vida humana es la imaginación puesta al servicio de la necesidad humana de "ensimismarse" para salvar la vida de la "alteración", en los mencionados 2º y 3º revisa sistemáticamente las teorizaciones que emprendió Ortega al ampliar los conceptos tradicionales de verdad, la verdad como *adaequatio* o correspondencia y el de coherencia (verdad lógica) hacia la concepción de la verdad como "coincidencia del hombre consigo mismo" que formulara en su decisivo curso *En torno a Galileo*. La articulación de las dos concepciones tradicionales, dependientes de la oposición sujeto/objeto, en contraste con la propuesta orteguiana, interna a la totalidad metafísica que es toda vida humana, es analizada por GG refiriéndola a su tectónica: una realidad vivida constituida por creencias y un sistema de "mundos interiores" que surgen de las "soluciones" imaginativas que da cada cual a los problemas de su humano vivir y que luego si se revelan acertadas, se transforman en creencias. No es posible resumir en unas pocas líneas lo que GG ha tenido que exponer en muchas páginas. Sí es menester añadir que queda aún una cuarta dimensión en el análisis orteguiano de la verdad —la verdad como *Aletheia*— que nuestro autor examina en el capítulo tercero. Aunque es de justicia añadir que GG se adentra por primera vez, creo, en el ingente tema de los "mundos interiores" no en

el sentido de espacios ideales de sentido, tema investigado por fenomenologías de distinta orientación, sino en su dimensión metafísica, en cuanto a su articulación con los otros planos de realidad: el de las creencias, los usos sociales, los campos pragmáticos, etc.

Pero, es sabido, el problema de la verdad no es en Ortega exclusivamente lógico sino histórico, ni trascendental sino empírico-social, ni teórico sino práctico, como argumenta GG siguiendo de cerca las tesis de su maestro Rodríguez Huéscar: el acto de vida como raíz común de *éthos* y *lógos*. El resto de los capítulos están dedicados a examinar dificultades tales como la función gnoseológica de las creencias, su dimensión prágmática en relación con el rasgo de "uso" epistemológico que poseen las creencias y que obligan al autor a adentrarse en uno de los terrenos más complejos de la metafísica orteguiana, el de la articulación entre la dimensión individual y colectiva de la vida humana, enmarañada en tensiones aporéticas entre la sociabilidad y la soledad como dimensiones igualmente constituyentes del quehacer vital. Y es que la teoría de las ideas y las creencias sostiene simultáneamente que la vida de cada cual es individual, personal e intransferible, por tanto nuestra auténtica realidad, pero que las tramas y urdimbres de que está hecho ese acontecer sostenido en el tiempo se componen de convicciones, usos, opiniones, en fin, vigencias sociales. No es fruto azaroso el hecho de que esta amplia al tiempo que profunda requisitoria en torno a la verdad termine interrogando el problema de la vocación personal, origen del sentido final que tienen los actos de vida y de su auto-comprensión, lo que decide finalmente la meta que, sépalo o no, toda vida se propone de ser ella misma o coincidir consigo misma. De donde verdad y felicidad son, en cierto aspecto, sinónimos, como se sostiene en este libro.

La segunda parte consta de cuatro capítulos. El primero y el cuarto pueden leerse como sistematizaciones complementarias de la analítica de la verdad metafísica examinada en la primera parte. El 2º y el 3º están dedicados a examinar los orígenes de la filosofía orteguiana en dos de los fundadores de la modernidad filosófica y que Ortega tuvo en su más alta estima: Descartes y Leibniz. Si el primero es el "hecho filosófico fundamental" al que tuvieron que volver todos los críticos del idealismo, entre ellos Ortega, Leibniz le sirve para reflexionar sobre uno de los aspectos que consideraba la distinción metafísica más relevante; la diferencia entre lo posible y lo actual.

Es menester terminar. El libro de GG sobre Ortega se abrirá camino lentamente. Pasará a formar parte de los repertorios bibliográficos sobre Ortega, destinado a ser un "clásico" de inevitable consulta entre todos aquellos que tengan el valor de adentrarse en la "selva selvaggia" de la metafísica orteguiana, sobre la que tanto esclarece este libro.

José Lasaga

García Jurado, Francisco; González Delgado, Ramiro; González González, Marta (eds.), *La historia de la literatura grecolatina durante la Edad de Plata de la cultura española (1868-1936),* Prólogo de José Carlos Mainer. Málaga, Analecta Malacitana, Anejos n. 78, Universidad de Málaga, 2010, 415 pp.

Es éste el segundo volumen que el grupo de investigación «Historiografía

de la Literatura Grecolatina en España», liderado por Francisco García Jurado, publica como Anejo de la ya veterana colección Analecta Malacitana que iniciara su andadura en 1978. El primer volumen fue prologado por Carlos García Gual en 2005 y en él, el Catedrático de Filología Griega de la Universidad Complutense de Madrid recordaba el retraso notorio de los estudios sobre la Antigüedad Clásica en España durante los siglos XVIII y XIX en contraste con los avances experimentados por la Filología europea. Como eco de aquellos avances europeos se produciría en nuestra nación la creación de nuevas disciplinas como las literaturas latina y griega y la aparición consecuente de los primeros manuales académicos; igualmente aparecerían las primeras novelas históricas y, ya avanzado el siglo XIX, las primeras colecciones especializadas en autores griegos y latinos como la conocida *Biblioteca Clásica* de Luis Navarro, en la que tuvo un papel destacado Menéndez Pelayo.

La tarea emprendida por García Jurado arranca de las líneas trazadas en su día por Luis Gil Fernández, maestro de tantas generaciones de alumnos y lectores de sus estudios, quien planteaba la necesidad de una profunda investigación en los estudios humanísticos españoles, cuando en su *Panorama social del humanismo español, 1500-1800* (Madrid 1981, Alhambra; 1997, 2ª edición ampliada con un *Addendum* de 43 páginas, Tecnos), presentaba un campo de investigación casi desconocido en la filología española y apuntaba una visión de conjunto del humanismo habido entre los siglos XVI y XVIII, pero siguiendo un método *a sensu contrario* de los habituales en la historia de la cultura, es decir, no inventariando los logros, sino los fallos, a fin de descubrir los obstáculos que impidieron un desarrollo del humanismo español como el que se había producido en Europa. La inmersión de Luis Gil en este novedoso campo se había iniciado en 1966 con ocasión de la ponencia sobre *El humanismo español del siglo XVI*, elaborada para el *III Congreso Español de la Sociedad Española de Estudios Clásicos* (*Est. Clás.* XI, 51, 1967, 211-297; *Actas del III CEEC*, Madrid 1968, vol. I, 211-297).

Desde entonces sus propias investigaciones se completaban con la dirección de algunas tesis doctorales como fueron las de José López Rueda (*Helenistas españoles del siglo XVI,* Madrid 1973, CSIC), Concepción Hernando (*Helenismo e ilustración. El griego en el siglo XVIII español*. Madrid 1975, F.U.E. Seminario Diego Hurtado de Mendoza) y Enriqueta de Andrés (*Helenistas españoles del siglo XVII*. Madrid 1988, F.U.E.). Es obligado citar otro estudio, previo a la escuela de Luis Gil, cual es el de José María Díaz-Regañón López (*Los trágicos griegos en España*. Valencia 1955, Anales de la Universidad de Valencia, vol. XXIX, cuaderno III, Filosofía y Letras).

Los estudios que García Jurado recogía en el primer volumen de esta serie estudiaban la docencia de las materias clásicas grecolatinas, literaturas, lenguas, manuales, colecciones, autores griegos y latinos que se traducían, géneros literarios, influencias en los nacionalismos hispanos y en Iberoamérica, así como la singular actitud de la Iglesia Católica frente a estos estudios en la primera parte del siglo XIX. El análisis se detenía en el año 1868 con la clara intención de ocuparse en un volumen siguiente del período 1868-1936, denominado Edad de Plata, tal como lo definiera José Carlos Mainer.

Decía García Jurado en la Introducción de 2005 que los tópicos sobre el siglo XIX estaban aún muy asentados en nuestro mundo científico, en la creencia de que «aquí, en España, no hubo nada» y con más gravedad, si cabe, en el área de las literaturas clásicas, hasta el punto de destacar la ausencia de una obra de síntesis; por ello, se proponía empezar su recorrido por el panorama educativo, literario y social del humanismo clásico en el siglo XIX, como continuación del estudio elaborado en su día por Luis Gil en su citado *Panorama social*. A esta circunstancia de vacío en los estudios del XIX se unía el hecho histórico de un cambio social profundo por el tránsito del pensamiento ilustrado al pensamiento romántico, con el que surgieron nuevas disciplinas específicas que modificarían la concepción del mundo clásico.

Vista la situación desde el año 2011, las circunstancias de abandono denunciadas en su día por Luis Gil, García Gual y García Jurado han cambiado positivamente, pues en estos últimos años los estudios publicados sobre esta materia se han multiplicado y podemos afirmar que la tarea realizada en España por un amplio grupo de profesores ha ido enriqueciendo considerablemente el anterior estado de abandono en la que esta parcela de la cultura española se encontraba. Cabe recordar, por ejemplo, los *Coloquios Internacionales de Filología Griega* que el Catedrático de la UNED, Juan Antonio López Férez, ha organizado desde 1996, en los que en dos ocasiones se han presentado estudios sobre mitos y tradición clásica en los siglos XIX y XX español e hispanoamericano, cuyas actas van saliendo paulatinamente y que suponen un análisis exhaustivo de los principales aspectos de lo clásico en estos dos ámbitos culturales. Muchos profesores de los que han intervenido en esos coloquios han proseguido luego estudiando con más profundidad las parcelas de las que se ocuparon y han publicado estudios separados que han enriquecido considerablemente el escaso acervo del que hasta hace unos años se disponía. Y valga como ejemplo el mismo coordinador de este proyecto, quien publicó hace unos años monografías sobre Juan Valera y Alfredo Adolfo Camús, además de varios estudios sobre la historiografía de la literatura latina y el concepto de Tradición Clásica, o el de Ramiro González Delgado junto con Marta González sobre las primeras traducciones de los trágicos griegos en castellano (*Florentia Ilinerritana,* 2007, 67-111), o el de J. A. Álvarez Pedrosa sobre los estudios de Lingüística indoeuropea en España hasta 1936 (*RSEL* 24.1, 1994, 49-68), entre otros muchos. No se trata, por tanto, de descubrir lo que no hubo, sino de descubrir y analizar lo que realmente sí existió, aunque fuera escaso, y despejar los tópicos injustificados en el sentido positivo y honrado que Luis Gil decía de aquellos escasos helenistas y latinistas españoles que le precedieron: «hicieron posible el milagro de la tradición humanística española por el simple hecho de que, en medio de tantas adversidades, se mostraron dispuestos a superarlas y a consagrar sus vidas, en la pobreza de sus medios, al estudio del griego y del latín» (1981: XIII = 1997: 14). Y porque lo hicieron posible, es necesario que su labor sea conocida.

A esta tarea se han dedicado los investigadores que colaboran en este segundo volumen, que ha quedado dividido en cinco apartados: la historia de la literatura grecolatina y su enseñanza; el mundo editorial y las traducciones; la realidad filológica y científica; la conexión de li-

teratura antigua con la moderna; y, por último, el impacto de la literatura clásica en los regionalismos y nacionalismos. Precedido de un prólogo de José Carlos Mainer, en el que entre otras ideas ofrece el contraste de Ortega y Unamuno frente a lo clásico, cuando aquél, en su «Ética de los griegos», subrayaba que «Grecia es una piedra de toque para el intelectual» (1926; p. 11), mientras que el segundo decía que «a los clásicos, dígase lo que se quiera, no los entienden ni aun traducidos», Mainer aporta con sincera modestia el reconocimiento de que la denominación «Edad de Plata» fue utilizada por primera vez por Ernesto Giménez Caballero (*Lengua y Literatura de la Hispanidad*, 1944) para referirse al período XVIII-XX, y posteriormente por José María Jover Zamora (*Introducción a la historia de España*, 1963) y por Miguel Martínez Cuadrado (*La burguesía conservadora [1874-1931]*, 1973); por último, Mainer destaca la enorme cantidad de datos que el libro aporta acerca de los múltiples hilos clásicos que aparecen por doquier en la documentación de la época estudiada y que son reflejo de una formación en los clásicos que ahora sí empieza a estar mejor estudiada.

El volumen tiene el objetivo de ofrecer una historia de la literatura grecolatina española en los ámbitos académico, editorial, científico, literario y social en los casi setenta años que abrazan los veintiún estudios que incluye. García Jurado ofrece un panorama general de la época y se ocupa de Rodríguez Losada, un positivista escéptico, y de González Garbín, otro positivista más convencido; luego se ocupa de Pedro Urbano González de la Calle que representa una nueva corriente idealista que se ocupa también de cuestiones estilísticas, y de Bernardo Alemany Selfa quien continúa la línea historicista y publica con la colaboración de Honorio Cortés un primer y único tomo de *Historia de la Literatura Latina* (1933). La huella del viejo maestro Alfredo Adolfo Camús se refleja en el que sería presidente de gobierno, José Canalejas (*Apuntes para un curso de literatura latina I y II*, Madrid 1874, 1876) y en Alberto Regules y Sanz del Río (*Elementos de Literatura clásica latina*, Madrid 1871 y 1874, 2ª ed., corregida y aumentada). Otros autores son objeto de comentario para reflejar la tensión histórica que se daba en España entre liberales y tradicionalistas como el citado González Garbín, Justo Álvarez Amandi (*Lecciones de Literatura latina*, Oviedo 1880), fray Pedro Bartolomé Casal (*Epítome de literatura griega y latina*, Santiago 1881), Eustaquio Echauri o Joaquín Balcells. Finaliza el primer capítulo con un resumen de la tarea llevada a cabo por Adolfo Bonilla Sanmartín, discípulo de Menéndez Pelayo. Sigue otro capítulo en el que se ocupa de las leyes reguladoras del bachillerato, licenciatura y doctorado de la época, y divide la exposición en dos partes: 1868-1901 y 1901-1939, entrando en detalles concretos del contenido y pensamiento que inspiraron las obras de literatura clásica publicadas en esa época (Regules, Rodríguez Losada, Jacinto Díaz, Canalejas, Casal, Echauri, Galindo, etc. hasta llegar a Carles Ribas y sus *Nocions de literatura llatina*, Barcelona s/a, Minerva, Colecció Popular dels Coneixements indispensables, v. 8, 32 p.). Quisiera destacar la figura de Julio Cejador y Frauca (1864-1927) que fue catedrático de Lengua y Literatura Latinas en la Universidad de Madrid y profesor de José Ortega y Gasset; éste lo mencionó en varios escritos, como los de 1906: uno, dedicado a plantear la diferencias entre las universidades alemana y española, mencionaba

a Cejador, junto con su colega Alemany, por lo curioso y esforzado que parecía en España estudiar las lenguas clásicas; en otro ensayo dedicaría varios elogios a su *Diccionario del Quijote*; también lo recuerda en su conocido ensayo «Sobre los Estudios Clásicos», cuando Cejador le envió su método nuevo de latín y donde recordará varias de sus obras científicas; en 1911 escribe unas «Observaciones», en las que, tras lamentar que don Julio Cejador no estuviese ya en la universidad, le censura que no posea un poco de altruismo intelectual a causa de un comentario sobre las ideas del político Joaquín Costa; no obstante, trata de no herir en ningún caso a su amado profesor de Griego; otra referencia de pasada menciona a don Julio por su profundo conocimiento de la lengua española cuando comenta la expresión vulgar «ha perdido la cabeza» o «se ha liado la manta a la cabeza»; otra referencia aparece en una de las glosas conservadas del año 1911, correspondiente a las antes comentadas «Observaciones», en la que recuerda a su maestro Cejador, presagiándole otros cincuenta años de erudito estudio. Cejador publicó un *Diccionario etimológico analítico latino-español* (Madrid 1926); también había publicado un *Epítome de Literatura Latina* (Madrid 1914), una *Gramática griega* (1900, con influencia de la de G. Curtius) y el citado *Nuevo método teórico-práctico de aprender latín* (1908), además de editar numerosas obras de la literatura clásica española.

Del papel de la Retórica y la Oratoria se han ocupado Eduardo Fernández y Jorge Fernández, para quienes esta etapa histórica de plata sucede a una verdadera etapa de Oro en lo que a la Oratoria parlamentaria española se refiere, a lo que se une el hecho de que se seguía enseñando Retórica siguiendo la concepción neoclásica de una literatura preceptiva, lo que llevó casi a identificar retórica y literatura. Ese conservadurismo provocaría la reacción de escritores como Galdós y Machado.

Gran interés tiene la semblanza de Vicente García de Diego, autor del tan conocido *Diccionario latino-español* de Vox y Spes, cuyas obras reflejan las influencias del método histórico-comparativo, al que une el idealismo lingüístico. Sus cien años de vida han sido fértiles en estudios y publicaciones en diversas ramas de los estudios latinos y castellanos.

María José Barrios Castro se ocupa de las gramáticas griegas de la época, entre las que analiza las citadas de Curtius, traducida por Enrique Soms y Castelín con prólogo de Menéndez y Pelayo, y de Julio Cejador y Frauca, además de comentar las de Blas Goñi y García Hugues, destinadas a alumnos de los seminarios diocesanos.

En la segunda parte aparecen estudios dedicados a las traducciones, como el de Óscar Martínez sobre las traducciones de Homero de Luis Segalá y Estalella; Ramiro González y Marta González analizan las traducciones de los trágicos griegos realizadas por Fernando Segundo Brieva Salvatierra (Esquilo 1880), Martínez de la Rosa, Rafael José de Crespo, Luis Fernández Ardavín, Mauricio Bacarisse, José Pérez Bojart, Ángel Lasso de la Vega, Antonio González Garbín, José Alemany Bolufer (Sófocles 1921), Ignacio Errandonea, Eduardo Mier (Eurípides 1909 y 1910); Salomé Blanco estudia las traducciones de Plauto y Terencio realizadas por González Garbín, Menéndez Pelayo, Jiménez Caridad, Velasco García, Bravo Riesco, Ángel Lasso de la Vega, C. Ria-Baja y Martín Robles; la serie de bohemios que tradujeron para la editorial Garnier como medio de subsistencia

es estudiada por David Castro, quien se ocupa de la labor de Nicolás Estévanez Murphy, Gómez Hermosilla, Joaquín Delgado, Tomás Meabe, Enrique Pérez, Ángel Ranz Romanillos, José A. Insúa, Vicente Salvá, Cristóbal Rodríguez, Manuel Machado, Pedro de Ribadeneyra, J. Bayo, López Cuesta, Torres Amat, etc. El capítulo de Cristina Martín se ocupa de la múltiple tarea que Menéndez Pelayo realizó sobre los estudios clásicos; Jaime Pórtulas desarrolla la historia de la *Fundación Bernat Metge* que edita textos griegos y latinos con sus correspondientes traducciones catalanas; María José Barrios repasa la historia de las revistas científicas españolas y se centra en la génesis de *Emerita* cuya aparición se produce en 1934; Ramiro González se ocupa de las colecciones de autores griegos y latinos que incorporaban los textos originales. Nos ha llamado la atención la existencia, aunque efímera, de la gaditana colección denominada *Biblioteca de autores griegos y latinos* (1858-1859), que por su corta duración sólo llegó a editar autores latinos (Fedro, Horacio, Nepote, Cicerón, Virgilio, Salustio y San Jerónimo) para uso escolar; eran sus gestores Francisco de Paula Hidalgo y Vicente Fontán Mera; otras colecciones fueron la *Colección de Autores Clásicos Griegos y Latinos* de Luis Segalá y Fernando Crusat que sería continuada parcialmente por la editorial Bosch; la *Biblioteca de Autores griegos y latinos de la Academia Calasancia* fue dirigida también por Luis Segalá y Cosme Parpal; el mismo Segalá dirigiría una tercera colección, de la que sólo se editó un volumen, y que tenía por nombre *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum cum ibericis versionibus*, con la que aspiraba a poner la tarea editora a la altura de algunas colecciones europeas como las de Teubner y Oxford (sólo con textos originales latinos o griegos) o las de Loeb (Harvard) y Budé (Les Belles Lettres) que incorporan una traducción inglesa o francesa respectivamente. Varias empresas más inició el inquieto Luis Segalá sin que culminasen en la deseada continuidad. Habrá que esperar a la Colección de Autores Griegos y Latinos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, conocida por Alma Mater, para contar con una serie prolongada que pervive en nuestros días.

El cuarto apartado ofrece un primer capítulo de Ángel Ruiz sobre las influencias de lo clásico en algunos autores destacados de la época como son los casos de Galdós, Machado, Valle Inclán y Unamuno; en las relaciones del mundo clásico con las vanguardias Andrés Ortega aborda entre otras figuras la de José Moreno Villa y algunas revistas como *Grecia, Ultra, Litoral, Prometeo*, etc.; Espino y García Jurado recuerdan las menciones de profesores de latín en algunos escritores (Valle-Inclán, Pío Baroja, Unamuno, Azorín, Corpus Barga, Pérez de Ayala, Sender y Alberti). Cierra este apartado el capítulo de Marta González dedicado a la censura en las traducciones de autores griegos y latinos, la mayoría de las veces por cuestiones morales.

Finalmente, la quinta parte del libro reúne cuatro estudios que se centran en la repercusión de los estudios clásicos en los ámbitos catalán, gallego, vasco y asturiano.

En resumen, García Jurado y sus colaboradores aportan con este libro una fuente documental importantísima para poder comprender el fenómeno de expansión que experimentaron los Estudios Clásicos a partir de 1930 y sacan a la luz numerosos datos, testimonios y nombres de eruditos, profesores e intelectuales de los años 1868 a 1936 que, olvidados, im-

posibilitaba que tuviéramos conciencia cierta de la tarea realizada por aquellas generaciones para beneficio de las que les sucedieron. Sin duda, este libro cubre un lamentable vacío que la Filología tenía pendiente y abre nuevos caminos para un mejor conocimiento de lo realizado en esa etapa de nuestra historia. Como decía Luis Gil y recordábamos líneas arriba, es a nuestros predecesores a los que debemos reconocer su mérito por haber salvaguardado la tradición humanística a pesar de las dificultades de todo tipo que tuvieron que padecer.

Luis Miguel Pino Campos

González, Ángel Luis (ed.), *Diccionario de Filosofía,* Pamplona, Eunsa, 2010, 1.180 pp.

La mayor parte de los diccionarios de filosofía disponibles *en lengua española* desde mediados del siglo XX, nuevos o reeditados, escritos o no por españoles, de autoría individual o colectiva (nos referimos entre otros a los de Voltaire, Brugger, Lalande, Jolivet, Ferrater Mora/Terricabras, Abbagnano, Millán Puelles, H. Krings, A. Noiray, Müller/Halder, E. Pallarés, Quintanilla, Pelayo García Sierra, D. Sánchez Meca, E. Trias, Savater, Jacobo Muñoz, Juan C. González García, Comte-Sponville…), cubre en mayor o menor medida la necesidad de información que tiene un estudiante de filosofía o de una persona interesada en iniciarse y formarse en este modo peculiar de conocimiento. Si a esta lista añadimos las enciclopedias filosóficas impresas también en español, como la de Julio Rey Pastor/Ismael Quiles, o la Iberoamericana de Manuel Reyes Mate, o las de Martínez Riu/Volpi, y Honderich/García Trevijano, o las disponibles on line como Symploké (Oviedo) o Philosophica (Roma), sin contar otros recursos parecidos que van proliferando por doquier a cuenta de Internet, alguien podría pensar qué necesidad había de lanzar al mercado un nuevo producto, pues parece que no estaba tan huérfana España o el mundo hispano parlante de esas herramientas de trabajo.

A bote pronto parece tener razón quien así pensara, pues en el conjunto de materiales disponible hay al menos algunas obras capaces de satisfacer al más exigente buscador de información filosófica, pues incluso hay diccionarios y enciclopedias que cubren por sí solos toda la filosofía y su historia, con alguna inmersión incluso en las grandes líneas de las sabidurías orientales. Sin embargo, es preciso afirmar que por sus peculiares características este diccionario que aquí se presenta viene a ocupar un lugar propio y específico, y se sitúa no ya al más alto nivel de exigencia en cuanto a información y análisis de conceptos filosóficos se refiere, sino que está llamado a cubrir literalmente un hueco en medio de esas obras de referencia. Todas ellas, incluso las más recortadas en perfil histórico y temático, no dejan de tener interés en el particular campo acotado, pero esta, a lo útil y bueno que hay en ese conjunto, añade una serie de notas que, reunidas en apretado haz, la singularizan y hacen de ella una obra indispensable en la lista de esta clase de libros. Veámoslo.

Salvo un cortísimo número de hispanoamericanos de Argentina, México y Perú, la obra está escrita por españoles, lo que la convierte en testigo fiel del estado o nivel de nuestra filosofía a comienzo del siglo XXI, dentro —claro está— de la orientación y objetivo declarados; y como todos ellos (unos 70) pueden ser calificados en justicia de filósofos cristia-

nos, puede decirse que estamos ante una de las expresiones corporativas de filosofía *cristiana* más destacable elaborada en España en el arranque de este siglo. De más está decir que a nuestro juicio dicho título no da ni quita a estos autores competencia en el preciso campo que cultivan. A lo más, señala una directriz genérica, cosa admitida como normal en cualquier círculo de actividad colectiva por poco estructurada que se la suponga. Por otro lado, la mayor parte de los colaboradores (unos 40), incluidos los que más peso tienen en la composición de voces (el director Angel Luis González, Juan Fernando Sellés y María Jesús Soto-Bruna), pertenece al claustro de profesores de la Universidad de Navarra; y los demás (en torno a 20), ejerciendo la docencia en otras universidades e instituciones, es dable pensar que, o por su originaria formación en Navarra (la mayoría), o por las especiales relaciones de amistad e intelectuales que mantienen con aquel claustro, están y se sienten unidos de alguna manera al proyecto nuclear inspirador del diccionario. Ello quiere decir que la orientación dominante aquí es la tomista *navarrense*, una de las varias y más activas corrientes tomistas de nuestro tiempo junto con la de Barcelona, también presente en estas páginas con una media docena de voces a cargo de los profesores Eudaldo Forment Giralt e Ignacio Guiu Andreu.

(Entre paréntesis y por el lugar donde se publica esta reseña, es oportuno llamar la atención sobre la importante labor llevada a cabo por ambas escuelas en el campo del pensamiento hispano, que cultivan con estudios históricos y sistemáticos. A este respecto conviene mencionar ahora el Proyecto iniciado y dirigido durante varios años por Juan Cruz Cruz y ahora por el director de este diccionario, *El pensamiento clásico español (s. XV-XVII): su inspiración medieval y su proyección en la filosofía contemporánea*, proyecto que ha fructificado en la edición de numerosas e importantes obras de nuestra historia filosófica. También merece un recuerdo especial la serie *Pensamiento Español* de los "Cuadernos de Anuario Filosófico", también de la Universidad de Navarra, donde han aparecido textos de filósofos españoles (completos o en antología) de todas las épocas).

Ahora bien, a pesar de la orientación mencionada, el campo conceptual explorado en el diccionario no se limita al tomismo ni mucho menos; es un campo abierto a las cuestiones y problemas esenciales ventilados en la historia de la filosofía desde los griegos a la actualidad, y si no los aborda todos directamente dedicando a cada concepto una entrada (hubiera hecho del diccionario un imposible), quedan al menos reflejados en el tratamiento de materias análogas. El hecho es que nada de lo que hoy puede interesar de la enciclopedia filosófica está ausente de estas páginas, dando cuenta además de las corrientes más esenciales de la historia, incluyendo las más recientes como el neodarwinismo, el neomarxismo crítico, las diversas clases de positivismo, el postestructuralismo, la postmodernidad, etc. Se trata, pues, de una reinterpretación de toda la filosofía en clave tomista, plural incluso en esa clave, pues no se advierte un criterio determinado, sino que se exponen todos los posibles, incorporando los últimos avances habidos en las distintas disciplinas y los puntos de vista de las más diversas corrientes de pensamiento. Una exposición tomista abierta y actualizada. Una guía que, en las 296 voces de que consta el diccionario, anima a recuperar el nivel filosófico del mundo hispánico, como en

otro tiempo y en circunstancia tan distinta emprendió Jaime Balmes en solitario.

La competencia del director de la obra y la de los autores en sus respectivas entradas está acreditada por el perfil investigador de cada uno. Por no hablar sino del editor científico, baste decir que es catedrático de Metafísica por oposición desde 1983 y doctor en filosofía y en teología. Tiene en su haber una rica experiencia en la dirección y gestión académicas y como investigador principal de una decena de proyectos subvencionados. Es además autor de una bien poblada lista de publicaciones en su área de especialidad. Seguramente aquí está la explicación de que la Metafísica se haya llevado la parte del león en estas páginas, pero no sólo es cuestión de gusto personal, pues como dice él mismo en la Presentación de la obra, el hecho se justifica "por los obvios motivos de la relevancia de esas materias en el resto de las disciplinas o áreas temáticas del saber filosófico" (p. XI). Pero Ángel Luis González ha escrito sólo 16 de un conjunto de 296 voces. Hay, pues, junto a él un grupo numeroso de autores de características curriculares parecidas a la suya, cada uno experto en su campo de especialidad y responsable de la mayor parte de las entradas. Entre los más conocidos o consagrados figuran Enrique Alarcón, Francisco Altarejos, Rafael Alvira, Juan Arana, José María Barrio Maestre, José Luis Fernández, Urbano Ferrer, el ya mencionado E. Forment, José Ángel García Cuadrado, Juan Antonio García González, José Luis Illanes, Jaime Nubiola, Luis Romera, Rogelio Rovira, Josep Ignasi Saranyana, Armando Segura, Juan Fernando Sellés, María Jesús Soto-Bruna, etc., etc. El resto lo forma un grupo más joven en edad, pero todos doctores y ya con una larga experiencia docente e investigadora, contrastada con un buen elenco de publicaciones en su haber. Por este lado, pues, el lector puede acercarse al diccionario con la garantía de haber sido confeccionado por un equipo altamente cualificado. A este respecto, hubiera sido conveniente haber ofrecido al principio o al final de la obra una breve nota bio-bibliográfica de los colaboradores. El lector hubiera tenido ante sí la "prueba visual" de la solidez sobre que está edificado este magnífico edificio.

Por lo que se refiere a la estructura de las voces, parece haber sido concebida para facilitar la lectura del contenido de una forma ordenada y pedagógica, tan importante para la comprensión y la asimilación. Todas se inician sin excepción con un sumario anticipando la materia a tratar, dividida en apartados o epígrafes comenzando generalmente por una introducción donde se ventilan la etimología o la historia del término correspondiente, señalando las aportaciones fundamentales de los grandes filósofos. Luego viene el desarrollo del concepto, que cada autor despliega según su leal saber y entender. Y salvo alguna que otra excepción, cada uno ha procurado dar a su voz una adecuada amplitud (ni muy extensa ni muy breve), permitiendo así abrir y cerrar el tema con garantía de integridad o totalidad, sin perderse en asuntos de alta especialización, aptos sólo para una minoría. La mayoría son breves ensayos de alta divulgación, donde las cuestiones son razonadas y argumentadas, no sólo enunciadas.

No obstante, cada una de las voces viene acompañada de una selecta bibliografía, normalmente actualizada, destinada a alimentar el deseo de más saber. Más aún, como dice el director de la obra, "la lectura de una voz no se queda en sí misma…, sino que mueve al estudio

ulterior de voces con ellas conectadas, o lecturas complementarias o ulteriores estudios más profundos y actuales, que se recogen en la bibliografía final de cada voz" (p. XI). Es cierto, pero noto un pequeño fallo en vista de un mejor aprovechamiento de las posibilidades del diccionario por parte sobre todo de los jóvenes estudiantes, que se supone todavía iniciándose en los secretos de la filosofía; fallo que podría corregirse fácilmente en una próxima edición, y es la no señalización *in situ* mediante el recurso de la abreviatura *Vid.* entre paréntesis, remitiendo a la voz relacionada. Ello animaría al lector curioso e incipiente a "navegar" por las 1.180 páginas de la obra, sin perderse buscando acá y allá falto de orientación. Y esto es tanto o más necesario cuanto que la intención del diccionario no es histórica ni puramente informativa, sino que está escrito con la intención de que los lectores filosofen.

Algunas de las propiedades señaladas aquí son compartidas con otros diccionarios de su nivel, pero todas juntas sólo se hallan en este. Quien desee información clara, abundante, bien estructurada sobre los conceptos más esenciales y frecuentes en filosofía desde los griegos a la actualidad, aquí la hallará abundante; y, además, tiene para el hispanismo filosófico un valor añadido, y es al haber sido elaborado por un amplio equipo de filósofos españoles, lo que permite conocer de modo amplio y directo, sin intermediario, con garantía de autenticidad informativa, una parte al menos de la filosofía española actual, que pasa también por el *modus navarrensis*. Y si como decía Balmes en 1847, "ningún arte ni ciencia debe estudiarse por diccionarios ni enciclopedias…, [pues] los diccionarios y enciclopedias sirven para consultar en casos dados y refrescar especies, mas no para aprender las cosas a fondo" (*Filosofía elemental. Lógica*, & 398), lo cierto es que estamos ante una herramienta filosófica que ofrece a la vez información y formación. Es hacia esto último hacia lo que tiende en última instancia esta obra, pues como dice su director, "un diccionario, a primera vista, es seguramente lo más contrario a aquello en lo que consiste propiamente filosofar. Un diccionario compartimenta el saber, incluso llegando al extremo de poner en orden alfabético los subconjuntos, los conceptos o términos del saber concreto del que trata; la filosofía, en cambio, aspira a lo contrario, a la visión global, a la sinopsis, como ya la denominaba Platón" (p. IX). Y si bien el método generalmente empleado en la confección de las voces ha sido el analítico-sintético, ambos movimientos necesarios si han de evitarse errores por exceso o por defecto, el deseo de fondo de autores y director ha sido estimular al aprendiz de filósofo de nuestro tiempo, demasiado anclado tal vez en el primer movimiento, a que leyendo lo que aquí se le ofrece, se sienta impelido a dar el paso a lo que es lo propio de la filosofía, la visión sintética y universal; esto es, la solidez sistemática, sin abandonar por eso, sino trayendo consigo la riqueza de puntos de vista conquistada en los tiempos de penuria especulativa y del llamado *pensamiento débil*.

Antonio Heredia Soriano

González Lopo, Domingo L. y Hernández Borge, Julio, (eds.). *Exilios en la Europa mediterránea*, Universidade de Santiago de Compostela, 2010, 276 pp.

Lo primero que llama la atención en lo que son las Actas de un Coloquio In-

ternacional sobre exilios en la Europa mediterránea celebrado en noviembre de 2009, es la total ausencia de los exilios del sur al norte del Mediterráneo. Pese a que han sido los movimientos migratorios acontecidos tras las revueltas populares en el Magreb durante el primer tercio del 2011 los que han concedido una última visibilidad a este proceso, convirtiéndose la isla italiana de Lampedusa en su más trágico símbolo, este fenómeno específicamente mediterráneo está en proceso desde mucho antes. Si bien el ámbito territorial de concreción del estudio es Europa, este duradero acontecimiento podría haber sido tratado desde el punto de vista de los países receptores. Sin embargo, sólo uno de los diez artículos incluidos en el volumen, el de la profesora Ofelia Rey Castelao, aborda un caso histórico de recepción, que no obstante se remonta a la España de los siglos XVI y XVII. Sin desdeñar la utilidad del trabajo de memoria y de la investigación de los precedentes históricos de fenómenos actuales, la pulsión académica cede en ocasiones a la tentación casi nostálgica de engolfarse en lo propio en lugar de actualizar el pasado a la luz de las necesidades presentes.

Esta valoración crítica concierne al afán de representar un ámbito temático de estudio (en este caso, los exilios en la Europa mediterránea) con el que inevitablemente se presenta un congreso y una publicación de estas características. El error estriba en intentar colmar un campo temático cuando en realidad se está trabajando solamente sobre un pequeño sector de ese campo, a saber, las migraciones intra-europeas o desde Europa hacia América. Entre tanto intento de tratar los exilios en la Europa mediterránea, en ese sentido, esta colección de investigaciones resulta injustificadamente parcial.

Independientemente de esta divergencia entre los fines anunciados y los contenidos efectivos, la serie de movimientos de seres humanos que este libro considera está limitada por la asunción de la especificidad del exilio en comparación con otro género de migraciones. Si por exilio se consideran solamente las "expatriaciones forzadas" debido a "causas generalmente políticas", quedan excluidos movimientos migratorios que, pese a la ausencia de una obligatoriedad por parte de las fuerzas gubernamentales del país de partida, están lejos de ser voluntarias. Entre el exiliado y el "emigrante económico", aquel que podría regresar cuando lo deseara a condición de disponer de los medios económicos precisos, hay importantes graduaciones intermedias fruto de los cambios en las formas de poder, de coacción y de privación de derechos y libertades. En cambio, la distinción del exilio en razón a una expulsión explícita reduciría su validez a un tipo de absolutismo y de dictadura totalitaria que ni siquiera es ya el modelo de las que han sido contestadas durante este año en la orilla sur del Mediterráneo. Los editores parecen conscientes de este problema al introducir en el párrafo final de su introducción la "relatividad del concepto de libertad o voluntariedad utilizado para diferenciar los exilios de las denominadas migraciones económicas", también problematizado en el artículo de Xosé M. Nuñez Seixas al analizar la clasificación de emigrados, exiliados, refugiados y prófugos. Pese a ello, las temáticas de cada una de las investigaciones presuponen y reproducen dicha diferenciación. Conceptualmente, además del cuestionamiento de las fronteras entre exilio y emigración del profesor Nuñez Seixas, resulta de interés el artículo de Pedro Aires Oliveira sobre aquellos emigrados

portugueses en el Reino Unido durante la dictadura salazarista, que tomaron la decisión de partir por discrepancias con el régimen y por su negativa a someterse a sus pautas de normalización, lo cual no permite considerarles bajo la categoría de "refugiados políticos".

El conjunto de las investigaciones publicadas ofrece materiales para comprender la riqueza de variables a considerar y las fuentes modernas y contemporáneas de fenómenos de mestizaje e interculturalidad globales, siempre desde la concreción de los enfoques ofrecidos. Asimismo, están presentes temas constantes en las prácticas de memoria relativas a los exilios españoles, como es el caso del aprendizaje del liberalismo conservador en los exilios decimonónicos de españoles en Francia e Inglaterra (una tradición perdida hoy en la actualidad española salvo excepciones políticamente muy marginadas, como la que representa Miguel Herrero de Miñón); o la labor pedagógica de los exiliados en México, en este caso catalanes, tras la guerra civil.

Gonzalo Velasco Arias

Górski, Eugeniusz (ed.), *Diálogo y Universalismo. Metafilosofía como sabiduría de ciencia, arte y vida. España, Polonia y Europa*, n. 6-7 (192-194), 2009. 168 pp.

El volumen XIX de *Diálogo y Universalismo* editado por Eugeniusz Górski se dedica a la filosofía de España y de Polonia. Dedicaré unas palabras breves a este número con el propósito de enfocar los aspectos más importantes y significativos de todos los artículos de la revista.

La revista consta de 12 artículos de autores polacos y españoles. El contenido del volumen se divide en tres partes. En la primera, *España y Europa*, los especialistas en filosofía española (Concha Roldan, Eugeniusz Górski, Maja Biernacka, Krzysztof Polit, Mieczysław Jagłowski), destacan la fuerza de las conexiones entre España y otros países europeos, lo que denominan Europa en general, y su filosofía. Respecto a la percepción habitual de que la filosofía española se ha desarrollado aisladamente a causa de la historia del país, señalan que realmente la idea de Europa siempre ha estado presente en el pensamiento español como parte de su identidad.

La segunda parte se titula *La individualidad del pensamiento polaco*. Los autores (Lucyna Wiśniewska-Rutkowska, Tadeusz Kobierzycki, Ireneusz Ciosek) examinan rasgos decisivos de la filosofía polaca en términos generales. Se centran por ejemplo en el pensamiento político e investigan los problemas de carácter nacional y humano. Concluyen que tanto los filósofos polacos como los españoles suelen abordar estas cuestiones con la mayor proximidad posible.

La tercera y última parte de la publicación, *Europa y el mundo*, plantea una idea general de Europa, de su historia y su significado en relación con el mundo. Los autores (Adam Zamojski, Maciej Krauski, Arkadiusz Modrzejewski, Ryszard Stefański) se centran en el concepto de Europa, la tarea de los presuntos valores europeos, y la cuestión del imperialismo europeo.

En cuanto al *leitmotiv*, todos los artículos del volumen mencionan el problema de la individualidad y, por otro lado, el de la universalidad de la filosofía española y polaca. Además, a lo largo del volumen van reapareciendo dos cuestiones primordiales. En primer lugar, la vieja discusión acerca de los antecedentes éti-

cos de la Unión Europea y, en segundo lugar, la diversidad filosófica de Europa, lo que supone un acercamiento multicultural a la filosofía.

No sería exagerado afirmar que la filosofía española y polaca tienen mucho para ofrecer a lo que vulgarmente se conoce como pensamiento contemporáneo. Constituyen una parte significativa del debate acerca de la herencia filosófica en Europa. Al contrario de la alegación de John R. Welch en su libro *Otras Voces. Una Lectura en la filosofía española*, los autores niegan que las historias intelectuales de España y Polonia sean *otras voces* alejadas de la historia de la filosofía europea, redefiniéndolas como una parte integral de ella misma que merecen ser tomadas en cuenta. Sus historias filosóficas son complejas y requieren un conocimiento profundo de la historia general de los países para comprenderlas bien. Las filosofías se basan en experiencias históricas y se acercan al verdadero ser humano y su vida, por lo que forman una parte esencial en el debate sobre el papel pragmático de los valores dentro de una comunidad, como pretende ser la Unión Europea.

Además, los autores del volumen han participado en una discusión sobre la condición de la filosofía, que es también una idea central y un objetivo del paradigma multicultural. Es difícil, especialmente ahora, reconocer la filosofía como una consecuencia de la actividad global y no sólo como mérito de la actividad de los filósofos más conocidos, célebres por su aceptación en la comunidad epistemológica. Aún queda pendiente la tarea de releer la historia de la filosofía en nuevos términos, empleando el paradigma multicultural. Los autores de este monográfico subrayan la necesidad de un discurso que haga visible la pluralidad de la filosofía. Exploran filosofías provenientes de países lejanos entre sí, percibiendo aspectos universales frente a las filosofías española y polaca.

En conclusión, el volumen *Diálogo y Universalismo* es un ejemplo ilustrativo de los esfuerzos por superar el pensamiento antidemocrático y fijar la condición de la filosofía. ¿Por qué no discutir las filosofías española y polaca? ¿Por qué ignorarlas?, ¿Por qué no explorarlas junto con otras filosofías europeas menos conocidas cuando forman parte del pensamiento europeo y global? Este volumen es un diálogo real entre filósofos que intercambian ideas y conocimientos y así muestran todo lo que pueden brindar las filosofías española y polaca en las polémicas sobre la Europa contemporánea.

Barbara Kazimierczak
*(*Traducción del inglés por *Amilia Sofia Alba)*

Hernández Díaz, José María, *La educación en la obra de Nicomedes Martín Mateos*, Béjar (Salamanca), Fundación Premysa, 2007, 197 pp.

El día 15 de septiembre de 2006 se cumplía el segundo centenario del nacimiento de Nicomedes Martín Mateos, uno de los principales representantes españoles del Espiritualismo filosófico, y, sin duda, el bejarano más célebre del siglo XIX. La presente obra quiere romper el silencio con que, tanto en el ámbito local, como en el de la Historia de la Filosofía española, se ha celebrado la efeméride, a la vez que homenajea al filósofo poniendo a disposición de cuantos estamos interesados en el conocimiento y difusión del pensamiento filosófico español, una serie de escritos breves, y hoy

difíciles de localizar, de Nicomedes Martín Mateos, que sin duda contribuirán a que su figura pueda entrar en los circuitos docentes universitarios, y anime a las nuevas generaciones a la realización de trabajos de curso, trabajos de grado y doctorado sobre nuestro autor, contribuyendo con ello a liberarlo de su secular olvido. Es éste un empeño del autor, José María Hernández Díaz, Catedrático de Historia de la Educación en la Universidad de Salamanca, que ya viene de lejos, pues no en vano es el investigador que más estudios (un total de 17) ha dedicado a Martín Mateos y quien, en 1990, al cumplirse el centenario de la muerte del filósofo, ya nos regaló la excelente obra: "Don Nicomedes Martín Mateos. Antología de Textos breves", que incluía 20 textos de Martín Mateos precedidos de un extenso estudio.

La presente obra consta de dos partes, una primera que responde al título del libro (pp. 7-84), y una segunda en la que, bajo el título "Escritos de Don Nicomedes Martín Mateos" (pp. 87-173) se recogen un total de ocho textos breves, pero íntegros, del filósofo bejarano, complementadas por un apartado de notas y una bibliografía.

En la primera parte, el autor presenta a lo largo de 11 capítulos breves, diversas facetas del pensamiento y figura de Martín Mateos, que ayudan al lector a comprender su situación en el contexto del pensamiento español decimonónico, en la familia filosófica espiritualista, su compromiso con su patria chica y con su patria grande en pro de una puesta al día de ambas por el camino de la modernización, y el carácter eminentemente pedagógico y de formación humana que revisten sus propuestas y su acción personal intentando llevarlas a cabo, lo que pone de manifiesto su fe en la filosofía como elemento clave para la reforma del alma de los pueblos, y en la educación como forma apropiada para llegar al logro del pleno progreso y para la fundamentación de una convivencia duradera. Así, tras una especie de repaso y estado de la cuestión sobre los estudios dedicados al filósofo (capítulo 1), se presenta (capítulo 2) la íntima unión de Martín Mateos con su patria chica (Béjar), y cómo su modernización constituye el auténtico *leitmotiv* de su pensamiento, completada y complementada con esta misma preocupación respecto a su patria grande (España), en un intento para ponerla a la altura de los tiempos, guiada siempre toda su acción por la linterna filosófica. A continuación, tras advertir (capítulo 3) que si algo caracteriza el pensamiento del filósofo bejarano es su profunda raíz filosófica, lo que hace que, a juicio del autor, hoy día no resulte fácil distinguir en su trabajos lo que es filosofía de lo que en apariencia no lo es, procede a distribuir el conjunto de la obra de Martín Mateos en tres etapas (1842-1863), (1863-1874), (1875-1890), trazando las líneas básicas de su pensamiento filosófico, para situar posteriormente el pensamiento educativo dentro de su filosofía (capítulo 4), poniendo especial énfasis en su socratismo pedagógico (capítulo 5), en su pedagogía de la tolerancia (capítulo 6), en su educación poética y desde la Naturaleza (capítulo 7), y destacando el papel de la escuela primaria (capítulo 8), de la escuela industrial como expresión del espíritu del siglo (capítulo 9) y de la cultura popular. Finalmente, el capítulo 11 recapitula su pensamiento educativo enfatizando el papel de la familia como elemento básico de la armonía social y motor del progreso social, el amor como base y punto de partida de toda acción educativa, y la filosofía, la ciencia de las ideas, como lu-

minaria del progreso material y moral, de lo que, en definitiva, necesita la sociedad general, y más en concreto la española y la local bejarana, para estar a la altura de los tiempos.

En la segunda parte se editan un total de ocho textos de Nicomedes Martín Mateos (pp. 85-173). Cuatro publicados en la *Revista de Instrucción Pública*, en la *Revista Ibérica* y *Revista de la Universidad de Madrid* ("De las escuelas industriales y sus relaciones con el espíritu moderno"; "Súplica al Ministro de Instrucción Pública"; "Indicaciones sobre una nueva ley de Instrucción Pública", "Discurso inaugural en la apertura de curso de 1876 a 1877 en el colegio de segunda enseñanza de Béjar"); dos tomados de sendos capítulos de su obra "El Espiritualismo" ("De la educación" y "La fraternidad familiar"), unos apuntes autobiográficos enviados por Martín Mateos a Gumersindo Laverde, y publicados en 1994 en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, y un inédito "Informe del Director de la Escuela industrial sobre los efectos del cólera morbo asiático en Béjar" (1855), obra de Martín Mateos y de otros profesores de la Escuela Industrial de Béjar.

Un apartado de notas, organizadas por capítulos, (pp. 175-187), y una completa y valiosa "Bibliografía", con dos secciones, relativa una a estudios y artículos sobre Nicomedes Martín Mateos y su obra, que incluye más de medio centenar de entradas, y dedicada la otra a la difícil tarea de fijar la lista de las obras y artículos de nuestro filósofo, con más de ochenta títulos, completan esta obra, que se cierra con el obligado índice general.

En su conjunto, estamos ante una obra clara, rigurosa, a la vez que cercana y asequible al lector medio y que, sin duda, constituye efectivamente el mejor de los homenajes posibles a Nicomedes Martín Mateos, en el bicentenario de su nacimiento, puesto que el mejor homenaje para un filósofo es que su obra se publique para que se conozca, se lea, se medite y se critique, y de esta forma pueda seguir dando que pensar.

Roberto Albares

Hernández Laille, Margarita, *Darwinismo y manuales escolares en España e Inglaterra en el siglo XIX (1870-1902)*, Prólogo de Diego Núñez. Madrid, UNED, Ciencias Sociales y Jurídicas, 2010, 467 pp.

Hoy en día sobra decir que el legado intelectual de Charles Darwin (1809-1882) está fuera de todo alcance, sin embargo, no está de más recordar que su difusión fue obra de otros. Numerosos intelectuales, científicos y profesores se enfrentaron con cada realidad local y vencieron las trabas opuestas por los defensores del pensamiento tradicional. En 1859, año de la publicación del *Origen de las especies*, la biología estaba anclada en un fijismo de inspiración bíblica que defendía la inmutabilidad de las especies o, como mucho, en un transformismo moderado que sólo admitía ligeros cambios superficiales y reversibles. Gracias a la tenacidad de esos primeros partidarios de las ideas del autor inglés, unos cuantos decenios más tarde la mayor parte de los biólogos pensaban que "nada tiene sentido en biología, si no es a la luz de la evolución" (palabras del ruso Theodosius Dobzhansky en 1937). Considerablemente antes, en 1900, el botánico español Blas Lázaro e Ibiza (1858-1921) había defendido la misma idea ante la Academia de Ciencias de Madrid

al referirse al evolucionismo: "la teoría ha tomado tal vuelo y se ha ramificado tan profusamente, que ya no hay noción alguna interesante en el campo de las ciencias naturales que no tenga conexión con sus raíces ni participe en más o menos de su influjo".

El excelente trabajo de Margarita Hernández Laille, ahora publicado por la Universidad Nacional de Educación a Distancia en el contexto del proyecto MANES (Manuales Escolares), permite entender cómo se incorporó al sistema educativo español el nuevo paradigma en biología, ciencia que, durante la segunda mitad del siglo XIX, abandonaba la discusión morfológica clásica, centrada en el organismo, para encarar un nuevo marco de reflexión ecológico que afianzaba su andamiaje en los postulados evolucionistas enunciados por Darwin. Y es que la ciencia, como cualquier otra actividad humana, se yergue sobre un entramado que funde sus raíces con las del resto de las ocupaciones de nuestras sociedades. La economía, la política, la historia o las creencias no le son ajenas sino que, por el contrario, ayudan a entender tanto los pequeños matices como las grandes diferencias que existen entre las distintas tradiciones científicas nacionales. En este sentido, la obra de Hernández Laille no se ciñe exclusivamente al hecho hispano, sino que se interesa también por lo ocurrido en Inglaterra, cuna de las nuevas ideas y motor de la innovación en la enseñanza de las ciencias naturales.

El lapso de tiempo analizado por la autora, de 1870 a 1902, abarca unos años de gran inestabilidad política en España, iniciados tras el levantamiento de La Gloriosa contra Isabel II, en los que se sucedieron el efímero reinado de Amadeo I, la primera tentativa republicana, entre 1873 y 1875, y la Restauración borbónica en la figura de Alfonso XII, hijo de la reina depuesta. Ese periodo coincidió con el inicio de una renovación científica en el ámbito de las ciencias naturales, en gran medida motivada por la difusión de las ideas evolucionistas en el país. Entre el desierto intelectual de los inicios de la centuria y el florecimiento científico de finales de siglo, una generación de científicos, escasamente conocida hasta ahora, actuó de puente. Sobrepasados al final de sus vidas por los progresos de su tiempo, los miembros de esa generación intermedia fueron los responsables de la transmisión de una tradición local de hacer ciencia y de unos conocimientos que permitieron la incorporación de semejante revolución ideológica en biología. En cierto modo, su obra personal naufragó durante la tormenta desencadenada por la irrupción de la teoría de la evolución y el cambio de paradigma asociado, pero su legado intelectual floreció en sus discípulos, integrantes de la conocida como Edad de Plata de la cultura española.

Por el contrario, en el caso inglés, contrapunto de la obra, el cambio de siglo coincidió con un momento de gran estabilidad política, con la conocida como época Victoriana en la que la reina Victoria se mantuvo firme en el trono mientras que en el gobierno se producía una alternancia pacífica entre conservadores y liberales. Aunque con cierto retraso respecto a la educación humanista, el ambiente fue propicio para la reforma y desarrollo de la educación científica, proceso que, según Hernández Laille, se caracterizó por la no intervención del Estado, el control del liberalismo burgués y la falta de conexión entre ciencia pura y conocimiento tecnológico aplicado, fractura que vino motivada por una clase empresarial individualista, contraria a las estrategias colectivas, heredera de

la Revolución Industrial. Además, habría que añadir como factor determinante la popularización de la ciencia gracias a autores como Herbert Spencer, fundador del darwinismo social.

Tras una parte preliminar, en la que se presenta la vida de Charles Darwin, su experiencia a bordo del Beagle, su obra y sus ideas sobre religión y educación, Margarita Hernández Laille estructura su trabajo en dos partes bien diferenciadas, la primera dedicada al Darwinismo en la historiografía disciplinar de las ciencias naturales durante la Alta Restauración en España, mientras que la segunda se centra en un desarrollo similar pero en la Inglaterra del último tercio del siglo XIX. En ambos casos, el estudio detallado de la presencia de la teoría de Darwin en los manuales escolares de segunda enseñanza (unas veces para ensalzarla, otras para denostarla) viene precedido por el análisis del contexto histórico, político y social, del estado alcanzado en la institucionalización de la enseñanza de las ciencias naturales y del conflicto generado tras el choque brutal de las nuevas ideas con la religión y su tradicional concepción de la existencia.

En lo que respecta a España, el papel desarrollado por los krausistas y la Institución Libre de Enseñanza en la introducción del Darwinismo merece un capítulo aparte. El Krausismo, corriente filosófica inspirada por el pensador alemán Krause (1781-1832), fue adaptado a la realidad hispana por Julián Sanz del Río (1814-1869). En su reflexión sobre el Mundo, los krausistas españoles se oponen a la tradicional diferenciación entre materia y espíritu y abogan por una visión armónica de la totalidad. A partir de esa visión unitaria se intuye una evolución orgánica como ley general para el funcionamiento de la Naturaleza, motivo por el cual el Darwinismo, aunque con prudencia, fue bien acogido por ese grupo de intelectuales que prestaron mucha atención a la pedagogía como medio para facilitar el acceso al conocimiento global. Su ideario cristalizó en la fundación de la Institución Libre de Enseñanza (ILE), proyecto pedagógico promovido por Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) al que pronto se unieron un buen número de profesores universitarios, desposeídos de sus cargos por defender la libertad de cátedra y negarse a aceptar cualquier tipo de dogma oficial, ya fuera religioso o político.

Aunque en las páginas de *Darwinismo y manuales escolares en España e Inglaterra en el siglo XIX (1870-1902)* se encuentren útiles informaciones de carácter general como, por ejemplo, la reforma Groizard del bachillerato, o numerosas referencias a personajes históricos indispensables, como el institucionalista Antonio Machado Núñez (1812-1896), abuelo de los Machado y primer profesor español que explicó la teoría de la evolución desde una cátedra universitaria, el núcleo de la obra lo constituye el análisis de los manuales escolares. Algo similar ocurre en la parte dedicada a Inglaterra, en la que tras presentar una rica información, difícil de encontrar publicada en castellano, sobre la enseñanza de las ciencias naturales en las *Public Schools*, la autora pasa revista de forma exhaustiva a la recepción y difusión del evolucionismo en los libros de texto y manuales escolares empleados durante el periodo estudiado.

Y es que, poco a poco, el evolucionismo fue entrando en los programas de enseñanza secundaria, en los que las ciencias naturales no hacía mucho tiempo que habían debutado como asignatura. Por extraño que resulte, el conocimien-

to del medio natural tardó en afianzarse como materia de estudio. Su enseñanza se institucionalizó en España en 1845, cuando la entrada en vigor del plan Pidal responsabilizó al Estado de la función docente. En un primer momento, y ante la falta de un manual oficial de estudio, el gobierno aprobó como libros de texto varias obras francesas traducidas al español. Más tarde, en 1848, Manuel María José de Galdo (1825-1895) presentó un manual de curso del que se hicieron diez ediciones y tuvo 46 años de pervivencia, una obra en la que el evolucionismo no se llegó a explicar de forma detallada. A lo largo del último tercio del siglo XIX fueron apareciendo otros manuales que sí se hicieron eco de los postulados de Darwin, como *Elementos de Historia Natural* (1890), de Ignacio Bolívar, Salvador Calderón y Francisco Quiroga, o *Historia Natural* (1896), de Odón de Buen. Sin embargo, esas obras pioneras coexistían con textos en los que se defendía el origen divino de la Naturaleza y la inmutabilidad de las especies como, por ejemplo, *Nociones de Fisiología e Higiene* (1878), de Joaquín González Hidalgo. Esa disparidad en el tratamiento del evolucionismo, recopilada en detalle por Hernández Laille, refleja la situación política y social de la España de entonces, un país alternativamente gobernado por conservadores y liberales en un momento de profunda renovación ideológica.

En el caso inglés, pese a que la institucionalización de la enseñanza de las ciencias naturales no precedió por mucho a la española, la situación es bien diferente. De acuerdo con la información aportada por Hernández Laille, tras la reticencia inicial planteada por ciertos sectores de la sociedad, el evolucionismo no tardó en incorporarse en los manuales de estudio. A partir de 1870, un único texto puede considerarse abiertamente antidarwinista, mientras que otros cinco defienden posturas concordistas entre ciencia y religión. El resto, una inmensa mayoría de textos tanto de zoología como de botánica, geología, paleontología o fisiología son abiertamente darwinistas en sus contenidos, aunque el autor de la teoría del evolucionismo no siempre sea explícitamente citado. En este sentido, las tablas incluidas en apéndice al final de la obra resultan de gran ayuda a la hora de sintetizar la información. En ellas no sólo se recogen los títulos y autores de los manuales, sino otras muchas informaciones adicionales, como la editorial o la ciudad en la que se imprimieron, así como su orientación respecto a las ideas evolucionistas.

La cantidad de información recopilada por la autora es tal que, en determinados pasajes, la lectura del texto resulta fragmentaria debido a la acumulación de datos. Un inconveniente menor si se tiene en cuenta su rica aportación al conocimiento de la incorporación de las ideas de Darwin en la enseñanza secundaria en ambos países. Como comenta Hernández Laille en su epílogo, se trata de un primer paso necesario para, posteriormente, evaluar la dimensión global del legado de Darwin. Su herencia intelectual no sólo motivó el cambio de paradigma en biología, sino que fue detonante de una profunda renovación ideológica que, sin duda alguna, también dejó huella en otras materias curriculares como la filosofía, la religión o la historia. Entenderla, integrarla y divulgarla supuso un claro ejercicio de convencimiento y compromiso, una apuesta que únicamente pudo prosperar gracias al ambiente de libertad de pensamiento que, aunque de manera desfasada, se fue imponiendo en ambas tradiciones culturales. Y es que, parafra-

seando a Odón de Buen, uno de los pioneros del evolucionismo en España, "sin libertad de investigación, sin libertad en la cátedra, sin libertad para el libro, el progreso científico no hubiera podido realizarse con la marcha agigantada con la que se realizó".

Santiago Aragón Albillos

Jaglowski, Mieczyslaw, *María Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia* [María Zambrano: anamnesis y filosofía de la salvación poética], Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009, 255 pp.

En las últimas décadas no ha ido sino creciendo considerablemente (ante todo en España) la lista de publicaciones dedicadas a la investigación de la obra de María Zambrano. Lamentablemente este fenómeno no se ha hecho sentir tanto en Polonia, donde hasta la fecha no se ha llegado a traducir ningún libro suyo y donde siguen siendo más bien exiguas las referencias a sus escritos (véase a este respecto el artículo de Justyna Wachowska en el núm. 12 /2007 de esta revista). En tal situación el estudio aquí reseñado, de Mieczyslaw Jaglowski, profesor de la Universidad Warminsko-Mazurski de Olsztyn, reconocido investigador de la filosofía española actual y autor de valiosas monografías (sobre Julián Marías o Xavier Zubiri, entre otras más), reviste una importancia fundamental sobre todo, aunque no exclusivamente, para el público polaco.

En la introducción, titulada "Bienaventuranza y poética del exilio" Jaglowski repasa el contexto biográfico-intelectual del que brotan las concepciones de Zambrano. Acudiendo a las opiniones de, por ejemplo, A. Bundgaard y J. F. Ortega Muñoz, pone énfasis en el impacto del exilio subrayando que se trata de una categoría sustancial, de valor polisémico, que permite explicar mejor varios aspectos de la obra en cuestión. También destaca la huella orteguiana, aunque al calificar a Zambrano como discípula del maestro madrileño, no deja de señalar en la parte posterior del libro diferencias e incompatibilidades entre ambos filósofos. Además, tras haber esbozado el perfil general de la autora andaluza, Jaglowski declara que sus propósitos se limitarán a presentar al lector polaco "de forma transparente y coherente a la vez" (p. 22) las principales líneas del pensamiento zambraniano. Conviene resaltar que este objetivo, aparentemente tan modesto, es una tarea de muchos escollos (bien superados), debido a las particularidades del estilo de filosofar de Zambrano, deliberadamente asistemático y fragmentario, el cual —según se opina— va a contracorriente de la tradición filosófica y académica más arraigada.

La interpretación propuesta viene desarrollada en las dos partes del libro, de tres capítulos cada una, y que en su totalidad constituyen una exposición fidedigna y convincente (por muy bien documentada), de distintos aspectos de la trayectoria filosófica de Zambrano. En la primera parte, que lleva el título "En las fronteras del tiempo", Jaglowski reconstruye las ideas de Zambrano sobre las causas de la crisis multifacética que socava los fundamentos de la cultura occidental y que repercute de modo particular en la situación actual del hombre europeo. Así, en el primer capítulo ("La historia como decadencia metafísica") se nos presenta la visión zambraniana del proceso histórico como proceso de una creciente deshumanización y desperso-

nalización. El hombre se ha hecho prisionero de las fuerzas que no acaba de controlar. La historia se ha convertido en una especie de ídolo independiente.

Para Zambrano, en las palabras de Jaglowski, "la miseria del hombre resulta ser hoy en día (...) una plena dominación de su tiempo personal por el tiempo histórico" (p. 26). Pero la caída del hombre, acosado por lo fáctico, se debe también a la evolución de su postura hacia lo sagrado y lo divino. Este es el tema del segundo capítulo ("Entre el nacimiento y la resurrección de los dioses") y, en parte, del tercero ("Hacia la persona y la libertad, fuera de los horizontes de la historia"). Zambrano aborda el problema de lo divino —Jaglowski sigue aquí la tesis de Ch. Maillard— no tanto desde el punto de vista metafísico, sino fenomenológico, demostrando que "el mundo que dejó de interesarse por Dios es un mundo desdichado" (p. 56). En este sentido Zambrano condena la filosofía moderna con su racionalismo exclusivista y la voluntad de poder que le es inherente. También critica algunos aspectos del liberalismo para el cual la emancipación del hombre ha implicado la ruptura con la Trascendencia. Desde luego Zambrano cree que hace falta recobrar los fundamentos sagrados que la cultura había perdido. Jaglowski intenta reconstruir todo ese abanico de postulados zambranianos que tienden a recuperar lo más íntimo de la vida humana (sentimientos, emociones, instintos, fe, piedad, esperanza etc.) que no caben en los moldes de la razón moderna y reduccionista. De este modo, subraya Jaglowski, Zambrano se propone, por un lado, rescatar lo irracional de la condición humana y, por el otro, trascender la historia, emanciparse de ella para buscar refugio en lo intrahistórico. El proyecto de la emancipación del dominio absoluto de lo histórico resulta ser una condición ineludible para restablecer la unión primordial del hombre con la realidad. Esa vuelta a los orígenes de nuestro ser se perfila como una anamnesis entendida como regreso a la "íntima estructura" de nuestra vida.

En la segunda parte del libro ("Piedad de la poesía y de la anamnesis") Jaglowski analiza varias vías que sigue Zambrano buscando instrumentos para reconciliar al hombre con lo que constituye la fuente originaria de nuestro ser. Jaglowski presenta primero la "fenomenología del sueño" (así titula el capítulo correspondiente) llegando a afirmar que para Zambrano las verdades oníricas siendo "absolutas, puras y objetivas" constituyen a la vez "la base definitiva y la energía oculta de nuestra vida personal" (pp. 132-133). Otra herramienta la encuentra Zambrano en algunas formas literarias, en especial, la confesión, las guías y la poesía que permiten acortar la distancia que separa la razón y la vida contribuyendo de esta manera a superar la soledad del hombre moderno, encerrrado en su intrasparencia. Después de examinar "la salvación por la literatura" Jaglowski pasa a estudiar en el último capítulo del libro —lo titula "Nous poieticos"— la categoría más reconocible de la filosofía zambraniana. La razón poética en su oposición a la razón pura se caracterizaría por sacar a luz lo invisible llevando al rescate el fundamento sagrado de la realidad. No obstante, Jaglowski alude también a varias interpretaciones del término en cuestión, muchas de ellas incompatibles, que se deben a las dificultades que plantea poca precisión del concepto propuesto y el lenguaje metafórico usado por la autora (p. 183). En las conclusiones ("Génesis y perspectivas de la razón poética") el investigador polaco se pone a situar la obra

de Zambrano en el contexto de algunas de las tendencias más populares de la filosofía contemporánea con la intención de evaluar sus resultados. Desde esta óptica la pensadora andaluza acompañaría a tales filósofos como M. Heidegger, P. Ricœur, H. G. Gadamer o M. Eliade que trataron de recuperar el sentido del universo por la vuelta a la experiencia primaria. Además, haciendo gala de su erudición, Jaglowski aclara distintos paralelismos y diferencias entre la concepción de Zambrano y la de esos filósofosos que más huellas parecen haber dejado en los textos de la nuestra autora (Ortega, Unamuno, Husserl, San Agustín, entre otros).

Es de destacar que a pesar de la simpatía por la intelectual malagueña que emana del texto comentado Jaglowski tiene el valor de reprocharle un "método exclusivista" que lleva a la falta de "eficacia práctica" de la racionalidad que propone, imposibilidad de aplicarla para "la reconstrucción de la vida colectiva" (pp. 220-222).

Por último, cabe añadir que en la valoración de la filosofía zambraniana Jaglowski muy a menudo se niega, a nuestro juicio acertadamente, a formular opiniones definitivas. Más bien, trata de vislumbrar, acudiendo a una bibliografía pertinente, diversos horizontes de una posible interpretación. Así nos ofrece un libro donde la solidez de la argumentación y la honradez investigadora se dan la mano.

Janusz Wojcieszak

Larraz, Fernando, *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, 335 pp.

Se encuentra el lector ante un muy exigente trabajo de fuentes, realizado de manera casi exhaustiva por la gran cantidad que de ellas el autor ha manejado y, más aún, por el rigor cronológico y orden temático como las ha dispuesto hasta hacer posible una valoración precisa de cuál ha sido el proceso de recepción de la obra de los exiliados de 1939.

Era necesaria una investigación de esta naturaleza para completar otras, referidas a autores determinados o a publicaciones concretas. En este sentido, el libro de Francisco Larraz, elaboración de su tesis doctoral leída en la Universidad Autónoma de Madrid, es realmente bueno. Podrán discutirse las valoraciones que el autor realiza acerca de las posiciones mantenidas y las opiniones vertidas por unos u otros pero difícilmente se podrá poner en duda el enorme trabajo que supone leer y contextualizar un proceso complejo y teñido de connotaciones personales. Es verdad que el autor es poco complaciente con algunos de los protagonistas durante aquellas décadas turbulentas por haber tratado de presentarse como mediadores positivos respecto de quienes estaban fuera de España y, a su juicio, haberlo sido menos. Podremos estar o no de acuerdo con la posición política mantenida por los mismos según la presenta Larraz pero esto contribuye a generar un debate que puede servir para eliminar autocomplacencias y depurar, hasta donde hoy es posible, actitudes personales y situaciones sociales que nos permitan juzgar, con cierta objetividad, cómo sucedieron las cosas dentro de España respecto de la recepción de la obra y de las personas mismas de los exiliados.

Aunque el autor se centra casi en su totalidad en el exilio literario lo que se pone en cuestión en este libro es tanto el lavado de cara de algunos intelectuales que dentro de España trataron de sacar rendimiento a su tibieza como la nece-

sidad de una recepción sincera y plena de los escritores, liberados de los tópicos sobre ellos generados, si la España del siglo XXI quiere progresar de manera más íntegra, es decir, más integrada. Hablar de un exilio es poner en cuestión cimientos de una sociedad que son imprescindibles para el desarrollo legítimo desde un punto de vista político cuanto básico desde el valor que la cultura, la literatura incluida, y la moral desempeñan en la construcción de la sociedad. Estudiar históricamente los tonos grises, casi negros, con que ese proceso ha sido realizado durante décadas no se agota en la propia investigación sino que proyecta una lección política y moral acerca de una necesaria rectificación que evite construir sobre superficie postiza cuando no falsa. En definitiva, de lo que habla el autor es de lo debilitada que una sociedad queda cuando no es capaz de rescatar adecuadamente a sus escritores obligados inicialmente por las armas a un exilio y, luego, manipulados desde "el monopolio de la palabra" para ahormarlos a la legitimidad de los triunfadores.

En este sentido, son especialmente significativos los capítulos dedicados a estudiar y analizar las actitudes de los llamados "intransigentes y comprensivos" y, particularmente, la de estos últimos sobre los que ha habido una especie de complacencia. De esta manera los capítulos V y VI son especialmente intensos y en ellos repasa Larraz, con detalle, los textos en que se manifestaron las posiciones de Laín, Tovar, Aranguren, Marías, etc. a partir de los años cincuenta y sesenta. Especialmente significativa es esta parte del libro porque, si bien las posiciones de la "primera posguerra" son más lineales tal como se pone de manifiesto en el capítulo II, con frecuencia se ha hecho hincapié en la evolución del grupo "Escorial" y de otros intelectuales "liberales" a partir de mediados los cincuenta. También se ha solido ser complacientes con la actitud de *Ínsula, Índice* o con los *Papeles de Son Armadans* de Cela. Larraz es, ciertamente, poco complaciente salvo matices que introduce al citar algunas posturas, más bien pocas. Dicho sea esto teniendo en cuenta que hablamos de un estudio siempre minucioso. Lo es poco con los intelectuales y con *Índice*. Más "comprensivo" con algunas aportaciones de la revista promovida por Cela; y parece algo tibio con *Ínsula* si bien reconociendo sus méritos, indudables.

El estudio longitudinal de Francisco Larraz, que comienza en el primer franquismo, llega hasta los años setenta para incluir en su investigación el papel desempeñado por las historias de la literatura publicadas a lo largo de los años sesenta, el que denomina "giro historiográfico de la literatura del exilio" que incluye a Nora, Alborg y Marra-López, es decir, hasta el intento por establecer un canon literario del cual formaran parte determinados autores del exilio. Mas, aun así, en aquel tiempo crucial para la construcción de la literatura que diera paso a la España democrática, aquellos proyectos le parecen insuficientes en la imprescindible labor de recuperar toda la literatura española, es decir, la que se escribía fuera de España.

Así pues, hablamos de un gran libro, seguramente el trabajo más completo con que hasta hoy contamos para hacer una valoración por etapas y de conjunto del tratamiento recibido por los autores del exilio en la España "interior". En sus páginas quedan de manifiesto los tópicos que sobre los exiliados sirvieron de coartada para legitimar el triunfo militar y el "orden" de la España antirrepublicana, tanto los elaborados por los intransi-

gentes: "anti-España", "resentimiento", "desconocimiento de la realidad española"... como por los resistentes al franquismo, los llamados comprensivos y otros, pero que al vivir en España formaban parte de su realidad. Estos habrían quedado, y esta me parece la principal lección del libro de Larraz, en una inevitable posición de ambigüedad entre la España a la que pertenecían físicamente —y que se veían en la obligación de reivindicar al menos parcialmente por incluirles a ellos mismos— y aquella a la que hubieran pertenecido culturalmente (al menos, algunos o bastantes de ellos) pero que ahora estaba fuera y a la que, por consiguiente, no pertenecían. Al estar fuera de la propia España la cultura republicana, se vieron "obligados" a diferenciar entre "dos" exilios: los tolerantes frente a los recalcitrantes. Y una vez establecido este topos, aproximarse a aquellos que les parecían menos comprometidos con las "viejas" ideas republicanas y que "entendían" el "progreso" que se estaba construyendo en el interior frente a estos que, les parecía, no reconocían apenas nada a la España franquista y, por tanto, tampoco a ellos mismos. Este tópico habría sido especialmente nocivo.

Larraz, decíamos, es poco complaciente con la actitud de estos intelectuales del interior, salvo algunos matices. Es la parte más discutible de su libro, no por la valoración que hace de todos los que analiza sino porque podría hablarse de más intelectuales aunque estos no fueran tan relevantes como los nombrados en el libro y a ellos podrían serles aplicados otros matices. No sé si esto le haría cambiar las conclusiones pero podría superar alguna injusticia. En todo caso, puesto que el libro está escrito ya en la España democrática, habríamos de reconocer que la situación de ambigüedad fue una posición objetiva, sobrevenida por la propia situación política a todos quienes vivieron en el interior, y solo superable mediante el exilio. Si la plena dignidad no es posible en una situación de ilegitimidad política salvo confrontándose y viviendo radicalmente en la marginalidad, al menos es posible diferenciar grados. Es aquí donde el libro de Larraz a lo mejor no es del todo justo, o juzga ya desde una situación de facilidad, pero no le quita ningún merito el dejar al descubierto autocomplacencias y autojustificaciones. Es, en este sentido, donde toca el nervio de la sociedad española y sus actores más significados que, tantos años después, no han acabado por reconocer adecuadamente cómo fueron las cosas. El futuro solo estará despejado cuando esto se clarifique y, en este sentido, el libro de Larraz supone un paso muy positivo.

Si bien algunos filósofos viven en las páginas de este libro, no son su objeto fundamental. Necesitamos un trabajo de la misma naturaleza e intensidad para saber cómo ha sido la recepción del exilio filosófico en estos mismos años y bajo el mismo monopolio de la palabra. Sin duda, filosofía y literatura, próximas en este campo, forman parte fundamental del relato, de los relatos de legitimación bajo los que se construye una sociedad. Con ello quedaría completo un cuadro que este libro contribuye a llenar en la parte que se ha propuesto.

José Luis Mora García

Lizcano, Manuel, *Tiempo del sobrehombre,* Madrid, Instituo de Estudios Panibéricos-Málaga, Ed. Sepha, 2010, 348 pp.

Manuel Lizcano ha aportado un pensamiento creador a la historia de la filo-

sofía. Esta obra póstuma lo recoge. Emmanuel Lizcano, profesor de Sociología de la UNED, ha leído sus muchas cuartillas a mano, totalmente ordenadas, y que actualizó una y otra vez, cuidadosamente, meditativamente.

La obra se compone de una Introducción y tres Partes. *Parte I. Noología de la sobrehumanización; Parte II. El sobrehumanismo filosófico y sus saberes; Parte III. El sobrehombre es nuestra emancipación*, es decir*, lo mejor del hombre; Parte IV. Sociología de la Evangelidación del mundo*.

Cada parte contiene varios capítulos, cuyos títulos dan ya que pensar. La noología que expone Lizcano es la ciencia que explica el origen del hombre y la "espiritualización" o el sobrehumanarse —término propio, como otros muchos neologismos que el autor crea—, y que explica la genealogía del humano, el psiquismo, la racionalidad y "el sobrehumanismo que es más que un humanismo", porque sobrehumanismo es "experiencia y guía de vida" hasta la inmortalidad.

En estos capítulos tan nuevos y tan lizcanianos, el autor se va apoyando en diversos filósofos, muchos de ellos hispanistas, y especialmente Zubiri que le lleva a pensar sobre la *Ab-solutidad* y el *Anarjos*. Lizcano propone un pensar que es confesión de su vivir que ha ido destilándose como aspiración trascendental. Desde la noología en la que estudia los orígenes de la filosofía griega de Anaxágoras a Plotino, destaca, además a Eucken, y a Zubiri.

Esta obra constituye la aventura de un pensamiento creativo que expone de modo convincente una aportación, desde una peculiar historia de la filosofía, pues Lizcano dialoga en la Parte II con el primer milenio de nuestra historia: el vector hispano-mudejar, el hispano-sefardí o hispano-cabalístico y el hispano-evangelidador (de nuevo un neologismo) hasta 1936.

Del *utopos* pasa a la *anarjonousía* y expone "El mundo como mito y metáfora", de este modo repasa una filosofía de la historia con Gracián, Calderón, Quevedo, Schopenahuer, Nietzsche, Vaihingner; así va del *myto-logos* al *metá-logos*. Estudia los mitologemas del imaginario y las metáforas conceptuadoras de lo real y de la ciencia: Thom, M. Blumenberg, Dan Sperber, Lladó y Emmanuel Lizcano, entre otros. Y de este modo en la Parte III expone lo más propiamente de su pensamiento.

Así pues, desde esta cuestión crítica Lizcano propone su esperanza en la evangelidad "máximo ideal espiritual del "hombre nuevo dispuesto para poner en marcha la "nueva humanidad". La meta es el *anarjos* que está "oculto bajo el aparecer del meros antropos".

La actualidad del viviente se asienta en "la raíz misma, material y espiritual de nuestra reflexión" "código genético de un lado y del otro, aquél inédito y recién estrenado *filum* de nuestro sobrehumano 'mensaje multinacional' "Lizcano reconstruye el origen del viviente con términos de las teorías evolucionistas actuales y defiende que en el ser viviente se alberga Alguien. Por tanto, como se trata de defender el animal "divino" Lizcano prefiere decir *sobrehombre anárjico* que trasciende y tiene experiencia del absoluto, desde su modo personal y constitutivo así como concibe socialmente el *utopos*, que también atañe a la sobrehumanación.

Podríamos decir que su filosofía responde a una filosofía mística cuyas rutas van del Hombre al Sobrenombre, recorriendo los estados actuales de deshumanización e incluso la explicación de la tragedia humana hasta la matanza

terrorista del 11 de marzo del 2004 en Madrid.

Lizcano defiende en la Parte IV la Sociología de la Evangelidación del mundo y entra de lleno en la concepción de la modernidad y habla del Quijotismo y de Juan de la Cruz, porque el Eros nos sobrehumana. Su última reflexión se posiciona en "El exilio de Diego Abad de Santillán y especialmente en el ideal libertario" el cual expresa, como en los grandes temas modernos, con una especial reflexión, que es una confesión.

La obra de gran riqueza cultural e intelectual, afectiva y racionalmente, no dejará a nadie indiferente y a los jóvenes, les abre una nueva y verdadera línea de investigación.

Juana Sánchez-Gey Venegas

Lizcano Pellón, Manuel, *Antología del Pensamiento Político, Social y Económico Español sobre América Latina*, Edición, Selección e Introducción por Emmánuel Lizcano Fernández, Madrid, AECID, 2010, 261 pp.

Como se nos dice en la Presentación de esta obra, Manuel Lizcano era un pensador extemporáneo. Aunque de natural sencillo y comunicativo, puesto en evidencia en el Homenaje que se le tributó en junio 2010 en el Ateneo de Madrid en el que pensadores, americanistas, historiadores, filósofos le tributamos un cálido y personal recuerdo, sin embargo su obra se desarrolla "desde su marginación, en parte forzada y en parte libremente asumida, de los ambientes académicos oficiales y las modas intelectuales del país" (p. 7).

Este libro, coordinado y seleccionado por su hijo, Emmanuel Lizcano, profesor de Sociología de la UNED, subraya que entre los sueños y utopías lizcanianas existe uno que descuella: "la comunidad iberoamericana arraigada en hombres y comunidades libres" (p. 7). Comienza esta antología por una presentación que es biografía intelectual de Manuel Lizcano en la que se destacan sus raíces familiares e intelectuales, su anarcosindicalismo y su militancia obrera cristiana. Su sueño es el comunalismo de estos pueblos ibéricos y su constitución a*n-arjica y u-tópica.*

Aproximación entre las cosmovisiones —y actuaciones— libertaria y cristiana, tan enconadas la una contra la otra por efecto de la reciente guerra civil, aunque para él tan entrañadas la una en la otra. Y demarcación entre ese mestizaje y esas otras cosmovisiones —y actuaciones— de filiación burguesa y/o marxista, que él percibe como solidarias entre sí… (p. 8).

La biografía intelectual de Manuel Lizcano va tejida de sus estudios, incluidos los de Sociología en París donde se rodea de muchos contactos universitarios, como los del exilio cubano, peruano… y los primeros libros censurados en España como *Mancomun* (1956) y *Dos mundos en nuestras manos* (1957) al mismo tiempo que escribe varios libros de poemas.

Junto a su labor intelectual se encuentra también la militancia en el obrerismo de signo católico, la fundación de la Confederación de Trabajadores Cristianos junto a Ceferino Maestú, de un Instituto de Humanismo Ibérico y un Centro Iberoamericano de Estudios Sociales.

En estas páginas movidas por un "ideal de movilización popular cristiana no violenta" pasan muchos nombres como José Luis Rubio, Francisco Pérez Navarro, Carlos París, Miguel Sánchez-Mazas y algunos más pertenecientes a

grupos vascos, catalanes, madrileños, andaluces, sin embargo, "dos años más tarde, buena parte del grupo original decide abandonar la organización ante la que Manuel Lizcano considera infiltración de la "progresía burgués-marxista" que pervierte los objetivos, iniciales" (p. 10).

Así en esta enriquecedora y analítica presentación se nos va matizando la biografía intelectual de Manuel Lizcano en su vinculación a conocidas revistas como *Comunidades* (1965 y 1970), *Anuario de Sociología de los Pueblos Ibéricos* (de 1967 a 1969), en libros colectivos, etc. y, especialmente, en el ISDIBER, que fue su gran creación, Instituto de Sociología y Desarrollo de los Pueblos Ibéricos, que desde 1969 fue reconocido por el Ministerio de Educación y Ciencia como Centro privado de Enseñanza Superior y de Investigación. Merece destacarse la independencia y la metodología de dicho Instituto al que acudían muchos estudiantes americanos y portugueses, así como profesores e investigadores. Aún resulta destacable y original la crítica que se hacía en el ISDIBER a los modelos desarrollistas y meramente marxistas.

Lizcano propone indagar nuevos modelos de análisis sociológico e histórico. La metodología que se llevaba a cabo se basa en talleres de debates para investigar una fundamentación epistemológica en el modelo cultural ibero-americano y, además, crear un base humana de trabajo en equipo desterrando actividades individualistas tan comunes en los investigadores de las ciencias humanas (p. 17).

La vigencia, incluso en la actualidad, del Instituto y de sus investigaciones puede verse en que esta sensibilidad comunalista y paniberista, se ha llegado a considerar el precedente de las Cumbres Iberoamericana e incluso este carácter interdisciplinar puede observarse en iniciativas aún más recientes como los "Foros Cívico y Empresarial" que han corrido paralelos a las últimas Cumbres (p. 21), aunque se salven las distancias.

Junto a esta presentación que nos hace revivir y soñar con nuevos planteamientos más originales e integradores sin alienaciones mercantilistas y modas, la obra se completa con una antología de artículos de Manuel Lizcano que, en los últimos años de su vida junto a su obra creadora, perteneció especialmente a tres fundaciones a las que asiduamente asistía y en las que presentaba investigaciones. Estas eran: Seminario sobre Mundo Hispánico del Instituto Español de Estudios Estratégicos, la Fundación Zubiri y la Asociación Española de Hispanismo Filosófico.

Algunos de estos artículos son*: Sociología de la cooperación en los pueblos ibéricos* (1967); *Quince tesis sobre la sociedad ibero-americana y su identidad cultural* (1977); *Relanzamiento contemporáneo de la sociedad iberoamericana* (1979); *Un Proyecto regional ibero-americano* (1979); *España ante la democracia comunal avanzada* (1983); *Los hispanos en Estados Unidos. El drama de Puerto Rico: el espejo roto* (1987); *Filosofía y sociología de la cultura en España y México* (1990); *La identidad de los países sudamericano ante la unión económica del hemisferio* (1992); *La Transespaña como refundación: un nuevo espacio mundial* (1993); *La aportación hispánica a la paz y la seguridad mundiales* (1996); *Las seis primeras cumbres iberoamericanas. Análisis de una refundación histórica* (1997) y algunos más que podrían añadirse.

A estos artículos le siguen una Bibliografía de y sobre Manuel Lizcano.

Esta obra, que se suma a la de *Tiempo de sobrehombre* (2010), constituye

un pensamiento original y creativo que aporta una inmensa riqueza a la reflexión filosófica y sociológica del mundo hispánico. Veremos nuevos frutos por el poso creativo de su autor y por la finura del prof. Emmánuel Lizcano que ha sabido recoger y desentrañar el pensamiento de Manuel Lizcano, su padre.

Juana Sánchez-Gey Venegas

López Arnal, Salvador, *La destrucción de una esperanza. Manuel Sacristán y la primavera de Praga: lecciones de una derrota*, Madrid, Akal, 2010, 477 pp.

1968 fue un año cardinal en la historia del siglo XX. El mayo francés, con la huelga general más larga de la historia del movimiento obrero, trajo consigo grandes esperanzas de alcanzar ese cambio social verdadero y profundo que la tradición marxista había depositado en los ánimos de estudiantes y trabajadores. Paralelamente, y en parte solapado por la efervescencia parisina, en el ámbito de influencia de la URSS, en Checoslovaquia, un tardío proceso de desestalinización conducía de la mano de Alexander Dubček los anhelos de reforma y democratización, manifestados por escritores, estudiantes y un amplio sector de la población. Un sector del Partido Comunista Checoslovaco (KSC) hacía patente la necesidad de corregir errores y buscar nuevas rutas, nuevas formas políticas, que sin renunciar al programa socialista, hiciesen atención a los problemas concretos que lo obstaculizaban: centralización del poder en una burocracia de estado, pobreza democrática y limitación de las libertades ciudadanas, consideración de una falsa homogeneidad en la clase trabajadora, desequilibrios nacionalistas y políticas represivas de matriz estalinista —aquellas habían purgado la cúpula histórica del partido en los procesos de 1949-1953—. Enfrentarse a estos problemas fue una apuesta por la "veracidad política" que emanaba de una autocrítica valiente, una experiencia que, como sostuvo en su momento Manuel Sacristán, fue valiosa en sí, por el hecho de haber existido. La invasión de Praga por las fuerzas del Pacto del Varsovia y el secuestro de los dirigentes checoslovacos "reformistas" concluyó con el reestablecimiento del sector más tradicionalista en la dirección del KSC, y con la liquidación política de Dubček (expulsado del partido en julio de 1970) y de su proyecto.

Los años posteriores al mayo francés y a la primavera praguense fueron los años de la desilusión. En Francia, la ansiada repetición de la huelga general nunca aconteció, en su lugar se hizo patente, en toda Europa, un paulatino pero constante declive del movimiento obrero, en sintonía con una reorganización del capitalismo que, como han mostrado Boltanski y Chiapello (1999), supo recoger parte de las demandas del movimiento francés. Esto ocurría paralelamente a la asfixia de los intentos, en mayor o menor medida revolucionarios o democráticos, en el ámbito latinoamericano y a la agonía y posterior muerte de la Unión Soviética.

1968 fue un año clave en la vida política e intelectual de Manuel Sacristán Luzón. Al examen del ensayo checoslovaco y las consecuencias de su final trágico, Sacristán dedicó reflexiones que tienen hoy pleno valor para seguir pensando esta derrota como una experiencia de la cual sacar lecciones para el presente. Salvador López Arnal ha dedicado

mucho tiempo y esfuerzo a la investigación, edición y difusión de la obra de este relevante filósofo y político español, y es, sin duda, uno de los más autorizados conocedores de su pensamiento y de su vida. *La destrucción de una esperanza* es un extenso ensayo, que tomando como punto de partida la experiencia checoslovaca, reconstruye un tramo del pensamiento de Sacristán. Este conduce desde el "doble aldabonazo" de 1968, hasta el último periodo de su vida, marcado por la crisis global del movimiento emancipador y por la búsqueda de una renovación de la tradición en la integración de las temáticas ecosocialistas, feministas y pacifistas.

El libro —como sugiere Santiago Alba Rico en su prólogo—, por la complejidad y diversidad de temáticas que intenta abarcar, nos cuenta varias historias a la vez. Una es la historia de la Primavera de Praga. La primera parte del libro es un recorrido por los antecedentes históricos de la primavera praguense. Su autor, en coincidencia con opiniones de Sacristán citadas en el texto, destaca algunas particularidades del desarrollo checoslovaco posterior a la segunda guerra: una "rápida recuperación del tejido industrial y el reconocimiento de la autonomía política de Eslovaquia", un socialismo constituido sobre la base de la experiencia popular en la resistencia frente al nazismo, y un Partido Comunista que contaba con gran apoyo popular y que había llegado al poder dentro de una coalición política de centro izquierda. Estos factores, entre otros, habían posibilitado el inédito ensayo de democratización checoslovaco. Un desarrollo económico que no llegaba a traducirse en "elevación cultural" o "mejora en la vida cotidiana" cristalizaría en una amplia crítica social, entendida como reacción frente a las arbitrariedades de la política neostalinista de Novotný en Checoslovaquia, y de Brézhnev en la URSS. Salvador López Arnal continúa narrando los acontecimientos desde la llegada de Dubček a la dirección del KSC en enero de 1968, deteniéndose con especial cuidado en el "Informe Dubček", este "nuevo estadio de la revolución socialista" que admitía no tener un plan preciso, pero sí un principio básico: "enfrentarse a los problemas oportunamente y con el pueblo". La primera parte del libro se cierra con las reacciones del mundo comunista ante la invasión a Praga, concentrándose en la condena por parte del PCE y del PSUC, a su vez condicionada por la guerra fría y los contextos de exilio y clandestinidad de los partidos españoles.

La reacción de Sacristán ante el malogrado final del proyecto checoslovaco tuvo dos consecuencias editoriales de cierta relevancia. La edición, en colaboración con Alberto Méndez, de los informes elaborados por el KSC entre enero y agosto de 1968, publicados bajo el título de *La vía checoslovaca al socialismo* (Dubček, 1968), para la cual Sacristán escribió a modo de presentación "Cuatro notas a los documentos de abril del Partido Comunista de Checoslovaquia". Y, posteriormente, la entrevista sobre la Primavera de Praga que le fue solicitada por José María Mohedano, en ese entonces secretario de redacción de la revista democristiana y antifranquista *Cuadernos para el diálogo* (agosto-septiembre de 1969). El libro que comienza a continuación se estructura en base a estas referencias, abordando muchas de las temáticas que organizaron el pensamiento de Sacristán en el periplo antes mencionado. Salvador López Arnal nos muestra la relevancia de las aportaciones de Sacristán, para comprender algunas de las críticas que desde la misma iz-

quierda se alzaron frente al intento checoslovaco. Leídas desde hoy, estas críticas dan cuenta, a la vez, de las nefastas consecuencias prácticas del "socialismo en un solo país", como de las limitaciones del marco conceptual del marxismo predominante durante los años sesenta y setenta. La necesidad de abandonar el milenarismo y la interpretación erróneamente materialista, o si se quiere, hegelianamente idealista, que consideraba la revolución social como la consecuencia inminente de la marcha dialéctica de la historia, pone en evidencia un principio general que Sacristán legó a la tradición marxista: el antidogmatismo fundamentado en el hábito crítico. Este principio tiene consecuencias profundas tanto en el plano teórico como en el práctico. En cuanto a la práctica emancipadora, Sacristán tenía muy claro que no existe un único camino, ni una fórmula infalible, por eso desde su juventud consideró la política como "material circunstancial", como una construcción siempre revisable al servicio de un proyecto, de una filosofía en sentido amplio. La acrítica exigencia de pureza en los modelos políticos en ensayos como el checoslovaco de 1968 —acusado de "exceso de democracia" o de encaminarse hacia el capitalismo— o el chileno de 1970 —al que por su fracaso, se le llegó a considerar una "revolución a medias"— representó un enorme obstáculo para el desarrollo de la tradición marxista y la práctica política emancipadora, cuando no, el encubrimiento de intereses contrarios a la democracia y la movilización popular para defenderla. Sacristán, como buen marxista que fue, defendió como objetivo la desaparición del Estado, sin embargo, y esto es muy importante, era plenamente consciente de que no estaba dicho, ni escrito en ningún lugar, cómo tenía que darse en la práctica el tránsito hacia la sociedad emancipada. En este caminar y mientras existiese Estado, la legalidad socialista debía respetarse. Librar al Estado de "la constricción jurídica de sus formas" es, sostenía Sacristán, dar rienda suelta al poder, es dejarlo sin restricciones en manos de una minoría, aunque esta se llame socialista.

En agosto de 1968 a Sacristán se le solicitó consejo sobre la posibilidad de constituir una escuela de sociología dialéctica en Barcelona, donde se apostaría por un rumbo distinto del seguido por la sociología académica burguesa. Sacristán advirtió a los entusiastas sociólogos críticos sobre el peligro de confundir el trabajo científico, sea este burgués o no, con ideología en el sentido marxista. Una cosa era ser marxista y otra diferente era ser científico, aunque ambos posibles no tenían por qué ser incompatibles. A causa de esta confusión el desarrollo científico de la URSS, especialmente en los años treinta, había pagado un precio muy alto. En relación con la filosofía de la ciencia Sacristán nos iluminó sobre dos condiciones ineludibles imbricadas en la práctica: la consideración de que la validez del conocimiento como verdad científica, intersubjetiva y dependiente del nivel de formalización disciplinar, es relativamente independiente de su "génesis como producto cultural", es decir, de las condiciones objetivas y subjetivas que posibilitan su desarrollo. Por otra parte, el uso o función ideológica —en sentido amplio— del conocimiento científico, pertenece al ámbito ético y por tanto político e implica una toma de posición que no está determinada, en último caso, por su validez epistemológica. El peligro ecológico que puede representar el desarrollo científico, pertenece a este ámbito de problemas y no a una relación

directamente proporcional entre riesgo ecológico y calidad epistemológica de la ciencia.

En su libro, Salvador López Arnal destaca la inspiración gramsciana del proyecto de Dubček y la dedicación que Sacristán otorgó, especialmente en esta etapa de su vida, al estudio de la obra de Gramsci. En el verano de 1968 Sacristán preparaba, para la editorial Siglo XXI, una antología sobre el político y teórico italiano. Sin duda, la labor de Sacristán como estudioso crítico e introductor del marxismo en España es innegable. En su lectura de Gramsci se encuentran lecciones importantes para la teoría marxista que enriquecieron el debate español. La diferenciación entre una filosofía espontánea y una filosofía reflexiva y la situación política de los intelectuales en el camino de las clases populares para alcanzar la segunda, o la concepción de la vida humana como "centro de anudamiento" entre práctica y teoría, son reflexiones que amplían el horizonte teórico del marxismo y abren nuevos caminos posibles en la práctica. Salvador López Arnal pone énfasis en la cercanía entre la concepción filosófica de Sacristán y la tesis gramsciana que consideraba a la filosofía no "como una ciencia especial, separada de los demás saberes y superior a ellos", sino como una práctica característica del ser humano que diluye la separación entre ser y conocer. En este mismo crítico año de 1968, Sacristán había defendido en un texto interesante y polémico —*Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*—, una concepción de la filosofía como saber de segundo orden, es decir, como reflexión *que acompaña la práctica* ya sea esta científica, artística o cotidiana. Sacristán, recuerda Salvador López Arnal, consideró a Dubček y Gramsci "auténticos pensadores", no tanto por las soluciones que propusieron, sino por los problemas que plantearon. En términos muy similares se había referido Sacristán a Ortega, en un homenaje que la revista *Laye* dedicó al madrileño en 1953. "El sabio [escribía Sacristán, refiriéndose Ortega] si cumple su obligación, señala fines" (Revista *Laye*, número 23, abril-junio de 1953). Esta había sido, para Sacristán, la labor de Ortega, al que consideró en este texto el Sócrates de los españoles. Sin duda, la estimación de la figura de Ortega varía a lo largo de la vida de Sacristán, sin embargo, no creo que sea éste motivo para desechar su referencia. Se echa en falta en el libro la referencia a Ortega, especialmente respecto a la temática antes mencionada. Yo considero —y me apoyo en los textos del propio Sacristán y en las investigaciones de José Luis Moreno Pestaña (2010) y Miguel Manzanera (1993)—, que la lectura que Sacristán hace de Gramsci, y no sólo de Gramsci, está, en mayor o menor medida, filtrada por la impronta orteguiana. Esto se evidencia, por ejemplo, en lo referente a la concepción sacristaneana de filosofía y su relación con los demás saberes, especialmente con las ciencias históricas. La crítica de Ortega al escolasticismo reinante en la España franquista y su apuesta por una filosofía en contacto con las ciencias de su tiempo, que a la vez fuese asequible a un público amplio y no sólo a especialistas, había calado fuerte en la lectura humanista y personalista que Sacristán hizo, en los primeros años cincuenta, del filósofo madrileño. No obstante, esto no implica que el magisterio de Ortega inunde todo el pensamiento de Sacristán. Sacristán fue un pensador complejo, tentacular, como gusta decir Laureano Bonet. La variedad de fuentes y la profundidad de su formación científico-filosófica, le permitieron,

por mencionar el ejemplo más relevante, calibrar el peso de la herencia hegeliana en la obra de Marx y evaluar su relación con el trabajo del Marx científico positivo.

Esta fructífera etapa de vuelta sobre los clásicos tiene otra dimensión. Como sostuvo Víctor Ríos en el documental *Integral Sacristán* de Xavier Juncosa (editado por *El Viejo Topo*, Barcelona, 2006), no cabía duda respecto a la calidad del marxismo de Sacristán, sin embargo, lo que era discutible o menos asimilable, eran las consecuencias políticas de su pensamiento revolucionario. Independientemente de que se esté o no en concordancia con los planteamientos programáticos de su etapa ecosocialista, feminista y pacifista, ésta representó un esfuerzo valiente por seguir pensando los problemas del presente desde un punto de vista marxista, o dicho de otra forma, sirviéndose del marxismo para ensayar nuevas formas de vivir.

Con todo, creo que el libro esquiva un aspecto fundamental de la significación que el "doble aldabonazo" de 1968 tuvo para Sacristán en el ámbito personal, aunque con derivaciones políticas importantes. Las desavenencias de Sacristán dentro del PSUC, las limitaciones que este ambiente y la gestión política en sí implicaban para el desarrollo intelectual, sumado a la crisis política vivida como crisis de un proyecto personal, llevaron a Sacristán a una profunda depresión. En el texto de autorreflexión que Sacristán escribió en el tránsito de 1969 a 1970 —que hemos podido conocer gracias al excelente trabajo de archivo que Salvador López Arnal ha realizado (Sacristán, 2003)— describe su profunda sensación de derrota como consecuencia de haber intentado recorrer, con igual solicitud, tanto el camino político como el camino intelectual, y esta es la gran tensión que recorre su vida y la principal causa de la reformulación de su última etapa como intelectual militante.

María Francisca Fernández Cáceres

Mandado Gutiérrez, Ramón Emilio (coord.), *"Historia de las ideas estéticas en España". Estudios,* Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo y Universidad de Cantabria, 2010, 262 pp.

En la «Presentación» del volumen explica Ramón Emilio Mandado Gutiérrez que se trata de una selección de trabajos que se han redactado con posterioridad a unas jornadas celebradas en abril de 2008 sobre la *Historia de las ideas estéticas en España*. Destacan entre estos trabajos los que ponen de manifiesto dos alcances importantes de la *Historia de las ideas estéticas*: el reconocimiento de las corrientes de pensamiento y autores modernos que provienen del centro o del norte de Europa y el vínculo de Menéndez Pelayo con la cultura catalana, por él considerada parte importantísima del ámbito hispano y de la cultura europea en general. Hay que tener en cuenta que el propósito de la obra de Menéndez Pelayo es también demostrar la estrecha relación entre la cultura española y la europea porque, sin desconocer la dificultad de difundir en España las ideas europeas más modernas, está convencido de la importancia del componente hispano para la cultura europea. Este volumen se dedica a la memoria de Antonio Jiménez García.

Gerardo Bolado Ochoa, en su estudio titulado *La Retórica Clásica en la Historia de las ideas estéticas en España*,

afirma que don Marcelino fue el maestro de historiadores que hizo la síntesis bibliográfica e histórica básica para la historiografía literaria y cultural española en la Restauración, y que se sirvió de las ricas fuentes del siglo XVIII y del siglo XIX. Menéndez Pelayo situó la retórica en la historia de la Estética siguiendo la tendencia europea de convertir la retórica en una educación del gusto y del estilo literario, a la vez que introdujo elementos de la tradición autóctona. Hubo varias ediciones de la *Historia de las ideas estéticas*; en la edición de 1890 Menéndez Pelayo introdujo nuevos desarrollos y fuentes secundarias francesas, alemanas e inglesas, que, sin embargo, no modificaron el texto original, sino que sirvieron para ampliarlo o contrastarlo. En cambio, la parte relativa a los retóricos españoles, basada exclusivamente en fuentes secundarias españolas del siglo XVIII (Nicolás Antonio, Cerdá i Rico, Mayans i Siscar) salió acabada desde la primera edición de 1883. El capítulo IX de la *Historia de las ideas estéticas* pone de manifiesto que el siglo XVI fue el momento estelar de la historia de la retórica en España, un Siglo de Oro, pues los retóricos españoles fueron protagonistas a nivel europeo en esta disciplina.

Eudaldo Forment Giralt, ocupándose de *El arte y la belleza en la Escolástica medieval. La exposición de Menéndez Pelayo,* subraya que Menéndez Pelayo dedica en su obra dos capítulos a la historia del pensamiento estético cristiano en el medioevo, y puede que las páginas sobre la estética escolástica española sean las más objetivas. Para Forment, el capítulo «De la filosofía del amor y del arte en la escuela luliana» es el más importante: en él Menéndez Pelayo resalta los "puntos luminosos" de la Edad Media Española, a partir del siglo VII con San Isidoro, San Julián y Tajón, hasta llegar al mallorquín Ramón Llull, que precisamente a partir de la *Historia de las ideas estéticas* toma relevancia como prosista y gran lírico. En el capítulo V, «De las ideas acerca del arte en la Edad Media», don Marcelino mantiene que en la Edad Media no sólo hay arte, sino que también se siguen reglas estéticas, aunque no de modo plenamente consciente; además dedica muchas páginas a Santo Tomás, y deduce su doctrina de la belleza de algunos artículos de la *Suma Teológica* relacionados con los conceptos de bello, virtud y bien.

Ignasi Roviró Alemany tiene como objetivo de su trabajo *La recepción de autores en lengua catalana en la Historia de las ideas estéticas en España de Menéndez Pelayo*, el individuar el impacto de los autores catalanes dentro de la obra. El primero que se cita es Ató, obispo de Vic, de quien Menéndez Pelayo subraya la importancia a nivel cultural y político en su época. Otro autor que destaca es Ramón Llull, cuya vastísima obra está comprometida con la evangelización del mundo que le rodea, y es un sistema filosófico importantísimo, del calibre del de Platón y de Hegel. Para Roviró, don Marcelino tiene un profundo conocimiento de los trovadores catalano-provenzales, citando a poetas menores y de los que hay un conocimiento somero. Del valenciano Luis Vives, Menéndez Pelayo destaca la revolución en materia retórica, que consiste en haber extendido la retórica a todos los géneros de prosa y en haberla considerado parte de los estudios filosóficos. Finalmente, el estudio cita el interesantísimo apéndice que el doctor Balbín publicó en la edición de la *Historia de las ideas estéticas* en 1974, en el que se describe el proyecto de continuación de la obra que tenía don Marcelino.

Para Antonio Heredia Soriano, en *El alma estética de España en el Siglo de Oro. La visión escolástica según Menéndez Pelayo*, fueron cuatro las grandes corrientes que aportaron una contribución significativa a la Estética en el Siglo de Oro: la nueva Escolástica, el Humanismo, la Medicina filosófica y la Mística. El estudio trata de los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII, cuyo conocimiento por parte de Menéndez Pelayo es limitado. Para su investigación, éste selecciona a los autores más destacados de las órdenes religiosas que se distinguieron en la interpretación de la *Summa Theologica* de Santo Tomás: dominicos, carmelitas y jesuitas. Heredia subraya, además de la honestidad y la seriedad de la investigación de Menéndez Pelayo, algunos de los fallos de su trabajo sobre los escolásticos, como el supuesto olvido por parte de éstos de la retórica aristotélica, las traducciones del latín, en ocasiones algo aproximativas, o la desafortunada omisión de autores franciscanos. El mérito de Menéndez Pelayo sigue siendo el de haber arrojado luz, sin ser escolástico ni tomista, sobre la importancia y la originalidad de la escolástica del Siglo de Oro para la estética de la España renacentista.

En el ensayo *Tesis, palinodias y síntesis: El Barroco en Menéndez Pelayo,* Ciriaco Morón Arroyo se propone estudiar la postura de Menéndez Pelayo ante el Barroco, teniendo en cuenta que para éste los autores barrocos por excelencia son Calderón y Góngora. Dos fenómenos literarios, uno de vida y otro de muerte, marcaron el siglo XVII. El de muerte es el culteranismo, máximamente representado por Góngora, cuyos rasgos principales serían palabras vacías y nuevas, oscuridad, lenguaje figurado y artificioso. El de vida incluye a Gracián, admirado por su agudeza y originalidad de estilo, a Lope y a Tirso, de quienes Menéndez Pelayo alaba la gracia y la naturalidad, a Calderón, a quien otorga, con todos sus defectos, el tercer puesto entre los grandes dramáticos del mundo, después de Sófocles y Shakespeare. La crítica que hace Menéndez Pelayo al Barroco es que rompe la naturalidad y la veracidad en aras de un estilo artificial, aunque conviene en reconocer su genialidad.

Jorge Novella Suárez, en el trabajo *La estética ilustrada alemana en Menéndez Pelayo (la recepción de las obras de Lessing y Winckelmann)*, afirma que Menéndez Pelayo, a pesar del arraigado latinismo, antiprotestantismo y antikrausismo, muestra una clara admiración por Kant, memorable pensador, y los verdaderos estéticos Lessing y Herder, puesto que el siglo XVIII no es sólo el siglo de la filosofía, sino también un siglo estético, el siglo del gusto, que la burguesía emergente utiliza junto a la razón y sensibilidad para conceptuar y describir el mundo que tiene ante sí. Jorge Novella resalta cómo el debate entre Winckelmann y Lessing sobre la imitación fue recogido por Menéndez Pelayo, que se hizo eco de las tesis de Lessing: para éste, en el grupo escultórico del Laocoonte no se quiere representar el dolor en cuanto el grito lleva a la representación de la fealdad, contraria a los cánones de belleza de las artes plásticas griegas y no, como sostiene Winckelmann, por querer mostrar la grandeza del alma que sabe controlar el dolor. Menéndez Pelayo alaba la erudición y el genio de Lessing, del que ha salido la *Dramaturgia*, por la que posteriormente la crítica romántica alemana se ha fijado en el teatro español.

Raquel Gutiérrez Sebastián y Borja Rodríguez Gutiérrez se proponen como objetivo de su estudio *Imágenes del Ro-*

manticismo literario alemán en la Historia de las ideas estéticas, analizar esta obra desde el enfoque filológico, recuperando su figura para la crítica literaria contemporánea. Los autores recuerdan que un discurso pronunciado por Dámaso Alonso en 1956 acusaba a Menéndez Pelayo de antigermanismo, postura que no ha sido mayoritariamente seguida. La desmentirían la Biblioteca del santanderino, donde se conservan muchos libros de escritores alemanes, y las más de trescientas páginas que la *Historia de las ideas estéticas* dedica a la cultura, filosofía y literatura alemana del siglo XIX. Menéndez Pelayo muestra especial interés por las *Lecciones de literatura dramática* de G. Schlegel, define a Herder como "gran poeta, aun escribiendo en prosa", y elogia a Goethe y Schiller, elevándolos a figuras supremas de la literatura universal. En definitiva, el santanderino ha dejado quizá el mejor análisis y el mejor retrato de la literatura alemana de época romántica que se haya escrito en español.

Rosa María Conde López, en su trabajo *Las ideas estéticas en los escritos sobre música*, muestra cómo Menéndez Pelayo, ayudado por su amigo Francisco Asenjo Barbieri, compositor y musicólogo, también se ha acercado al mundo de la música. En este campo, hasta el siglo XV, la mayoría de los tratadistas eran matemáticos y seguían el modelo de músico dictado por Boecio, que busca las proporciones entre las voces y los intervalos. En cambio, los músicos prácticos, organistas y maestros de capilla, de los siglos XV y XVI confiaron más en el oído que en la pura especulación y aportaron modificaciones a las reglas establecidas, como se puede ver en los apuntes de los cuadernos de canto llano y en sus composiciones. El juicio de Menéndez Pelayo sobre los músicos españoles del siglo XVII empeora, pues la literatura musical se resiente de la decadencia. El siglo XVIII supone cambios: el más importante de todos es el que aporta el estilo italiano, que se despreocupa de las reglas del contrapunto tradicional y se centra en el culto del "*bel canto*", lo que provoca entre los músicos españoles la división entre defensores de la tradición y vanguardistas. Según Conde, todos los musicólogos e investigadores han tomado a Menéndez Pelayo como referencia y han aceptado en su mayoría las teorías por él expuestas.

Francisco Pérez Gutiérrez, en su ensayo *Ortega y Menéndez Pelayo,* recuerda que no hubo encuentro alguno entre el consagrado estudioso de la cultura española y el joven Ortega. En una carta de éste de 12 de diciembre de 1906 a su padre, Ortega afirmaba haber leído "todo" Menéndez Pelayo, y terminaba diciendo que ni de éste ni de Menéndez Pidal salía una gota de cultura. Pérez Gutiérrez supone que el "todo" mencionado por Ortega podría indicar simplemente "todo lo que más le ha interesado", porque cuesta imaginar que Ortega no reparara en los análisis de la cultura europea presentes en la *Historia de las ideas estéticas.* Desde luego Pérez Gutiérrez acierta en no conformarse con el contenido de esta carta para definir el juicio de Ortega sobre Menéndez Pelayo, puesto que Ortega, en una carta posterior dirigida a su madre, propone que la Sociedad Editorial organice unas conferencias y cuente entre los especialistas también con Menéndez Pelayo. Quizás la crítica más contundente a Menéndez Pelayo la escriba Ortega refiriéndose a la diferencia establecida por el santanderino entre "las nieblas germánicas" y "la claridad latina". Pérez Gutiérrez puntualiza que

"las nieblas germánicas" aludirían más bien a la cultura importada de Alemania por Sanz del Río y los krausistas, y no a la cultura alemana en general, y cree que a Ortega le pudo traicionar tanto la memoria como una lectura apresurada de Menéndez Pelayo, puesto que algunas de sus descalificaciones no están suficientemente justificadas.

Ramón Emilio Mandado Gutiérrez cierra el volumen recordando que la *Historia de las ideas estéticas* tiene bastante de salvación: en primer lugar de las convicciones católicas y de la herencia hispánica; en segundo lugar —y no menos importante— salvación del arte que ha de hacerse a través de la estética. La estética, además de salvar el arte, necesita salvarse, y lo hace con la exactitud de sus fuentes, el rigor documental o bibliográfico y una sistemática pedagógica en la exposición, que permite el orden interno de los hechos y los datos. La salvación de la estética, que ha ido aumentando a lo largo del siglo XX, preocupa a Menéndez Pelayo ya al final del siglo XIX, y abre el camino al esplendor de la cultura hispánica del primer tercio del siglo XX.

Cristina Paccerini

Maqueira, Virginia (coord.), *Memoria de un sueño compartido. La Universidad de Verano en Santander en su 75 aniversario*. Madrid, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2010. 268 pp.

Salvador Ordóñez explica que este volumen quiere presentar a algunas de las personas que han dirigido o colaborado en el desarrollo de la Universidad Internacional de Verano de Santander. Muchos de ellos se vieron obligados al exilio, llevando consigo el recuerdo de la península de la Magdalena, en donde arrancó en los años treinta del siglo pasado un nuevo proyecto educativo inspirado en excelencia, internacionalización, vanguardia, interdisciplinariedad, cultura, apertura mental, talento y tolerancia. Para Virginia Maqueira, celebrar aquel proyecto significa comprometerse con su legado y su fuerza inspiradora, y supone el reto de afrontar los desafíos del presente y del futuro.

José Ignacio Pérez Pascual, en su ensayo *Menéndez Pidal y los inicios de la Universidad Internacional de Verano de Santander*, explica que a partir de 1912 el Centro de Estudios Históricos había empezado, bajo la dirección de Menéndez Pidal, a impartir en Madrid cursos de vacaciones para extranjeros, pero que la idea de crear la Universidad Internacional fue de Pedro Salinas. Después de la aprobación del proyecto, el cargo de presidente del patronato de la Universidad Internacional le fue ofrecido a Ramón Menéndez Pidal, que también fue nombrado rector de la misma para el año 1933. La inauguración de la universidad tuvo lugar el 3 de julio de 1933, y Menéndez Pidal, en el discurso de apertura, habló de una "orientación nueva en la vida universitaria", de "un programa de estudios que refleja el carácter internacional de la institución, a la vez que su aspiración nacional". El propósito de la Universidad Internacional es el de trabajar en vacaciones, no para sacar un resultado económico, sino para darse un bienestar general que aporte una tonicidad nueva y fecunda. El Ministro Fernando de los Ríos subrayó la importancia del proyecto, pionero en Europa y en América, dando por cerrado el ciclo imperial de España y empezando con la Universidad Internacional un nuevo ciclo de carácter espiritual, para que sea una luz en el ho-

rizonte para el mundo. La comida de la inauguración, presidida por las autoridades, fue sencilla; los alumnos se sentaron junto a sus profesores. La organización de los cursos preveía la asistencia a cursos de idiomas, optando entre francés, inglés, alemán e italiano, y a cursos especializados de acuerdo con los intereses de cada alumno. Casi veinte años después de este primer curso, en julio de 1951, don Ramón volvió a la Magdalena, y dirigió sus primeras palabras al recuerdo de su maestro Marcelino Menéndez Pelayo, cuyo nombre lleva la Universidad Internacional. En 1959 don Ramón visitó por última vez la Magdalena, en la que tuvo lugar una emotiva reunión con un anciano montañés que había sido su condiscípulo en Madrid casi tres cuartos de siglo atrás.

José Manuel Sánchez Ron trata del Rector Blas Cabrera, físico canario que sucedió a Menéndez Pidal como rector de la Universidad Internacional en el segundo curso del verano de 1934 hasta el verano de 1936. Destaca su figura como científico, no sólo por sus aportaciones, sino también por la promoción y la divulgación científica; fue el principal divulgador de las ideas de Einstein en España. Se dio cuenta de que necesitaba salir al extranjero para ampliar sus horizontes y conocimientos, y marchó a Zurich al laboratorio de Pierre Weiss, centrándose en el magnetismo, campo en el que logró un reconocimiento internacional. En 1932 se convirtió en director del recién inaugurado Instituto Nacional de Física y Química, y en 1935 sucedió en el sillón a Santiago Ramón y Cajal en la Academia Española. Blas Cabrera fue considerado el mejor sucesor de Ramón Menéndez Pidal para la Universidad Internacional, en la que potenció los temas científicos. En el último curso de 1936, Cabrera participó también como profesor; al estallar la guerra civil, gran parte de los extranjeros se marcharon a sus países, aunque en la Universidad Internacional se siguió dando clase. Blas Cabrera explicó en una larga carta a Ortega, que Sánchez Ron recoge en un apéndice, los acontecimientos de aquellos días, hasta la detención de cinco estudiantes derechistas y la expedición de un centenar de personas, entre estudiantes y profesores, por él dirigida, hasta Madrid, pasando por Francia. En octubre de 1936, Blas Cabrera había empezado a trabajar como Secretario del Comité Internacional de Pesas y Medidas; sin embargo, al finalizar la guerra se quedó sin apoyos y tuvo que presentar su dimisión, para marcharse a México, donde se incorporó a la UNAM hasta su muerte en 1945.

Enric Bou en *Pedro Salinas y la Universidad Internacional: inventor de una realidad* aclara que si Pedro Salinas partió para Estados Unidos al estallar la guerra civil fue para cumplir con un compromiso profesional además de con un compromiso amoroso. Por aquel entonces era Secretario de la Universidad Internacional, cuya creación fue una idea suya sugerida al Ministro Fernando de los Ríos, como suyo fue también el decreto de fundación de la misma, que fijaba como características de esta institución la calidad del profesorado, la convivencia de estudiantes nacionales e internacionales, la actualidad de los temas, la modernidad de las metodologías y la interdisciplinariedad. Salinas no sólo ideó el proyecto, sino que colaboró activamente en su realización, luchando a menudo con las barreras (casi infranqueables) de la administración. Sus esfuerzos se vieron recompensados en la ceremonia de clausura del primer curso, en la que recibió una ovación de los estudiantes. En una

carta a su amada Catherine Whitmore llegó a preguntarse si la Universidad Internacional, su creación, no habría sido una desviación de su camino como intelectual. Sin embargo, paralelamente a su realización, había logrado escribir su mejor libro de versos, *La voz a ti debida*. Posiblemente, su conocimiento del sistema universitario español e internacional influyó en el carácter "internacional" de la universidad. A ello hay que añadir que su vida se caracterizó por la movilidad constante y la curiosidad, que le llevó a ser profesor de literatura y poeta, crítico literario, impulsor y secretario de la Universidad Internacional, narrador y autor teatral, ensayista y cartógrafo. Le tocó vivir una edad de cambios, y él mismo impulsó algunos, aunque la literatura fue siempre el sentir más profundo de su vida. En Santander gozó sus últimos momentos de convivencia su "grupo de amigos", pues el 18 de julio de 1936 abrió una brecha irreparable en la generación del 27: Dámaso Alonso, Vicente Aleixandre y Gerardo Diego se quedaron en España; Pedro Salinas, Jorge Guillén, Rafael Alberti, Manuel Altolaguirre, Emilio Prados y Luis Cernuda se fueron, y la experiencia del exilio marcó su vida y su obra. Le pareció a Salinas que su mundo se había hundido. Hoy revive el espíritu de lo que creó en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

Josefina Gómez Mendoza, en su trabajo *Emilio Gómez Orbaneja, un jurista de muy complejas capacidades complementarias*, explica que su padre declaró en 1982 que sus mejores recuerdos como catedrático los guardaba de la Universidad Internacional de Santander de los años 1933 a 1936, para la que fue adjunto de Pedro Salinas. Destacó siempre el carácter internacional de la Universidad, puesto que lo fue en un grado que nunca se había ensayado antes y que, según él, no se ha conseguido después. Además de catedrático de Procedimientos (Derecho Procesal), antes en Salamanca y luego en Valladolid, en esta ciudad desarrolló una intensa actividad cultural desde el Ateneo y el diario *El Norte de Castilla*; sus reflexiones iban también dirigidas al resurgimiento intelectual de España, que pudiera rescatarla del aislamiento y del olvido internacional. Incluso años más tarde seguía pensando en la internacionalización como mayor garantía del estado frente a los localismos. Si el internacionalismo fue un aspecto esencial de la Universidad Internacional, sobre todo porque fue internacional en una época de nacionalismos amenazantes, también lo fueron la calidad docente —no por casualidad se invitó a algunos premios Nobel— y la madurez y curiosidad de los alumnos. En 1936 el curso se desarrolló con normalidad las primeras tres semanas. Luego la universidad siguió funcionando, supliendo e improvisando cursos, hasta la clausura del 29 de agosto, que marcó el final de la Universidad Internacional de Verano de Santander. Gómez Orbaneja fue expedientado dos veces por la parte llamada nacional: por responsabilidades políticas, acusado de izquierdista, y por depuración, como todos los funcionarios de la República. Finalmente, volvieron a restituirle la cátedra, pero una de las mejores maneras de recordarle sea tal vez como parte entusiasta y activa de aquella breve y extraordinaria experiencia que fue la Universidad Internacional.

El volumen termina con un ensayo de Javier Muguerza: *José Gaos, un pensador iberoamericano*. Cuenta Muguerza que, en 1932, Gaos era un joven y prestigioso catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid, muy próximo

al magisterio de Ortega y al pensamiento de Edmund Husserl. Su nombre figuraba entre los miembros del Patronato de la Universidad Internacional como secretario junto a Pedro Salinas, quien prefirió a colaboradores más cercanos. También figura como miembro del Comité de Estudios. Al marcharse Salinas a Estados Unidos, Gaos asumió la Secretaría General de la Universidad Internacional y, junto al Rector Blas Cabrera, encabezó la expedición de profesores y estudiantes que, pasando por Francia, volvió a la España republicana. José Gaos se fue luego a América, su "patria de destino", y vivió el exilio como un "transtierro" que habría de permitirle llevar a cabo su vasta obra, de la que cabe destacar *De la filosofía*, donde Gaos se ocupa de la "filosofía de la filosofía", esto es, de "por qué" y "cómo" reflexionan los filósofos sobre el mundo y sobre la acción humana. En América desarrolló una formidable labor docente y no se duda en proclamarle "el gran educador" de la práctica filosófica en español al otro lado del Atlántico. Incluso hay que destacar que las dos tendencias más relevantes y contrapuestas de la filosofía latinoamericana actual, la universalista y la particularista o latinoamericanista, tienen en la filosofía de Gaos "transterrado" la fuente común, puesto que en su obra están presentes tanto el universalismo como el particularismo. Muguerza lamenta que la obra de Gaos publicada en América haya tardado tanto en llegar a España y que todavía se conozca de manera insuficiente. Subraya que, a pesar de que durante el franquismo a nivel académico se ignoró la filosofía de los exiliados, a nivel real hubo un puente con ellos, gracias a figuras intelectuales como Pedro Laín o José Luis Aranguren. Para Muguerza, la "recuperación" de la filosofía del exilio no puede querer decir *restitutio in integrum*, puesto que los filósofos exiliados pertenecen también a aquellos países que los acogieron y los hicieron suyos. "Recuperación" cobra en cambio pleno sentido si con ella se pretende conocer a los filósofos exiliados, leer sus libros, editarlos o reeditarlos en España e incorporarlos al patrimonio filosófico. La "recuperación", además, debería comprometerse con mantener vivo el más genuino legado del exilio filosófico español de 1939, esto es, la construcción de aquella comunidad filosófica transoceánica preconizada por Gaos y más recientemente propuesta por Luis Villoro. A este propósito, Gaos hablaba de "hispanoamericanismo", más bien que de latinoamericanismo, porque entendía que la cultura hispánica, responsable del común retraso —para los americanos y los españoles— respecto de la modernidad, también podía ayudar a superar la "crisis de la modernidad" y la insuficiencia de la razón ilustrada, que no ha garantizado que el progreso moral vaya a la par que el progreso material, y que la riqueza sea igualitariamente distribuida entre todos los habitantes del planeta. Gaos soñaba con una nueva razón que induzca a cooperar creadoramente al advenimiento de nuevas y más justas formas de comunión en la racionalidad. Llegar a ella, concluye Muguerza, sería el mejor homenaje que tributar a la memoria de este gran pensador iberoamericano.

Cristina Paccerini

Marías, Julián, *Notas de un viaje a Oriente*, Madrid, Editorial Páginas de Espuma, 2011, 205 pp.

Por primera vez después de 75 años los herederos de Julián Marías y la edi-

torial Páginas de Espumas han decidido publicar, en edición íntegra, el *Diario* que el joven Julián Marías escribió durante el famoso Crucero Universitario organizado en 1933 por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid.

Se trata de unas notas escritas a propósito de un concurso organizado por la misma Facultad de Filosofía Letras y que tenía por fin premiar las tres mejores memorias sobre la experiencia del Crucero. Resultado del concurso fue el libro colectivo *Juventud en el Mundo Antiguo (Crucero Universitario por el Mediterraneo),* donde aparecieron las notas de viaje de Carlos Alonso del Real, Manuel Granell y Julián Marías. Aunque en principio las notas previstas para ser premiadas eran cinco, la Comisión (compuesta por Juan Zaragüeta, Pío Zabala y Luis Morales Oliver) optó por publicar solamente las tres primeras (de manera íntegra la primera, parcialmente las otras dos), reservando a las obras de Concepción Puig y Carmen Rivas, cuarta y quinta respectivamente, notables elogios, aunque excluyéndolas de la publicación resultante.

Sobre la razón de porqué Marías nunca quiso publicar posteriormente su obra juvenil no hay más que conjeturas. Daniel Marías y Francisco Javier Jiménez, en el estudio introductorio sugieren una hipótesis, aunque prefieren centrarse en la explicación del significado que el Crucero Universitario tuvo para la cultura española. Éste supuso algo probablemente único en la historia de la educación contemporánea en España y probablemente en Europa; 192 personas, estudiantes, profesores e investigadores de la propia Facultad de Filosofía y Letras y también procedentes de otros centros de estudios y asociaciones, a los que se añadieron archivistas, bibliotecarios, ex-estudiantes de la Universidad, coincidieron en un viaje que pudo haber marcado la vida de todos ellos, ya fuera de quienes después dejaron huella en la cultura española del siglo XX (Granell y el propio Marías, Soledad Ortega y Spottorno o Rodríguez Huescar…), ya fuera de quienes después se dedicaron a otras cuestiones.

El plan del viaje era visitar los lugares más significativos para la comprensión del origen de la cultura occidental: Túnez, Alejandría, El Cairo, Jerusalén, Constantinopla, Atenas, Palermo, Nápoles, Valencia…. Son éstas algunas de las ciudades visitadas por los cruceristas que partieron el 15 de junio de 1933 a bordo del *Ciudad de Cádiz*, llegando a Valencia después de 45 días, durante los cuales se habían entrelazado nuevas amistades, cultivado algunas nuevas, y también, como cuenta la historia posterior, había nacido algún amor. No se trató de una pura diversión. El objetivo del viaje era que los jóvenes estudiantes adquirieran conciencia de los orígenes de su cultura, descubriendo un Oriente próximo, distinto del extremo Oriente con el que poco o nada tenemos que ver, en donde se había iniciado lo que conocemos como Civilización Occidental. Más que un Oriente próximo, se trataba de conocer el Occidente oculto, un viaje de ida y vuelta hacia los inicios.

En sí mismo el *Diario* de Marías tiene un interés relativo. Se nota claramente el carácter primerizo del texto, aunque en muchos lugares ya se puedan observar los gérmenes del pensamiento posterior. Por lo demás se trata de una narración subjetiva de los eventos, con un particular interés en la descripción de las emociones probadas por el autor frente los grandes monumentos de la Historia de la Humanidad.

Cierto es que, como señalan los editores, habría que leer el libro dos veces: primero evitando el recurso a los aparatos críticos adjuntos y concentrándose simplemente en el texto de Marías; después complementando la lectura del *Diario* con el estudio introductorio citado y centrando la atención en los diferentes apéndices. Entonces sí, la lectura de las *Notas* de Marías cobra otro sentido.

El estudio introductorio se ocupa de acompañar al lector a la comprensión del significado general del Crucero Universitario. Explica su importancia, el esfuerzo de quiénes trabajaron intensamente para organizarlo, los ideales y los valores que implicaba poner en práctica un proyecto de este tipo dos años después de la proclamación de la Segunda República. El aparato crítico adjunto al texto original de Marías permite, además, acompañar su lectura con la explicación de sucesos, situaciones y detalles que el mismo autor en muchos lugares no se detiene a contar. Las numerosas fotos que se reproducen (muchas de ellas realizadas por el propio Marías), donde aparecen paisajes, grupos y personas diversas, son elementos que neutralizan el solipsismo en que se encierra la narración de Marías, motivando sin duda la participación del lector.

Los apéndices son diversos: se reproducen la "Lista de participantes en el Crucero Universitario", las normas de "Prevenciones Generales" entregadas a todos los participantes, el "Himno del Crucero Universitario" y finalmente el artículo "Crucero hundidos", escrito por Javier Marías, hijo del filósofo y escritor, quien nos da una feliz descripción de los cruceristas supervivientes en 1996, en la exposición dedicada a la aventura mediterránea.

Cierra el libro la correspondencia que ha podido recuperarse de Marías con los familiares y amigos durante los días del crucero, donde finalmente podemos tener una visión más humana y menos romántica de la que aparece en las *Notas,* del joven y emocionado estudiante, implicado en un viaje que tanto pudo haber influido en su vida personal y en su trayectoria intelectual.

En definitiva, se trata de un libro complejo que no sólo nos invita a leer las memorias de un joven participante en un concurso literario sino que, además, es el texto de un intelectual destacado de nuestro siglo, escrito durante una fase crucial de su formación. Se completa ofreciendo las herramientas, el aparato crítico y los anexos descritos, para penetrar en la significación del Crucero Universitario de 1933 en la vida de quienes viajaron en él.

La obra nos puede sacar una sonrisa ver la foto de Julián Marías, ya mayor, poniéndose su *salacot* en la cabeza, recordando la obra nos puede sacar una sonrisa al ver la foto de Julián Marías, los pasados tiempos de la Edad de Plata.

Roberto Dalla Mora

Martínez Alfaro, Encarnación, *Un laboratorio pedagógico de la Junta de Ampliación de Estudios. El Instituto-Escuela Sección Retiro de Madrid***,** Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2009, 395 pp.

Surgida en 1907, del fructífero magma educativo que fue el universo de la Institución Libre de Enseñanza, la Junta para la Ampliación de Estudios (J.A.E.) persiguió, desde sus orígenes, la renovación de la enseñanza en España, habida cuenta la inherente función propedéutica de ésta, tomando como modelo los ensayos reformadores ya experimentados

en otros países más avanzados. La JAE, cuyo presidente fue el, entonces, recién estrenado Nobel de medicina Santiago Ramón y Cajal, concretó su actividad en una serie de actuaciones, entre las que destacó la creación de nuevos y modernos centros de enseñanza para los diferentes niveles. Para la enseñanza secundaria crean, en 1918, el Instituto-Escuela que pretendía *ser un laboratorio de innovación y experimentación pedagógicos* (Martínez, 42) y *una escuela de formación del profesorado* (*ib.*, 44). Inicialmente se ubicará sólo en Madrid, dividido en dos secciones y por sus aulas pasaron, entre otros muchos, alumnos de padres ilustres —aunque también los hubo de jornaleros—, los hijos de Juan Negrín, Ortega y Gasset, Menéndez Pidal o Mariano Benlliure (Martínez, 231-232). Posteriormente se irá extendiendo a Barcelona, Valencia y Sevilla. La Sección Retiro de Madrid funcionará desde 1928 a 1936; después de la Guerra Civil su solar y sus construcciones pasaron a configurar el Instituto femenino Isabel La Católica. El sudario del olvido cayó sobre todos aquellos instrumentos empíricos, almacenados en sus dependencias y esperando quién los sacase a la luz.

La profesora Martínez Alfaro tiene una larga y acreditada experiencia docente en educación secundaria, la mayor parte de la misma transcurrida, en su condición de catedrática, precisamente en el IES Isabel La Católica, donde, también, ha ocupado los más altos cargos de su gestión. Ambas circunstancias y su profesión de historiadora podrían explicar por si solos su venturosa obsesión por todos aquellos fondos amontonados, arrinconados y dormidos. Este libro muy documentado y riguroso se manifiesta como una herramienta analítica de primer orden para, desde el plano de la narratividad a pequeña escala, complementar el conocimiento y estudio del universo de la educación, la ciencia y la cultura del periodo prebélico. Un escenario hasta hace unos años negado a los historiadores españoles y que la historiografía actual está recuperando como, de forma sorprendente por sus aportaciones y sobresaliente por su ejecución, muestra esta obra.

Quisiera destacar, por encima incluso de los valores intrínsecos de la misma, la semilla pedagógica que la autora siembra, entroncado con lo más querido de la filosofía educativa del Instituto-Escuela. Encarnación Martínez Alfaro *recupera* del olvido y el abandono unos materiales primarios irrepetibles; los *cataloga* con mimo, dedicación y profesionalidad; los *conserva* con el decoro del que son merecedores y, finalmente, lo que en mi opinión es más valioso, los *transmite* tenaz y sistemáticamente a toda la comunidad educativa no sólo con la elaboración de esta magnífica obra, sino mostrándoselos a los jóvenes estudiantes que acceden al Instituto, a antiguos alumnos y/o sus descendientes en jornadas de puertas abiertas, a los compañeros, a estudiosos y a todo el que se lo solicite. Las casi cuatrocientas páginas del libro muestran, con una visión poliédrica y epistemológica, el crepitar diario de una institución pionera, de obligada consulta para todo aquel que quiera acercarse al estudio y conocimiento de esa correa de transmisión del conocimiento, del desarrollo y de la modernidad que es la educación.

Alfredo Santos Menéndez

Martínez Cristerna, Gerardo; Quesada Martín, Julio (comps.), *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional*, México D.F., Ediciones Hombre y Mundo, 2010, 685 pp.

La huella que Nietzsche ha dejado en los pensadores iberoamericanos de nuestro siglo da mucho que pensar. Los escritos del pensador alemán preservan en la actualidad un fuerte vínculo con la tradición filosófica en habla hispana. Se trata de un nexo mucho más íntimo de lo que parece, cuestión que resulta muy interesante, ya que esa relación describe la confluencia entre dos corrientes de pensamiento, un lugar en el que ambas tradiciones se enriquecen mutuamente, compartiendo y transmitiendo ideas. Si bien ese contacto transversal comienza con la impresión que el barroco español causó en Nietzsche, en la actualidad se mantiene vivo a través de las lecturas y relecturas que se están lanzando desde toda Iberoamérica. La compilación que han llevado a cabo el Licenciado Gerardo Martínez Cristerna y el Doctor Julio Quesada Martín es un testimonio de que aquella relación entre Nietzsche y el pensamiento iberoamericano sigue en pie, incluso pasado más de un siglo desde su muerte. Y es que dada la sugerente interrogación del título, *¿Nietzsche ha muerto?*, parece ser que los filósofos en el mundo iberoamericano aún no han dejado de pensar y dialogar con el intempestivo Nietzsche.

Es más, una lectura pasajera del índice del libro da mucho que hablar. En él se hallan algunos de los nombres más destacados de investigadores y jóvenes filósofos que se han dedicado al estudio de la obra de Nietzsche tanto en España como en América Latina. Y ello porque el libro nació de la fecunda intervención de profesores provenientes de diversos países con al menos dos cosas en común: la lengua española (salvo una excepción) y un enorme interés por el papel de los escritos de Nietzsche en el ámbito cultural del siglo XXI. Desde el sur de España hasta Argentina, el Congreso Internacional "Filosofía, Arte, Religión, Ciencia y Política en Nietzsche: Memorias de un caminante intempestivo" reunió a todo un repertorio de intelectuales en México durante unos días. Así pues, el libro contiene las aportaciones de esos especialistas durante su reunión del 2007 en México, un encuentro que sirvió para meditar sobre la actualidad de la filosofía de Nietzsche. Las palabras que brinda la Doctora Mónica Cragnolini, atenta investigadora del impacto de los escritos nietzscheanos en Argentina, son una excelente introducción a las reflexiones que se encuentran plasmadas en los diferentes capítulos de *¿Nietzsche ha muerto?* Según nos explica, la persistencia de Nietzsche en la actualidad lleva a la interrogante "por ese carácter de ineludibilidad de un pensador que, metamorfoseado en diversas filosofías y corrientes filosóficas, sigue —a pesar de los 107 años transcurridos desde su muerte— vivo" (pp. 95-96). ¿Cuál es esa seducción que Nietzsche mantiene sobre los jóvenes pensadores hispanoamericanos? Esa es la pregunta que cada uno de los autores del libro trata de responder.

Es importante señalar el valor del capítulo dedicado a la ponencia del Doctor Giuliano Campioni, gran especialista del pensamiento de Nietzsche, cuya labor muestra la influencia de este último en Italia. Su propuesta parte de la expresión "las sombras de Dios" y termina buceando por el trasfondo teórico y literario de muchas de las ideas que Nietzsche expuso en tor-

no a la notoria frase "Dios ha muerto". Sin duda, el gran mérito de su intervención es el análisis minucioso de los textos, hallando en ellos aquellas referencias al contexto de la época que muchas veces pasan desapercibidas a los lectores más perspicaces, especialmente aquellas alusiones que permiten rastrear los elementos latinos en la obra del pensador alemán.

Tampoco se pueden pasar por alto las intervenciones del Doctor Luis de Santiago Guervós y del Doctor Diego Sánchez Meca, ambos incansables investigadores que se han entregado al desarrollo de las investigaciones nietzscheanas en España bajo el trabajo de la Sociedad Española de Estudios Nietzsche (SEDEN). Sus ponencias recogidas en el libro dan muestra del grado de erudición que han adquirido no sólo sus investigaciones sino también los estudios de Nietzsche fuera de Alemania. Representan a toda una generación de investigadores que están produciendo un conjunto de monografías notables en lengua española. En esa misma línea también merece especial mención el trabajo del Doctor José Emilio Esteban Enguita, un joven y comprometido profesor cuya ponencia sobre la crítica nietzscheana inspiró la atención de los oyentes del congreso, como señala el Licenciado Gerardo Martínez Cristerna en su introducción al libro: "También tengo que mencionar a un joven talentoso, que alienta a la juventud a que comprendan el valor y la importancia que tiene el estudio de la filosofía" (p. 17). Resulta esperanzador que las intervenciones de jóvenes investigadores sobre asuntos a veces tan farragosos como el desarrollo del pensamiento de Nietzsche consigan no sólo una apropiada comprensión del asunto, sino también agitar las conciencias de sus oyentes hacia los problemas acuciantes de nuestro tiempo.

Difícil es no poder mencionar todas las demás aportaciones tan valiosas que se encuentran en la compilación. Cada uno de los capítulos merece una lectura detenida, ya que constituyen la voz viva de una nueva generación de pensadores iberoamericanos comprometidos con su tiempo en un estrecho diálogo con la obra de Nietzsche. El título del libro es en sí mismo una invitación a todo aquel interesado en la trayectoria de las tradiciones de pensamiento que se están desarrollando tanto en España como en el resto del mundo iberoamericano, ya que éstas parecen haber heredado cuanto menos una gran parte del legado póstumo de Nietzsche. Un legado que da mucho que pensar y hablar, tanto que después de un congreso internacional vale la pena plasmar lo dicho en algo escrito, en el libro *¿Nietzsche ha muerto?*

Axel Pérez

Martínez Hernández, José, *La experiencia trágica de la muerte*, Editum, Universidad de Murcia, 2010, 232 pp.

"Este es un libro pensado contra la muerte y gestado a causa de su presencia, su angustia y su dolor". Con estas palabras el profesor José Martínez Hernández (Universidad de Murcia e Instituto Teológico de la misma ciudad) abre su libro *La experiencia trágica de la muerte*, en el que propone un interesante estudio sobre la hegemonía de la muerte en la cultura de Occidente y sobre las formas que el hombre ha adoptado para enfrentarse a ella. En una sociedad como la actual, que ha adoptado la estrategia del silencio forzado y represor, es preciso ocuparse de la muerte para que el hombre no se quede a solas contra ella. De

acuerdo con lo que afirma Antonio Cavicchia Scalamonti en su libro titulado *La morte. Quattro variazioni sul tema* y publicado en Italia en 2007, podemos decir que la muerte representa un elemento explicativo clave, pues tiene una increíble capacidad heurística para entender tanto el comportamiento del hombre en relación a la búsqueda de la autonomía —y a la pérdida de los viejos sistemas de defensa— como su experiencia respecto a la memoria y al tiempo.

Martínez Hernández propone un recorrido a través del pensamiento de Schopenhauer, Nietzsche, Unamuno, Camus, Heidegger y Sartre, intentando delinear las directrices principales que permitan reconstruir la historia de la experiencia trágica de la muerte, que ha sido la característica principal de la sensibilidad occidental que surgió a mediados del siglo XIX y que conllevó una ruptura radical con la visión dialéctica y reconciliadora, de matriz hegeliana, de la realidad.

El autor articula su itinerario en tres partes y diferencia dos actitudes o tradiciones contrapuestas dentro de la experiencia trágica de la muerte: por un lado una tradición «antihumanista y de rechazo de la modernidad» que llega a sacralizar la hegemonía de la muerte (cuyos representantes serían Schopenhauer, Unamuno y Nietzsche); por el otro lado una tradición que, a partir de una posición «prometeica y antirreligiosa», se resiste a tal hegemonía y afirma el individuo (como en Nietzsche, Camus y Sartre).

La primera parte del libro está dedicada al pensamiento de A. Schopenhauer quien, con desesperada lucidez, ha afirmado la miseria del hombre frente a la muerte, experiencia reveladora y definitiva, y ha ubicado el origen de nuestro temor no en la inteligencia, sino en la voluntad. Como contrapunto a la actitud negativa y nihilista de Schopenhauer, Nietzsche es quien representa el gran intento de apropiación de la muerte: su prometeica actitud consiste en convertir la muerte en cómplice de la vida, en la apoteosis de la voluntad. Frente a la propuesta de salida mística y religiosa del filósofo de Danzig y a su desprecio e indiferencia hacia el individuo, Nietzsche atribuye al sacrificio del individuo un sentido no cristiano, sino dionisíaco, y sustituye la «perspectiva *tanática* por la *biológica*». Martínez Hernández nota de forma sutil que el sí de Nietzsche a la vida, y al sufrimiento como parte de ella, lleva siempre consigo el «fantasma de la inhumanidad» y el riesgo de caer en la «tentación impía de alegrarse con la muerte».

El autor no valora positivamente, por contra, ninguna forma de lógica sacrificial, y afirma la necesidad filosófica y personal de resistir a cualquier intento de legitimación del dolor y de la muerte.

En la segunda parte del libro el autor se centra en la filosofía de Unamuno, en su cristianismo trágico (y heterodoxo) que encarna la afirmación más fuerte del individuo contra la muerte. A pesar de coincidir con Schopenhauer acerca de la interpretación de la voluntad como esencia del ser humano, prioritaria respecto al intelecto y fundada en el dolor, Unamuno personaliza la voluntad, rechazando la negación del individuo. Frente a la amenaza constante de la muerte, para el escritor vasco no hay más que tres salidas: la afirmación hasta el final del afán de inmortalidad personal, la *noluntad* (que correspondería a la actitud de Schopenhauer) y el vivir una vida vegetal. Unamuno hace suya la primera actitud y la lleva a sus consecuencias extremas, haciendo de la negación de la muerte, tal como interpreta Martínez Hernández, el

tema central y obsesivo de su filosofía. Como contrapunto a Unamuno el escritor elige a Albert Camus, quien acepta la finitud del hombre como modo de liberación, siendo la muerte y el sentimiento de lo absurdo de la experiencia «los principios de la única libertad humana razonable». Si el ideal ético de Unamuno era Don Quijote, Camus propone la figura de Sísifo, símbolo de la rebeldía frente a los dioses y a la necesidad.

Por último, la tercera parte del libro está dedicada a Heidegger y a Sartre. En la filosofía de Heidegger el sentimiento trágico se trasmuta en nihilismo y su antihumanismo rechaza cualquier tentación de fundar el hombre sobre sí mismo: el hombre, *Dasein*, es tal sólo por su "extroversión hacia el ser". El filósofo de Freiburg propone una filosofía de la apropiación de la muerte, que no aparece como un hecho exterior, sino como un estado, como un modo de ser fundamental del hombre, como su posibilidad máxima. Martínez Hernández cree que tal «*hegemonía ética de la muerte*» no es acorde con la neutralidad fenomenológica que Heidegger persigue en su análisis «*existenciario*». Si en Schopenhauer podemos hablar de una hegemonía metafísica de la muerte y en Unamuno de una hegemonía de tipo psicológico, en Heidegger la actitud del *Dasein* frente a la muerte se traduce en un proyecto ético, en el elemento fundamental de la autenticidad. Lo que Heidegger propone, y que el escritor critica, es precisamente su propuesta de abrazar la muerte, de convertirla en aliada del hombre. Frente a Heidegger, Sartre, apoyándose en la tradición epicúrea, rechaza la muerte por su carácter absurdo y reivindica su extrañeza respecto a la vida. Lejos de dar sentido a la vida, la muerte, en cuanto hecho ajeno y externo al yo, llega a ser algo inconcebible para el sujeto. Como Camus, Sartre reserva al hombre el derecho a luchar contra la muerte, a negarla y rechazarla.

En su *Meditación final* Martínez Hernández reflexiona sobre la evolución de este sentimiento trágico de la muerte en el siglo XX, subrayando la presencia de un cambio fundamental: de la hegemonía explícita de la muerte se ha pasado a una hegemonía implícita, silenciada y ya no anticipada, administrada no religiosamente sino a través de la medicina. Tal nueva forma de hegemonía, lejos de ayudar al individuo, tiene el éxito nefasto de desvalorizar la vida como directa consecuencia de la trivialización de la muerte.

El autor concluye su escrito con una máxima —punto de llegada de su itinerario filosófico— que espera sirva de fundamento para un nuevo modo de enfrentarse a la muerte y de pensarla: «No alabes a la muerte; no la desees, ni la temas; no pactes con ella, ni la merezcas».

Elena Trapanese

Mignolo, Walter, *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad,* Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, 126 pp.

En los últimos años, al calor de los profundos cambios políticos y culturales que han agitado a América Latina, ha surgido en el ámbito académico de la región una nueva corriente de pensamiento crítico latinoamericano: la teoría descolonial. Numerosos intelectuales han participado y participan de la construcción colectiva de esta vertiente y uno de los principales pilares de dicho movimiento es el prestigioso y comprometido filósofo y semiólogo argentino Walter Mignolo,

quien con su prolífica obra y su fuerza organizativa ha realizado aportes centrales al nacimiento y consolidación de esta original perspectiva cultural. Justamente, en su libro más reciente, *Desobediencia Epistémica*, Mignolo nos presenta un trabajo erudito y crítico en el cual esboza de forma introductoria las líneas directrices de la teoría descolonial y a su vez propone nuevas herramientas conceptuales con las que procura fortalecer la misma.

El libro se encuentra dividido en una parte introductoria y cuatro capítulos lógicamente entrelazados. En la introducción Mignolo comenta que el libro surgió a partir de un encuentro del grupo *Modernidad/colonialidad* en el 2004, en el cual se debatió en torno a los límites y alcances de la teoría crítica de Horkheimer y Adorno y sus posibles relaciones con la teoría descolonial. Tomando esta problemática como punto de partida, el autor comienza el primer capítulo denunciando la retórica de la modernidad como un metarrelato eurocéntrico y falaz que al presentar a la modernidad como un proceso universalista y emancipatorio encubre su rostro oscuro e imperial, el de la colonialidad. Partiendo de esta crítica, Mignolo desarrolla el concepto de colonialidad (acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano) definiéndolo como una matriz global de poder y de saber estructurada a partir de la expansión ultramarina de Europa y todavía vigente después del proceso independentista, que ha subalternizado y subalterniza a los pueblos extra-europeos fijando una jerarquía entre "razas", culturas, saberes, géneros, economías, etc., reputadas como superiores e inferiores. Lo califica como un fenómeno más profundo que el colonialismo político-militar y con un carácter multidimensional que opera tanto a nivel político, económico como cultural, epistémico y subjetivo. Rebelándose ante la modernidad/colonialidad, Mignolo propone la tarea urgente del vuelco descolonial, un proceso de desprendimiento epistemológico basado en un pensamiento fronterizo pluriversal que posibilite la descolonialidad cultural socavando las bases de la colonidad del poder, del saber y del sentir. A continuación, en el segundo capítulo, el autor profundiza el abordaje crítico en torno a la modernidad señalando que —como sugiere el filosofo Enrique Dussel— ésta no es un proceso puramente europeo, sino que es un fenómeno global constituido a partir de la relación de dominación colonial que Europa estableció con los pueblos de América, África y Asia. Dicho carácter mundial e imperial de la modernidad, según Mignolo, establece claros límites al desarrollo emancipatorio que ésta promueve. En este sentido, distingue entre emancipación, liberación y descolonización. Define al primero como un proceso de empoderamiento y autarquía encarnado por los sectores étnicos-clasistas euro-descendientes, o sea las burguesías nor-atlanticas frente al absolutismo monárquico, las élites americanas criollas contra las metrópolis y los núcleos obreros occidentales. Un proyecto anclado en el imaginario ilustrado y basado epistemológicamente en la ego-política del conocimiento. Una perspectiva, que al postular la descorporalización y la deslocalización del sujeto, como condición de la ciencia, promueve un conocimiento falazmente universal y eurocéntrico que garantiza la continuidad de la lógica de la colonialidad. Por otra parte, según Mignolo, el par liberación/descolonización implica un proceso histórico de redención encarnado por los sectores racializados y colonizados del "tercer mundo" frente al dominio imperial, que

se basa en otras tradiciones culturales y epistemológicamente en la explicitación de una experiencia vital y de un *locus* de enunciación subalterno.

Como continuación de estas gestas el autor propone la descolonialidad como un proyecto de desprendimiento afincado epistemológicamente en la geopolítica y corpopolítica del conocimiento, que procura liberar al colono y al colonizado de la matriz global de poder y saber. Seguidamente, en el tercer capítulo el autor aborda críticamente el relato tradicional y hegemónico sobre la modernidad expresado por autores como Hegel, Habermas, Giddens, etc., mostrando su carácter eurocéntrico y encubridor de la colonialidad. Como contrapartida, Mignolo rescata la voz de pensadores como Guaman Poma de Ayala y Frantz Fanon, quienes presentan una mirada crítica de la modernidad desde la perspectiva de las víctimas. Partiendo de aquellas reflexiones el autor descolonializa el relato hegemónico y reconstruye la trayectoria histórica del sistema mundo moderno/colonial abordando analíticamente la conformación de la colonialidad del poder y la diferencia colonial e imperial a nivel global. El libro concluye con el cuarto capítulo en el cual, recuperando sus análisis previos, el autor plantea la necesidad de avanzar en la construcción de una gramática de la descolonización. Gramática que busca superar los límites de la teoría crítica occidental, por un lado, haciendo patentes la parcialidad de los discursos hegemónicos y por el otro construyendo nuevos saberes desde la corpo-geopolítica y desde los espacios de frontera de la modernidad/colonialidad. Partiendo de esta perspectiva, Mignolo aboga por la conformación de un pensamiento fronterizo crítico, un paradigma otro que descolonialice el saber, el poder y el sentir, abriendo los senderos hacia un mundo pluriversal y transmoderno.

A modo de conclusión podemos decir que estamos ante una obra sumamente valiosa, erudita e interesante, que permite al lector adentrarse en la teoría descolonial y reflexionar junto con ella sobre los límites del pensamiento occidental y de la experiencia moderna. Un trabajo en el cual el autor muestra su profundo conocimiento sobre la materia y un importante compromiso con los procesos de descolonización. Un libro, sin duda, imprescindible.

Juan Francisco Martínez Peria

Millán Padilla, Ascensión. *Intuición y trascendencia en la razón poética*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2009, 462 pp.

Este libro póstumo de Ascensión Millán Padilla ofrece un interesante estudio acerca de la religiosidad en María Zambrano. El libro fue presentado en 2009 en la Biblioteca Pública "Ricardo Molina" del pueblo de la autora, y en 2010 fue presentado en un importante acto académico en el Ateneo de Madrid. Como escribió la misma autora, lo que más le interesó de la obra de la filósofa malagueña fue la relación tan estrecha «entre un pensamiento tan atraído por lo religioso y una ética tan vinculada a la democracia».

Bajo el título *Intuición y trascendencia en la razón poética*, encontramos reunidos varios textos de la autora: parte de su proyecto doctoral que no pudo concluir, artículos que escribió para el periódico *Paideia* y varios poemas. En el tocante *Prólogo*, su marido Francisco Luna recuerda cómo Ascensión Millán un día regresó a casa «auténticamente trans-

formada» tras haber decidido escribir su tesis doctoral acerca del pensamiento de Zambrano, quien recientemente era una perfecta desconocida para ella. Todo, escribe Francisco Luna, «se llenó de luz», porque la autora había empezado un largo e intenso camino de identificación con la lectura de la filósofa malagueña. La pareja hasta cambió su lugar de veraneo para ir a Vélez-Málaga, donde, en la sede de la Fundación Zambrano, Ascensión Millán podía estudiar y tocar los originales de la filósofa y hacer un delicado y atento ejercicio "simpatético", hecho de paseos por las calles del pueblo natal de Zambrano y por las calles madrileñas donde vivió.

El primer capítulo, que da el título al libro, reúne el proyecto de tesis doctoral, y unos interesantes artículos de la autora, publicados en la revista *Paideia* y la comunicación publicada en las *Actas del III Congreso Internacional sobre María Zambrano (1998)*, titulada «María Zambrano: hacia una religión del futuro». Los aspectos en los que la autora quería centrar su investigación doctoral pueden resumirse en cuatro núcleos fundamentales: el primer núcleo constituido por una biografía epistemológica de la filósofa (cuyo contenido corresponde al texto incluido en el libro, titulado *Delirio, destino y trascendencia*) para subrayar la evolución del pensamiento zambraniano y así intentar entender la progresiva profundización de su religiosidad hacia la mística. El segundo núcleo de investigación tenía que estar dedicado al estudio del peculiar método fenomenológico de Zambrano, vinculado a su visión de la persona como alguien que tiene que ser creado, y finalizado a la captación del fenómeno religioso en su totalidad. El tercer núcleo de la tesis doctoral de Ascensión Millán tenía que dedicarse de forma específica a lo "religioso" en Zambrano, con particular atención a sus fuentes de inspiración, a la transformación de lo sagrado en lo divino, al complejo tema del carácter autónomo o heterónomo de la moral respeto a la religión y, en último lugar, al problema del mal, así como Zambrano lo investiga en *El hombre y lo divino*. El cuarto núcleo, epílogo de la investigación, tenía que dedicarse a la determinación del estatuto epistemológico de toda la reflexión zambraniana acerca de la religiosidad y de su vinculación con la eticidad.

En el segundo capítulo Ascensión Millán, gracias a la gran claridad y sistematicidad que su experiencia de muchos años como profesora de Secundaria le había requerido, ofrece un itinerario a través de filósofos que a su parecer están profundamente relacionados a las temáticas zambranianas. Se trata de temas didácticos que la autora había escrito para el aula, dedicados a la reflexión filosófica sobre el hombre, el teísmo, el modelo "dialógico-pragmático" de Sócrates, Tomás de Aquino, Unamuno y *La rebelión de las masas* de Ortega.

El tercer capítulo, titulado *Sentir palabras*, reúne poemas de la autora, en los que la razón poética parece haber tomado palabra y figura, haber llegado a una expresión poética auroral, sensible y hermosa. La palabra, aliada de las sensaciones, da voz a un mundo sumergido y cotidiano: el mundo de los afectos, de los sueños, de los miedos, de la incomunicabilidad… y de la esperanza.

La mirada leve de Ascensión Millán consigue iluminar las cosas sin hacerles violencia, respetando su opacidad. En sus poemas «Palabra, Libertad y Belleza / se escriben con mayúscula / todavía…».

El libro se cierra con un epílogo que reúne noticias biográficas sobre la autora

y un breve pero intenso y conmovedor texto, extraído de la alocución pronunciada por Francisco Luna en el funeral de Ascensión Millán Padilla, que tuvo lugar en Madrid el 12 de septiembre de 2005.

Elena Trapanese

Mora García, José Luis; Mandado Gutiérrez, Ramón Emilio; Gordo Piñar, Gemma; Nogueroles Jové, Marta & Fundación Ignacio Larramendi (eds.), *La filosofía y las lenguas de la península ibérica. Actas de las VIII y IX Jornadas de Hispanismo Filosófico, Barcelona 2007, Santander 2009*. Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Asociación de Hispanismo Filosófico, Real Sociedad Menéndez Pelayo y Societat Catalana de Filosofía, 2010, 648 pp.

La Fundación Ignacio Larramendi en colaboración, una vez más, con la Asociación de Hispanismo Filosófico, edita las actas de las VIII y IX Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, agrupadas bajo el acertado título común de *La filosofía y las lenguas de la península ibérica*. A las sugerentes informaciones proporcionadas en su momento por Margarita García Alemany (*RHF*, nº 12, 2007, 223-224) y por Salvador Feliú (*RHF*, nº 14, 2009, 378-380), se une al fin la publicación de estas actas que presentan de forma inevitablemente incompleta todo lo ocurrido en aquellos encuentros. No obstante, a través de ellas puede realizarse una certera descripción del tono, del carácter y de los principales focos de preocupación de la investigación historiográfica sobre hispanismo; puede comprobarse la finalidad de unas Jornadas de Hispanismo Filosófico consolidadas en el tiempo y en los compromisos de fidelidad y renovación a la herencia recibida y, en definitiva, como señala Ramón E. Mandado, puede constatarse la *poiesis* intelectual sobre la historia y vigencia sociocultural del hispanismo filosófico (cfr. 288).

Tras la amable presentación de la Presidenta de la Fundación, Lourdes Martínez Gutiérrez, esta obra recoge las ponencias y las comunicaciones de las VIII Jornadas, tituladas "*Tradiciones filosóficas de la Península Ibérica*", celebradas en Barcelona el 11, 12 y 13 de abril de 2007 y de las IX, tituladas "*Lenguas Ibéricas y Filosofía*", celebradas en Santander igualmente en primavera, entre los días 1, 2 y 3 de abril. Tanto desde la perspectiva de las tradiciones, como desde la visión de las lenguas ibéricas, existe un mismo hilo conductor que permite tomar el pulso a estas actas: la dialéctica entre la identidad —entendida como empeño investigador por reconocer el trasfondo de lo que se es— y la diferencia —entendida como riqueza de la pluralidad y de la heterogeneidad desde las que se accede dialógicamente a lo universal—. Es cierto que en esta dialéctica desplegada, no siempre el hallazgo de una verdad proyectora de mirada universal resulta ileso y aparece indemne; pero el rigor y la precisión filosófico-historiográfica predominan a lo largo de las páginas.

De las Jornadas de Barcelona destacan, en un primer bloque no explicitado de ponencias, la inteligente conjunción de propuestas catalanas, gallegas, castellanas y lusitanas, que sirven de pórtico para establecer los patrones desde los que se fomenta la investigación compartida y el diálogo catalizador de encuentros. En esta senda puede encontrarse desde las reivindicaciones del historiador de la filosofía catalana Alexandre Galí, la tra-

dición republicana gallega personificada en A. R. Castelao o la tradición del pensamiento portugués en el siglo XX, hasta la crítica historiográfica del pensamiento reaccionario en la España del siglo XX, el detenido análisis legitimador de la pugna entre dialécticos y analíticos de principios de los años setenta en la Universidad española o el cuestionamiento de los modos tradicionales, inspirados en el historicismo de Ortega y Gasset, en los que se ha intentado integrar la particularidad del pensamiento mexicano en la universalidad filosófica, de espaldas al marco categorial y metodológico de Antonio Caso y José Vasconcelos. En el segundo bloque aparecen comunicaciones que, en pie de igualdad con las ponencias y ordenadas de modo cronológico, hacen destilar diversidad de enriquecedoras perspectivas sobre algunos de los clásicos en el análisis del pensamiento hispánico, como Francisco Giner de los Ríos, Eduardo Nicol, María Zambrano y Fernando Savater o sobre otros cuya recurrencia bibliográfica en el hispanismo filosófico se halla en ciernes, como Mariano José de Larra, Jaime Martí-Miquel o Antonio Rodríguez Huéscar y una inquietante y perturbadora identidad filosófico-cultural manchega.

Las actas de las Jornadas de Santander se abren con la presentación precisa de uno de los anfitriones de esta obra, Ramón E. Mandado, seguida de la reflexión de uno de nuestros veteranos e insignes hispanistas, Ciriaco Morón Arroyo, a propósito de la relación entre "Filosofía, Lengua y Lenguas". De este modo se inicia la segunda parte de la obra, centrada en uno de los grandes temas que recorre la producción filosófica hispana durante la primera década del siglo XXI: ¿qué significa pensar en español, en catalán, en gallego o en vasco? De nuevo, la dialéctica entre identidad y diferencia hace su presencia desde el marco general de las ponencias, en las que se suceden las tomas caleidoscópicas de posición sobre pensamiento e idioma. Una de esas tomas de posición se realiza desde la aportación de un único pensador; y así se suceden las palabras sobre el valor de la relación entre idioma y pensamiento de José Ferrater Mora, de Miguel de Unamuno, de Ortega y Gasset, de María Zambrano o del poeta Miguel Hernández. Otra toma de posición surge desde la diversidad lingüística española y su aportación de matices caracteriológicos o, simplemente, geográficos. De este modo se habla de pensar en catalán, pensar desde Galicia en gallego, pensar en lengua portuguesa o pensar el euskera y Vasconia en Unamuno. Por último, desde una perspectiva temático-conceptual se suceden diversas reflexiones que permiten problematizar, por un lado, el pensamiento en español respecto a tópicos no tradicionalmente vinculados al hispanismo filosófico, como por ejemplo la psicología española de la segunda mitad del siglo XIX o la filosofía analítica; y, por otro, el propio título de las Jornadas —"*Lenguas Ibéricas y Filosofía*"—, el carácter del castellano filosófico y ensayístico o el concepto de "realismo español".

En prosa grave, ágil y precisa, el maestro Pedro Cerezo Galán, interviene en la conferencia de clausura de las IX Jornadas bajo el título de "*Pensar en español*". Con su acostumbrado bisturí lógico-lingüístico desgrana la cuestión sin eludir finalmente la valerosa respuesta de quien evita subterfugios y exorciza dioses extraños y estériles. Tras identificar los que califica como males endémicos del pensamiento español —pensamiento adánico, ajeno a su momento histórico y por tanto escolástico y casticista por ha-

llarse ajeno a la comunicación con otras corrientes de pensamiento— aborda el significado de pensar en español: "primeramente, pensar reconstruyendo y poniendo al día las distintas tradiciones filosóficas de nuestra historia para mantenerlas vivas y activas en un productivo diálogo cultural, que las enriquezca en sus cruces, injertos y posibles intermediaciones. Pensar, en segundo lugar, los eternos problemas del hombre, pero moralizándolos o modulándolos en su formulación, en virtud de las circunstancias concretas y las coyunturas internas a nuestra historia cultural más propia e inmediata en España, que tiene la vocación de puente entre Europa y América. Y, por último, pensar 'a lo español' o 'al modo español', en el supuesto de que haya tal estilo, como aquí sostengo, recreando filosóficamente la lengua y la literatura, pero en comunicación permanente con las grandes corrientes actuales del pensamiento, pues si algo significa la palabra 'filosofía' es pensar a lo libre, pero también a lo ancho y profundo de los caminos del mundo, en comunidad de afanes con los que buscan y cuestionan, sin otra disciplina que el respeto y el esfuerzo por la verdad" (459-460).

Miguel Ángel López Muñoz

Mora García, José Luis; Moreno Yuste, Juan Manuel (coords.), *Educación y cultura en Segovia, 1910-1931. En el centenario de la llegada de la familia Zambrano*, Real Academia de Historia y Arte de San Quirce, Segovia, 2010, 125 pp.

La Real Academia de Historia y Arte de San Quirce viene organizando anualmente y desde 1979 un Curso de Historia de Segovia en el que generalmente de manera monográfica sobre temas o sobre época, se presentan y analizan pormenores relativos a la historia política o social, arte o pensamiento de la pequeña ciudad castellana. El libro que reseñamos, bajo el lema *"Educación y cultura en Segovia, 1910-1931*", reúne lo principal de las conferencias correspondientes a la edición de 2010 de dicho Curso de Historia, que tomó como pretexto el centenario de la instalación de la familia Zambrano en Segovia. Se recoge en él una mirada plural al sorprendente y bullicioso mundo intelectual de la ciudad del Eresma del primer tercio del siglo XX. Ciertamente, esta reducida ciudad de provincias, entonces sumida en un marasmo económico y social, fue, sin embargo, sede de uno de los focos culturales más entusiastas de aquella España en la que las élites intelectuales desplegaban generosos afanes de compromiso y esfuerzos de regeneración.

Lo que para Segovia fue su particular *edad de plata* cultural se hizo posible en gran medida gracias a la providencial coincidencia de un grupo de personalidades, nativas o forasteras, provenientes de ámbitos dispares del saber o de la vida activa (poetas, filósofos, abogados, militares, médicos, científicos, maestros, editores, políticos) que convirtieron la ciudad en un foro de debate y de ilusión. Nombres como los de Mariano Quintanilla, José Rodao, Norberto Cerezo, Julián María Otero, Ignacio Carral, Segundo Gila…., catalizados por los *inmigrados* Blas Zambrano, Daniel Zuloaga o Antonio Machado (éste, referencia simbólica del grupo) hacen de esa Segovia un preciado objeto de estudio para el investigador actual, que habrá de completar y culminar los no excesivos trabajos parciales ya existentes.

El conjunto de trabajos que aquí se reseñan es un excelente ejemplo en esta

dirección. Se inicia con una presentación por parte de los coordinadores del curso y de esta edición que sitúa concisamente al lector ante el panorama a tratar y se añaden, a continuación cinco de las lecciones impartidas

José Luis Mora, dominando tanto los flujos globales de ideas e inquietudes de la época como los entresijos intrahistóricos locales, justifica el subtítulo del libro aportando una panorámica sobre la vida de *La familia Zambrano en Segovia.* A destacar el estudio de los compromisos sociales y pedagógicos de los padres de María Zambrano, Blas y Araceli, a través de la recuperación documental de programas e intenciones didácticos que son auténticas declaraciones de principios de fundamentación ética y de progreso. Su dedicación a la formación de niños y de maestros y su estimulante acodomo entre la élite intelectual segoviana, formó parte de una enriquecedora oleada de ideas y actitudes desarrolladas ante la mirada curiosa de la entonces adolescente María Zambrano. Elementos claves, a menudo no suficientemente subrayados, para entender el posterior desarrollo de la filósofa nacida accidentalmente en Vélez Málaga, que el profesor Mora insiste en rescatar.

La conferencia del profesor José Manuel Valles aporta una más que solvente indagación sobre la institución que aglutinó los afanes del grupo intelectual segoviano: la Universidad Popular (origen, por otra parte, de la actual Real Academia de San Quirce). Con el título *Vida intelectual en Segovia a comienzos del siglo XX. La Universidad Popular*, el trabajo plantea una atinada génesis de su constitución, en gran medida heredera de la Sociedad Económica de Amigos el País, y una necesaria ubicación entre otras instituciones de signo parecido de dentro y fuera de España, que perfilan los rasgos específicos de la Universidad Popular segoviana: su carácter más intelectual que popular (a falta de una verdadera clase obrera segoviana), su calurosa cooperación con la Residencia de Estudiantes y, en menor medida, con el Ateneo madrileño.

Nicolás Ortega en un hermoso capítulo titulado *La Institución Libre de Enseñanza y el paisaje de Segovia* aporta precisamente ese vínculo directo entre el mundo institucionista madrileño y el ámbito segoviano. Tras unas consideraciones generales sobre el papel y el estilo pedagógico de la Institución —estilo compartido entre los reformistas sociales de ambas vertientes de la sierra de Guadarrama— y la narración de contactos puntuales entre personalidades de ambos lados, examina el papel de la excursión como eje central de la nueva pedagogía activa, en la que, como es conocido, tuvo un papel protagonista otro elemento segoviano, su paisaje. En el texto se ejemplifica el desarrollo de algunas de las más interesantes excursiones que tuvieron lugar en tierras segovianas, con una emocionante defensa de sus métodos y vicisitudes. A destacar la mítica excursión del verano de 1883, primera excursión documentada de la ILE con niños a través de la sierra.

Un interesante trabajo por el valor de la investigación que encierra, así como por lo inusual del tema en estos contextos, es el del profesor Enrique Berzal sobre *El regionalismo castellano y las tesis de Luis Carretero e Ignacio Carral*. En él se sitúa el origen del sentimiento regionalista castellano en la defensa del proteccionismo del cereal y en la reacción frente a los movimientos nacionalistas, éstos previos y centrífugos, que tienen lugar en Cataluña. Se repasan los principales in-

tentos de elaboración de manifiestos públicos, entre ellos las *Bases de Segovia*, de principios de 1919, propuesta que da forma estatuaria a una organización autonómica castellana, en un regionalismo considerado por sus protagonistas como "sano", frente al regionalismo "morboso" que representaba la mancomunidad catalana defendida por Cambó. Se resalta el papel teórico de los principales regionalistas segovianos. Algunos de ellos entre los más activos configuradores de la actividad intelectual del momento y colaboradores con la Universidad Popular, destacando con luz propia los trabajos de Luis Carretero, en su visión romantizada de una Castilla montañosa, ibérica y cántabra, noble y comunal, frente un páramo leonés de origen celta, feudal, y jerárquico; o las propuestas concretas del filósofo Ignacio Carral, menos antivallisoletano que el anterior, que en conjunto formaron parte del debate que iba a concretarse en el Estatuto Castellano, *non natus*, de 1936.

Se completa el libro con una reseña de lo que pudiera considerarse la culminación de este movimiento segoviano en su dimensión plástica: *La presencia de los artistas segovianos en la Exposición Internacional de París de 1937*. La historia del pequeño pero vanguardista pabellón español, símbolo de la labor social de una República acosada en plena guerra civil, no por importante está suficientemente documentada. El profesor Javier Pérez Segura se empeña en solventar estas carencias, y en el trabajo presente aporta una significativa información sobre el crucial papel en la Exposición, cuantitativa y cualitativamente hablando, de dos artistas plásticos segovianos: el pintor villacastinense Servando del Pilar y, en especial, del escultor sepulvedano Emiliano Barral, fallecido pocos meses atrás en la guerra a las primeras de cambio, icono tanto del arte contemporáneo como de la ideología más combativa en defensa del republicanismo. Aunque echamos en falta alguna referencia a otro conspicuo segoviano, el músico y musicólogo Agapito Marazuela, encargado de la sección musical del pabellón español, el artículo muestra con una brevedad exquisita el porqué y el cómo de los artistas plásticos segovianos en París.

Juan Luis García Hourcade

Olmos Gómez, Paula, *Los negocios y las ciencias. Lógica, Argumentación y Metodología en la obra filosófica de Pedro Simón Abril (ca. 1540-1595)***,** Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 489 pp.

Tres indicaciones externas sirven de entrada para atraer nuestra atención hacia este estudio de la Profra. Paula Olmos, dedicado a la lógica, la argumentación y la metodología en los escritos de Pedro Simón Abril. Se trata de la publicación de su tesis doctoral, *Los negocios y las ciencias: la lógica humanista de Pedro Simón Abril como teoría de la argumentación en el contexto de la crisis epistémica del siglo XVI* (UNED, 2008), dirigida por un autor de referencia en los estudios de Teoría de la Argumentación y de Historia de la Lógica en España, el prof. Luis Vega Reñón. La obra lleva una elogiosa introducción del reputado helenista Geoffrey E. R. Lloyd, quien asegura que después de este trabajo no se puede seguir ignorando la aportación española a la historia de la lógica y de la metodología de las ciencias en la segunda mitad del siglo XVI. En fin, *Los negocios y las ciencias…* es el número 59 de la colec-

ción "Estudios sobre la Ciencia", publicado de manera cuidada por el Centro Superior de Investigaciones Científicas. Un reproche merece a mi juicio el editor de este importante estudio, por haber publicado las citas griegas transliteradas en español.

La obra se compone de un prefacio, siete capítulos, la bibliografía y dos apéndices documentales que contienen respectivamente una cronología de Pedro Simón Abril y el catálogo de sus obras. En el prefacio Paula Olmos revisa el estado de la cuestión y hace una declaración de intenciones, de la que yo destacaría la decisión de situar las posiciones lógico-metodológicas y didácticas del autor en su contexto europeo y de estudiarlas dentro de los parámetros de la lógica informal contemporánea y de la historiografía internacional sobre la lógica y la metodología del saber en el período, abierta por los trabajos de W. Ong, W. Risse, C. Vasoli, y continuadas en los últimos años por A. Poppi, L. Jardine, D. A. di Liscia, E. Kessler, H. Mikkeli, G. Piaia (Ed.). Frente a los historiadores que han interpretado la historia de la lógica desde el punto de vista del progreso en la constitución y el desarrollo de la Lógica formal y de la Metodología científica contemporánea, como es el caso por ejemplo de J. H. Randall y sus seguidores, la autora quiere hacernos ver "en las propuestas humanistas de reforma de la lógica, un movimiento de apertura, de expansión y generalización del análisis de la argumentación en sus distintas dimensiones —que incluirían tanto consideraciones sistemáticas como asistemáticas, formales e informales, y criterios tanto de validez como de eficacia— en lo que podríamos interpretar como un momento de reflexión sobre las bases más amplias posibles que la consideración tradicional (griega y antigua) de los medios y métodos de razonamiento y persuasión permitirían." (Olmos, 2010, p. 22).

En el capítulo primero, "La crisis epistémica del siglo XVI: temas y cuestiones de debate en una época de controversia disciplinar", Paula Olmos estudia en particular el contexto de las discusiones metodológicas, la crisis de la lógica y su reforma, y la cuestión del método de organización y transmisión de los saberes. Al referirse al contexto, y siguiendo a Ch. B. Schmitt, se posiciona frente a simplificaciones que distingan netamente entre escolásticos y humanistas, o que no tengan en cuenta la existencia de pluralidad de aristotelismos renacentistas, muchos de los cuales fueron aristotelismos eclécticos. Por otra parte, de las distintas propuestas de reforma de la lógica en la época, atiende especialmente la que mejor corresponde a la posición representada por Simón Abril, es decir, la que, siguiendo la vía abierta por el *De inventione dialectica…* de Agrícola, recupera una perspectiva argumentativa sobre el discurso, que no se limita a valorar de manera académica la aportación dialéctico-argumentativa de los Tópicos y de la Retórica, sino que insiste en las prácticas argumentativas en la vida cotidiana, en la política, en los negocios, en las ciencias. Más difícil de ubicar es, a su juicio, la posición del autor en lo que se refiere a la organización de los saberes y su transmisión, que tiende a enfocar desde un punto de vista pedagógico presidido por la utilidad y la efectividad didáctica.

En el capítulo segundo, "El marco institucional español y los espacios intelectuales y educativos a finales del siglo XVI", se reconstruye el contexto socioeconómico de la vida y las propuestas de reforma educativa de Pedro Simón Abril, para lo cual se sirve de autores como R.

L. Kagan, M. Cavillac y L. Gil Fernández. La experiencia del autor como gramático, lleva a Paula Olmos a rebajar el pesimismo de este último y a ver que, en algunos casos al menos, "las escuelas de gramática, precisamente por su independencia de los centros universitarios y su escaso control desde los centros de poder, pudieron funcionar como focos de experimentación e irradiación de las alternativas humanistas." (*Ib.*, p. 91). Los principios rectores de la reforma educativa propuesta por Abril se cifran aquí en maximizar la difusión de los saberes, insistiendo en el aprendizaje de sus aplicaciones prácticas en la vida económica y civil.

El capítulo tercero estudia la concepción de Simón Abril sobre el lugar de la lógica en el conjunto del saber, su objeto y sus partes, y lo hace tomando como punto de contraste *L'instrumento della filosofia* (1551) de Alexandro Piccolomini y, de manera especial, el tratado del de *Opera logica* (1578) de Jacopo Zabarella, titulado "De natura logicae" y que da nombre al capítulo. Y más allá se detiene en la concepción del autor estudiado en lo que respecta a las funciones y utilidades de la lógica, así como en el papel que desempeñan la naturaleza, la técnica y la práctica en su aprendizaje.

El capítulo cuarto, "La dimensión argumentativa de la lógica humanista", es un actualizado y valioso estudio de la concepción de la lógica como teoría no restrictiva, sino integral de la argumentación en la tradición humanista (principalmente Agrícola con el contrapunto representado por el ramismo; aquí estudia también la posición ecléctica de Simón Abril) y en especial de los principales sistemas tópicos (Aristóteles, Cicerón, Boecio, Agrícola, Ramos, el Brocense, R. Lever, y Simón Abril), verdadero núcleo de esta lógica que desde Cicerón tendía a ser una lógica inventiva. Para lo cual se sirve de los trabajos de historiadores y teóricos contemporáneos de la argumentación como L. Vega, M. Kienpointner, M. van der Poel, N. J. Green-Pedersen, F. Dyck, S. R. Yarbrough, D. Walton, etc. Paula Olmos aprecia especialmente el punto de vista pragmático y contextual en argumentación, e inspirándose en la contraposición entre "método / red" de R. Barthes (1970) desarrolla una discriminación de los sistemas de tópicos basada en las oposiciones "casuístico vs. sistemático", "abierto vs. enciclopédico", "discursivo vs. pansofista (definitorio vs. causalista)", y "dialéctico vs. retórico". Desde estas contraposiciones analiza la tópica de Simón Abril, quien resistematiza, en la parte inventiva de su lógica, de manera ecléctica y con una orientación pragmática elementos provenientes de Cicerón y Hermágoras. El capítulo concluye con una exposición más monográfica de la argumentación tópica en Simón Abril, en la que destaca una reorganización de los tipos de esquemas de argumentos (basados en la clasificación y en la total o parcial coextensión, en las relaciones de oposición, en la analogía y en los signos de probabilidad), que podrían constituir su propuesta sobre la manera de argumentar por los lugares dialécticos.

El capítulo quinto, "Los negocios y la argumentación plausible", estudia primero la concepción de Simón Abril sobre el uso de la lógica, la retórica y el género epistolar en los negocios, que se caracterizan por su particularidad y por la mediación de la experiencia, y, a continuación, expone sus ideas sobre distintos aspectos de los recursos dialécticos para la argumentación persuasiva, como el entimema y el papel del contexto cognitivo,

el papel de la prudencia y la memoria, el uso argumentativo de sentencias y máximas que son fórmulas compartidas y la deliberación. La exposición de Paula Olmos en este capítulo es más monográfica y sigue caracterizándose por su punto de vista actual, basado en los resultados de la teoría contemporánea de la argumentación —su análisis del tratamiento del entimema en Simón Abril, por ejemplo, utiliza a J. Allen o sus propios trabajos con el profesor Luis Vega— y subrayando el punto de vista no restrictivo y pragmático del autor en su exposición de los recursos dialécticos.

El capítulo sexto, "Las 'ciencias', el método y la demostración", tras una breve aproximación a la concepción del método como orden en Simón Abril —desarrollada en contraposición a la concepción de Zabarella—, expone la teoría de la demostración —comparándola con la de Piccolomini—, que desarrolla aquél en su lógica, básicamente desde fuentes aristotélicas, y termina con una exploración de la puesta en práctica de la misma por el propio autor en su compendio de Filosofía natural o *Fisiología*. Aquí se inspira en trabajos paralelos realizados en la obra de Aristóteles por investigadores como G. E. R. Lloyd. Un resultado global de esta exploración es que el silogismo demostrativo predomina en la exposición ordenada y tópica de la materia, haciendo su aparición con fuerza la argumentación dialéctica, incluido el argumento de autoridad, en las cuestiones disputadas, poco claras o en las que el autor se aparta de la opinión común (*Ibidem*, p. 432).

El séptimo y último capítulo contiene unas breves conclusiones, en las que la autora reflexiona sobre el interés de su trabajo en varias áreas y materias de conocimiento y sobre las perspectivas que abre a la investigación.

Me han interesado especialmente los capítulos cuarto y quinto de este valioso trabajo de Paula Olmos, que son a mi juicio centrales en el mismo. Creo que estamos ante un estudio actualizado que recupera la obra lógica, metodológica y argumentativa de Abril desde el punto de vista de la historia y de la teoría contemporánea de la argumentación. Se centra en la reconstrucción de referentes europeos de sus posicionamientos y concepciones, siguiendo las pautas establecidas por investigadores europeos y americanos consagrados en la historia de éste ámbito de estudios en el Renacimiento, con lo cual no sólo enriquece la lectura de la obra del autor estudiado, sino que logra dar visibilidad a sus posicionamientos y aportaciones en el contexto internacional de estos estudios. Y, en este sentido, me parece que representa una tendencia metodológica a seguir en los estudios históricos de nuestros autores de dialécticas y retóricas en el siglo XVI, que no es incompatible con la reconstrucción del contexto teórico ibérico, ni con el aprovechamiento de los estudios ya existentes sobre nuestros dialécticos de ese período.

Gerardo Bolado

Peñalver, P., Villacañas, J. L., (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al Profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, 506 pp.

Este volumen presenta las intervenciones de un Encuentro, celebrado en octubre de 2008 en el Museo Arqueológico de Murcia, en homenaje a Pedro Cerezo, Catedrático Emérito de la Universidad de Granada. Al recorrer el índice, primero, y al sumergirse en la lectura de esta im-

ponente obra colectiva, después, se tiene una sensación tan agradable como rara, si se la compara con la que nace ante la gran mayoría de libros de homenaje a una figura importante de la filosofía. Lo que todos estos libros suelen tener en común es el reconocimiento —en la mayoría de los casos, merecido— hacia un *maestro* con especial relevancia filosófica e influencia académica. Casi siempre, estos homenajes surgen desde el ámbito más o menos amplio de una *escuela* reunida en torno al maestro, y raramente trascienden los límites temáticos y sociológicos de un círculo muy próximo al homenajeado. Este libro no responde, en absoluto, a este modelo, y ello por tres marcadas peculiaridades, tres notables anomalías.

En primer lugar, porque en él escriben, sin exageración, los mayores representantes de la filosofía española, con figuras de primera fila en diferentes ámbitos; no se trata de la expresión de reconocimiento, más o menos debido, de una determinada *escuela*, sino una muestra de sincera gratitud por parte de la filosofía española *in toto*, representada por sus máximos exponentes. Como señalan los editores, J. L. Villacañas y P. Peñalver, en su *Presentación*, el Encuentro en homenaje a Cerezo "es un congreso realizado por la amistad y desde la amistad constituida por la lectura de su obra y el respeto a su persona" (pág. 16). Y en la misma dirección, añade unas páginas más adelante nada menos que J. M. Navarro Cordón, al reconocer en el profesor granadino a su maestro: "reunidos en torno a la persona de Pedro Cerezo y de su obra en un país como el nuestro, y en él en un gremio como el académico, que es tan cicatero e interesado, donde con frecuencia brilla más la apariencia que la verdad, un proyecto como éste debe producirnos serena alegría. Es un acto de justicia para con una obra bien hecha y para con un *ethos* civil y académico ejemplar. Y todavía más que de justicia, es un acto de amistad y respeto" (pág. 35).

La segunda anomalía de este libro colectivo es que, como se desprende de varias de las contribuciones que lo conforman, no se trata de un reconocimiento *sólo* de *una* persona, en este caso el profesor Cerezo. A través del diálogo con sus textos, con los múltiples temas en que se ha detenido su mirada penetrante y rigurosa, muchos de los autores persiguen además un fin más general, *colectivo*: la reivindicación de la vigencia y de la relevancia de la filosofía —y en concreto, de la filosofía española— en momentos en que está más que nunca necesitada de reconocimiento y legitimación por parte de quienes han hecho de ella no sólo su profesión, sino también su estilo de vida. Este fin, señalado ya en la *Presentación* de los editores, es expresado con claridad por J. L. Mora al comienzo de su artículo, en el que reflexiona sobre la importancia de la conciencia de una *continuidad* en la filosofía española, para que ésta pueda, a través del reconocimiento de sus *maestros*, frente a todo adanismo, desarrollarse sobre bases sólidas y así fortalecerse: "en la medida en que estas sesiones fueron pensadas con este espíritu me parecen imprescindibles […] no sólo como recuperación, a través del estudio, de la obra de Pedro Cerezo, sino como ejercicio filosófico en sí mismo por cuanto incita a saber de quiénes hemos aprendido" (pág. 260).

El hecho de que Pedro Cerezo haya sido un auténtico *maestro* de la filosofía española del siglo XX se desprende sobre todo de la tercera anomalía que caracteriza a este volumen, sin duda la más sorprendente y la que constituye su mayor punto fuerte. Las contribuciones que

lo componen, que toman como punto de referencia uno o más escritos del filósofo cordobés de nacimiento y granadino de adopción, sobrevuelan regiones del saber filosófico muy extensas y sobre todo muy heterogéneas entre sí. La estructuración del libro en siete grandes bloques temáticos (Hegel; Heidegger; Escritos ontológicos, políticos y religiosos; Barroco: Cervantes y Gracián; Fin de Siglo; Unamuno/Machado; Ortega/Zubiri) deja patente su gran variedad de contenidos, fiel reflejo a su vez de la riqueza y multiformidad de la producción de Cerezo.

Puede decirse, por lo tanto, sin exageración, que en este libro felizmente anómalo *toda una filosofía*, esto es, toda una nación filosófica, la española, reflexiona *desde la amistad* sobre la obra de un pensador que ha abarcado a su vez, en su producción, (casi) *toda la filosofía*, o al menos muchas de las perspectivas que la conforman: la propiamente histórico-filosófica, la más metafísica, la abierta a la literatura, la mística y el arte, la más marcadamente política, la que se detiene a pensar la historia; todas ellas hermanadas por la conciencia del compromiso público, ético, del filósofo, en el marco de la sociedad en la que vive. En palabras de J. Novella, Cerezo "nunca ha vivido en una esfera aparte, fuera de plano, contemplando la vida desde la atalaya universitaria, su ámbito no puede ser otro que el de un mundo compartido", lo que se refleja "en su estilo permanentemente crítico, nunca complaciente con el poder, solidario con los que sufren" (pág. 185).

Es del todo imposible, en el espacio reservado a una reseña, dar cuenta —con el detalle que merecerían— de las contribuciones del volumen, agrupadas como se ha dicho en tríadas bajo siete grandes rubros generales. El primer capítulo, dedicado a la producción de Cerezo sobre Hegel, se abre con las reflexiones de Mariano Álvarez Gómez sobre la distinción "Entfremdung/Entäusserung", a la que Cerezo había dedicado un artículo en un volumen colectivo del año 2000. Igualmente, en la aportación a otro libro colectivo —algo anterior, de 1974— el profesor granadino había analizado otra pareja conceptual fundamental en el filósofo de Stuttgart: "Teoría y praxis en Hegel" se llamaba la contribución sobre la que vuelve, no sin una cierta perspectiva crítica, Juan Manuel Navarro Cordón, en el segundo artículo del volumen. La primera tríada la cierra Cayetano Aranda con un interesante análisis —en buena parte deudor de las enseñanzas de Cerezo, así como de otros hegelianos españoles— del concepto de "Gestalt" en la *Fenomenología*.

El segundo gran rubro, dedicado a Heidegger, se abre con una original conversación ficticia entre tres estudiosos del autor de *Ser y tiempo*, dirigida por la hábil batuta de Patricio Peñalver. En el segundo artículo, Remedios Ávila repasa las obras dedicadas por Cerezo al pensamiento heideggeriano, desde su temprano *Arte, verdad y ser en Heidegger*, publicado en 1963, hasta los artículos más recientes de los años Noventa, centrándose en dos elementos concepuales cruciales de esta producción: la *pregunta* y *la mirada*. El capítulo concluye con un detallado análisis, por parte de Juan Luis Vermal, sobre uno de los trabajos más recientes de Cerezo: *La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche*.

En el comienzo del tercer capítulo, dedicado a *Ensayos ontológicos, políticos y religiosos*, volvemos a encontrarnos con Heidegger, en el ensayo de Juan Antonio Estrada sobre la *onto-* y la *criptoteología* en este pensador, un con-

tinuo diálogo con un artículo de Cerezo de 1983 sobre la reducción antropológica de la teología. El artículo siguiente, firmado por José Rubio Carracedo, supone una discontinuidad temática respecto al anterior, dado que repasa nociones como *Tolerancia, autonomía y pluralismo* a partir de las reflexiones recientes sobre estos temas en el libro del profesor granadino *Democracia y virtudes cívicas*. El *ethos democrático* está en el centro del comentario de Jorge Novella a diferentes obras de Cerezo, sobre todo a partir de su ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Con el cuarto capítulo entramos en el ámbito del Barroco, época estudiada en tantos y tantos escritos de Cerezo; en palabras de Juan Francisco García Casanova, autor del primer artículo de esta sección, dedicado (igual que el siguiente, de Javier de la Higuera), a Baltasar Gracián: "sus trabajos sobre mística (Teresa de Jesús y Juan de la Cruz), política (Saavedra Fajardo, Quevedo), literatura (Cervantes) y los relativos al jesuita aragonés lo habilitan como uno de los más perspicaces y profundos estudiosos del pensamiento barroco en nuestros días" (pág. 203). El último ensayo de esta sección, firmado por Emilio Blanco, se ocupa del aspecto formal que el profesor granadino ha estudiado con más detenimiento en muchos de sus escritos sobre el *Quijote*: el papel del diálogo.

José Luis Mora inaugura el capítulo quinto ("Fin de siglo") con un detallado repaso de la monumental obra de Cerezo *El mal del siglo*, libro que es puesto en relación con muchas preocupaciones intelectuales de la vasta trayectoria del profesor granadino. También el ensayo siguiente, de Antonio Rivera, está centrado en esta obra, con desarrollos autónomos que van más allá de ella, al efectuar una comparación entre las actitudes políticas *finiseculares*, magistralmente recogidas en la obra de Cerezo, y las de dos representantes de la generación siguiente: Albornoz y Araquistáin. Por fin, el artículo del tristemente fallecido Eduardo Bello analizaba *El mal del siglo* a partir de la actitud ilustrada —esto es, la combinación de experiencia y razón— que impregna este libro, cuyo autor podría ser considerado casi como un novel *philosophe*.

La sexta y la séptima parte se concentran en el estudio realizado por Cerezo sobre cuatro gigantes de la literatura y la filosofía españolas, significativamente emparejados como sigue: "Unamuno/Machado" y "Ortega/Zubiri". La dicotomía poesía/pensamiento en Machado (Amelina Correa), la posibilidad de la vía de la razón poética unamuniana (Cirilo Flórez) y la dimensión trágica de la vida en la crisis del presente (Luis Sáez) conforman las temáticas del sexto capítulo, mientras que el séptimo presenta interesantes acercamientos a las lecturas de Cerezo sobre Zubiri (Óscar Barroso) y sobre Ortega (José Lasaga y Domingo Blanco).

La conclusión de la obra está firmada por el propio Pedro Cerezo, que en un erudito y documentado estudio analiza el pensamiento político de Saavedra Fajardo, insistiendo en su componente *trágico* y en su profunda comprensión de su propio tiempo, del espíritu del Barroco. Pero no es refiriéndome a este magnífico estudio sobre la razón de Estado en el filósofo murciano (que, por cierto, da nombre a la prestigiosa colección en la que se enmarca este libro, así como al Instituto Universitario de Investigación organizador del homenaje) cómo me gustaría terminar esta recensión, y tampoco mencionando el interesante material bio-

bibliográfico sobre Cerezo que cierra el volumen. Me parece más importante volver al principio, a otra de las afortunadas anomalías de este libro, esto es, el primero de los agradecimientos que se encuentran en él: se trata de las palabras de Antonio Roche, editor de Biblioteca Nueva, bajo cuyos auspicios no sólo ha visto la luz este volumen, sino también buena parte de las obras de Cerezo. Tras señalar el afortunado cruce de caminos entre el autor y la editorial, la nota de Roche se cierra aludiendo a dos rasgos de Cerezo que constituyen también la verdadera alma de este libro, y que ya hemos mencionado, esto es, la *amistad* y el *compromiso* con la filosofía y la sociedad españolas: "en la sintonía de la amistad van ya, pues, unos cuantos volúmenes, y habrán de venir, sin duda, otros tantos o más muy próximos, en la esperanza de seguir llevando un poco de luz al entendimiento de la cultura española y, como consecuencia, a nuestro propio entendimiento, convencidos de que es el camino más corto para situarnos en nuestro atormentado presente e iluminar nuestro futuro" (pág. 12).

Valerio Rocco Lozano

Pérez-Borbujo, Fernando. *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano*, Barcelona, Herder, 2010, 237 pp.

Los libros, ensayos, artículos… que se han escrito sobre *El Quijote* y sus intérpretes o re-creadores son innumerables, pero este hecho no significa que no puedan seguirse aportando nuevas interpretaciones o nuevos matices a las interpretaciones o estudios ya realizados. El presente libro nos ofrece como núcleo central las *miradas* que lanzaron Unamuno, Ortega y Zambrano sobre la genial obra de Cervantes. Tres generaciones diferentes de intelectuales y, por lo tanto, tres lecturas diferentes, aunque en conexión y diálogo mutuo ya que responden a una misma cuestión: el destino trágico de España, reflexión que presenta detallada y rigurosamente el autor.

Destacar que para que el lector pueda comprender la mirada que nuestros tres destacados pensadores lanzan sobre Cervantes y su obra, Pérez-Borbujo acompaña esta exposición con una introducción por las ideas más destacadas de cada autor. En el caso de Unamuno, *El Quijote y la angustia*, Pérez-Borbujo repasa la interpretación tan personal que hace Unamuno de las tres salidas de don Quijote, destacando las ideas más importantes que se ponen en juego en cada una y que se resumen en la intención del vasco de que España recupere un cristianismo de raíces góticas y medievales. La mirada orteguiana está contenida en *El Quijote y su circunstancia*, donde se destaca especialmente la virtualidad de *El Quijote* como la novela por excelencia, de la que las posteriores serían copias de este paradigma original. El amor, a la manera de entender de Ortega, la "voluntad de aventura" y la necesidad de aunar lo mediterráneo con lo griego-germánico son el núcleo de esta reflexión. El capítulo dedicado la interpretación zambraniana, *Lo eterno femenino en El Quijote*, es una especie de *guía* a través de la que podemos, entre otras cosas, entender la relevancia que otorgó la malagueña al papel de la mujer, siendo ésta (Dulcinea) la que despierta la conciencia dormida de Cervantes.

Estas tres lecturas vienen acompañadas además de unos "Preámbulos quijotescos" (antecedidos de un proemio, don-

de el autor justifica el todavía hoy protagonismo y relevancia de *El Quijote* y su continua reflexión a través de los tiempos y los espacios todos), donde se abordan cuestiones de la novela de Cervantes y de su personaje principal; la locura, el amor, la relación entre comedia y tragedia, el papel de la burla y la relación entre filosofía y literatura ocupan esta primera parte del libro. Pero eso no es todo, ya que tras la exposición de la mirada unamuniana, orteguiana y zambraniana sobre *El Quijote*, el autor nos presenta un epílogo y dos apéndices bastante iluminadores. El primero de los apéndices aborda la relación de *El Quijote* y la posmodernidad, y el segundo afronta el tema de la filosofía española y la historia de la metafísica. Como colofón del libro, el autor añade una útil bibliografía.

Exponer el contenido del libro no es mi cometido, pero sí destacar la importancia que tiene al plantearnos y, por tanto, invitarnos a llevar a cabo interesantes reflexiones sobre qué significa el *quijotismo*, etc., las cuales nos son audazmente re-planteadas.

El libro resulta accesible a todos los públicos pero no por ello aglutina lugares comunes sino, muy al contrario, las ideas que su autor nos revela están en continuo diálogo con los autores y corrientes más importantes del ámbito filosófico y literario, tanto presente como pasado, aportándonos nuevos puntos de vistas, nuevas *miradas*, desde las que poder volver a releer la inmortal obra cervantina.

En resumen, y como afirma su propio autor, en este libro se intenta "a raíz de la lectura del Quijote, como motivo central, aludir a esa continuidad de los pensadores españoles del siglo XX, con lo cual sería entendido el proyecto esencial, metafísico, de la filosofía española, desde el cual todo cobra un sentido nuevo" (p. 126); objetivo que queda sobradamente conseguido.

Para terminar, añadir que esta presentación de lecturas de *El Quijote* anima al lector a conformar las suya propia teniendo en cuenta y dialogando con éstas. Por ello, y si para Unamuno lo verdadero es lo que pare obras fecundas, nada más verdadero entonces que este libro y las interpretaciones que contiene.

Gemma Gordo

Piquer Sanclemente, Ruth, *Clasicismo moderno, neoclasicismo y retornos en el pensamiento musical español (1915-1939),* Sevilla, Doble J Ediciones, Colección Música, 2010, 519 pp.

Argumentar acerca de la importancia de investigar el pensamiento estético español parecía una tarea ajena a la musicología de catálogos y la etnomusicología folclorista, motivada por nacionalismos que todavía hoy constituyen la base de la agenda patrimonialista de las comunidades autónomas y del gobierno central en España. La estrecha vinculación entre patrimonio e identidad nacional ha provocado que durante un siglo los estudios estuvieran centrados en la recolección y sistematización de datos, algo justo y necesario, pero que dentro de la musicología y de la etnomusicología institucionalizadas no dejaba lugar al desarrollo hermenéutico e historiográfico más allá de la legitimación de "verdades" defendidas por líneas de investigación y figuras muy concretas.

Quizás por esta razón sorprende tan positivamente la aparición en los últimos años de trabajos que, aunque respondiendo a la misma agenda patrimonialis-

ta, procuran un estudio interdisciplinar del pensamiento musical español. Entre ellos hay que destacar libros colectivos como *Pensamiento español y música: Siglos XIX y XX (2002)* editado por Carlos Villar Taboada y Margarita Vega Rodríguez; tesis doctorales como *La renovación musical en Madrid durante la dictadura de Primo de Rivera: el grupo de los ocho* (2008) de María Palacios Nieto, *Las óperas de Manuel de Falla: de la Vida Breve a le Retablo de Maese Pedro* (2009) de Elena Torres Clemente, y *Música para un ideal: Pensamiento y actividad musical del krausismo e institucionismo españoles: 1854-1936* (2009) de Leticia Sánchez de Andrés, premiadas por la Sociedad Española de Musicología Española (SEdeM); a ellas se suma Ruth Piquer Sanclemente, con un libro (resultado también de su tesis doctoral), publicado por la Colección Música de la Editorial Doble J (Sevilla), cuyo Consejo editorial esta formado por Gemma Pérez Zalduondo (Universidad de Granada), Juan José Carreras (Universidad de Zaragoza), Manuel Pedro Ferreira (Universidade Nova de Lisboa) y Alejandro L. Madrid (University of Illinois).

A *Música para un ideal* de Sánchez de Andrés (2009), le dediqué una reseña publicada en las revistas internacionales "Música y Educación" y *Revista de Hispanismo Filosófico*, y en ambos textos hacía una relación de trabajos pioneros dirigidos a la historia filosófica de la música en España, como los de Luis Robledo Estaire, Pepe Rey entre otros. En esta ocasión quiero resaltar el invaluable aporte del trabajo de la Dra. Piquer Sanclemente, egresada de la Universidad Complutense de Madrid y actualmente *Visiting Fellow* en la University of Cambridge.

La autora explora las posibilidades de un análisis del pensamiento español en el marco de la historia de las ideas, ofreciendo un exhaustivo trabajo documental y enfrentando valientemente paradigmas y dogmas conceptuales. Su revisión de los términos "clasicismo moderno", "neoclasicismo" y "retornos", fundamentales para entender el pensamiento estético del siglo XX, así cómo de generalizaciones de tipo hegemónico aplicadas a los mismos, permite seguir en su disertación la historia conceptual de cada uno de ellos en el marco español y europeo sin reduccionismos. Sería importante una edición del libro en lengua inglesa, quizás de este modo el *mainstream* anglófono tendría la oportunidad de conocer otras historias del pensamiento musical, más allá del relato eurocéntrico oficial.

Piquer Sanclemente logra construir un relato coherente donde filósofos, escritores, compositores y políticos coexisten retroalimentándose y el suyo es un estudio crítico que, al igual que los de Sánchez de Andrés, Robledo Estaire o Pepe Rey, permiten recuperar una historia filosófica de la música en España, desde sus orígenes conceptuales e ideológicos, permitiendo, como indica la propia autora, "establecer su proyección historiográfica en décadas posteriores."

Susan Campos Fonseca

Quiroz Ávila, Rubén, *La razón racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*, Lima, Universidad Científica del Sur, 2010, 103 pp.

Estamos ante un crudo análisis de un debate caro a la intelectualidad peruana, el racismo a lo largo de su historia, especialmente centrado en el período contemporáneo —más exactamente a

comienzos del pasado siglo— y a través de una figura representativa, aunque no relevante. Se trata de un hijo del famoso literato peruano Ricardo Palma, visitante asiduo de la España finisecular y amigo de la república española de las letras. El hijo también se escribió alguna vez con Unamuno (que más bien por simpatía paterna prologaría una novela suya, *Cuentos malévolos*, Imprenta Salvat 1904, siendo entonces precisamente en Barcelona cónsul del Perú) y tendría cierta fortuna entre los literatos 'positivistas' peruanos, haciéndose famoso tal vez más por sus exageradas propuestas (estéticas y políticas) que por su valor intrínseco (véase el criterio literariamente desmerecedor de Carlos Eduardo Zavaleta en *"*Los cuentos de Clemente Palma", en *Alma Mater,* nº 13-14, 1997, pp. 17-27). El autor de este estudio (enérgico y joven adalid de empresas filosóficas y culturales peruanas, y también visitante asiduo de nuestro país) hace objeto de su filosófica atención la obra del joven Palma, y no por su propio valor precisamente (ni siquiera filosófico, por muy lato que sea el sentido), sino tal vez porque el cúmulo de exageradas propuestas coloniales para el porvenir de su país que salieron de la pluma del joven Palma demanda una explicación mínima.

La obra objeto de especial atención, sin embargo, es la tesis de bachiller del joven Palma en la Universidad de S. Marcos (UNMSM), *alma mater* asimismo del autor del análisis. Titulada precisamente "El porvenir de las razas en el Perú", fue presentada en 1890, recién terminada la guerra civil peruana que sucedió a la humillante derrota ante Chile (1879-83), y se hace eco tal vez del ambiente nacional de Desastre, proponiendo la eliminación pura y simple de las razas inferiores peruanas (emprendiéndola, a cañonazos, incluso, contra indios, negros y emigrantes chinos), y la mezcla de sangre o pura protección inmigratoria de la población europea, particularmente inglesa y alemana. A esa sesuda propuesta se reduce la tesis, por lo que sabemos. No costaría nada mirar en demanda de una comparación hacia la Francia derrotada por Alemania en 1870, o de la España de 1898, si miramos al proceso de auto-examen emprendido y al inicio de la reforma universitaria en ambos países, precedido de todo tipo de masoquistas auto-acusaciones históricas sobre la decadencia del propio país. De hecho, el autor recurrió a esta bibliografía francesa (Fouillée, Guyau, Le Bon, Gobineau…), aunque los pueblos superiores de referencia fueran precisamente anglosajones, para ambos. Tal vez el valor de este 'enfant terrible' de la familia Palma haya consistido más bien en la provocación de un público ensimismado en el Desastre, y tenga algo que ver, por ello mismo, en provocar una reacción nacional parecida a los desastres europeos, y en particular al hispano.

De ello se nos hace amplia exposición en una primera parte del estudio, donde estas 'filosofías' de fin de siglo (alternando el neokantismo latente y el romanticismo altruista con el nuevo positivismo y naturalismo cientifista influido por la figura de Darwin, aplicado en forma de receta mágica a los problemas sociales) se disputan su validez paradigmática. Para los que nos adscribimos a otras disciplinas humanistas, tales doctrinas entrarían fácilmente en nuestra propia historia disciplinar, pero hay que reconocer que su vigencia trascendió los límites de la disciplina de origen, y pueden constituir legítimamente por ello objeto de tratamiento filosófico. De hecho, las Facultades de Filosofía y Letras asumirán esta temática, al mismo tiempo que

las de Derecho, Medicina o Ciencias Naturales. En el caso de S. Marcos, como en el de la Universidad Complutense, estas Facultades compartían un mismo *campus* (con frecuencia, asentado sobre antiguos noviciados jesuitas). Aparentemente, el autor no hizo uso directo de bibliografía española, si bien muchos de los autores europeos y norteamericanos mencionados se tradujeron estos años en España: ya solamente este hecho nos indicaría la conexión hispana y la continuidad con el período nacional/colonial anterior. Tampoco en España se tenía buena opinión del propio pasado ni se ofrecían otros remedios que la imitación del modelo anglosajón. Ya se trate de la obra de su predecesor nacional Manuel González Prada, o del famoso trío argentino (Ingenieros, Alberdi o Sarmiento), todos tronando contra la 'envenenada' herencia hispánica, no se apartaban mucho del modelo hispánico de mirar críticamente su pasado. Lo dijo repetidamente D. Miguel de Unamuno (siguiendo a su maestro Joaquín Costa y a su coetáneo Ganivet, todos ellos fundadores ilustres de la famosa Generación del 98), que se propuso la misma reforma radical de su país y Universidad, pero entrando en contacto con los intelectuales hispanoamericanos de su tiempo. Tal vez por esto tuvo un amplio impacto sobre los renovadores de la UNMSM, la generación del novecientos —Victor Andrés Belaunde al frente de todos ellos— (véase el reciente artículo de Carlos Arroyo en *Cuadernos Hispanoamericanos,* nº 577-8, 1998, pp. 299-312, "Entre el regeneracionismo y el Volkgeist: el joven Belaúnde y la generación española del 98").

El análisis de la obra doctoral de Clemente Palma no se nos ofrece ahora en forma monográfica, sino como telón de fondo de un examen de la amplia bibliografía peruana dedicada al tema, toda la cual se nos ofrece detenidamente a pie de página (226 notas en 100 págs.) y en lista final. Llamaría la atención especialmente hacia las varias decenas de tesis doctorales de la UNMSM, mencionadas al paso, tema que ha terminado siendo recurrente de varios trabajos recientes de su generación (un ejemplo cercano, que me ha llamado la atención recientemente, por el afán que evidencia de una vieja Universidad de mirar a su pasado: David Rodríguez Quispe, "La civilización de los incas, a través de las tesis conservadas en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Archivo Central Luis Antonio Eguiguren)", en Fermín del Pino-Díaz et al, eds., *Entre textos e imágenes. Representaciones antropológicas de la América indígena.* Madrid, C.S.I.C., pp. 53-62). Entre los temas sometidos a debate por el autor se hallaría el valor moderno de la escolástica jesuita, el del ilustrado Convictorio de S. Carlos que le sucedió en Lima (uniendo el colegio jesuita de S. Martín con otros de la vieja UNMSM), el peso determinante *a contrario* del desastre de la guerra con Chile, la influencia europea y norteamericana en el programa nacionalista… Particularmente interesante se nos antoja la inquisición sobre el racismo colonial, que el autor del estudio señala como evidente pero que el estudiado ubica como inexistente (y por ello culpable de haber tolerado la dañina 'sobrevivencia' de la población india y negra), o sobre la total continuidad del racismo en la actual sociedad peruana. Mas que de una descripción fría de esta bibliografía y problemática, se trata de una narración comprometida y crítica del fenómeno y su teorización nacional e internacional.

Fermín del Pino Díaz

Rabaté, Collete y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*, Madrid, Taurus, 2009, 814 pp.

El libro es en primer lugar atractivo. Un hermoso *pavé*, un tabique muy bien confeccionado que atrae los ojos del lector en las mesas de novedades de las librerías. Ya en casa en cambio es intimidante. Uno tiene interés por leerlo, pero se da cuenta de que harán falta algo más que tres o cuatro días enteros para llevar a cabo la faena. Encima, la brevísima presentación destaca la existencia de una escritora argentina medio loca, enamorada del castísimo don Miguel. Parece que es el "truco", el "recurso" o el "estimulante" dramático de los autores (algo así como la muy aventurada hipótesis de un Descartes espía, al servicio de los jesuitas, en la más breve y menos seria biografía que le dedicó al filósofo francés, hace poco, el profesor inglés A. C. Grayling), y en efecto, cada tantas páginas de asuntos serios, o muy serios, y como para descansar un poco de ellos y darle alas a la más elemental curiosidad del lector, reaparece, unas cuantas líneas tan sólo, la tal Delfina.

No obstante se trata de una biografía muy seria, y muy profesional, y el hecho de que la última carta de la incómoda enamorada de don Miguel se cite en las primeras páginas, permite incluso desentenderse de ella al final del libro, que es de una extrema seriedad.

Los autores de esta monumental biografía de don Miguel de Unamuno son dos hispanistas franceses. Una pareja que trabaja, respectivamente, en la Universidad de Tours ella, y en París-III él, en la Sorbona, y todo parece indicar que la obra la han escrito directamente en español. En un español muy sobrio y muy correcto, y muy eficaz también. A largos trechos, el libro parece un estricto reporte, muy bien configurado, de los hartos ricos resultados de sus investigaciones. Sin más. Pero en momentos clave el texto llega a ser, y no sólo (aunque desde luego, principalmente) por el verbo de Unamuno, conmovedor.

Como los autores señalan al final, al enumerar sus fuentes, las literarias y ensayísticas (que son las que ya conocemos, más o menos, todos los lectores de don Miguel, y las que están prácticamente al alcance de todos) "han sido las menos solicitadas pues no se trataba de hacer historia literaria" (p. 714). Empieza uno a leer el libro, en efecto, y la inevitable referencia a los *Recuerdos de niñez y de mocedad*, para empezar, y por ende el repaso de lo archiconocido del lector de Unamuno (que si se compra una biografía de tamaña factura y tamañas dimensiones, es porque conoce lo esencial de la obra del gran pensador), no se anuncia tan largo, por ejemplo, como en el por lo demás estupendo libro del carmelita José Vicente Rodríguez (*Miguel de Unamuno. Proa al Infinito*, BAC, Madrid, 2005).

Más que en el contenido de las obras que todos conocemos, explotando muy profesionalmente las demás fuentes (cuadernos de juventud, y de senectud, cartas, artículos de prensa, conferencias, entrevistas, archivos), los biógrafos se demoran en su riquísimo *contexto*, en lo que Miguel de Unamuno estaba viviendo al mismo tiempo que las escribía, y en lo que pasaba en el mundo, y en España, y en la España de Unamuno muy en especial, en una especie de "vida paralela" a la que nos dejan ver sus escritos, tan íntimos. Y en efecto no son los libros los que van marcando la pauta a la biografía, sino la vida misma de don Miguel (por lo demás inseparable de sus incesantes escritos).

Siendo materialmente imposible dar cuenta de un libro tan denso y tan extenso en el espacio de una breve reseña, se impone al menos el enumerar aquí la serie de largos, y elocuentes capítulos (cada uno de ellos es prácticamente un libro), que anuncian muy bien su estructura y su contenido: "Ensueños de niñez y mocedad (1864-1880)", "Madrid, un Nuevo Mundo (1880-1884)", "Los años bilbaínos (1884-1891)", "Las batallas de Salamanca y de Bilbao (1891-1900)", "Crónica de una destitución anunciada (1900-1914)", "Desde la Gran Guerra hasta el exilio (1914-1924)", "Los años del destierro (1924-1930)", "Tiempos de República (1930-1935)", "La guerra incivil (1936)". Cada capítulo se subdivide en seis, o en al menos cinco subcapítulos (los tres últimos), muy bien nombrados también, lo que hace de éste un muy aprovechable libro de consulta, que asimismo dispone de un "Índice onomástico" en el que se enumeran personas, acontecimientos, revistas y periódicos, y de un también muy útil "Índice de obras y artículos". En las últimas treinta páginas del libro se encuentra un elocuente "Álbum de fotos".

El trabajo da para mucho, y está muy bien hecho. Apenas comenzamos a leer, y muy pronto, gracias a esas fuentes dispersas que siguen sin estar, desafortunadamente, al alcance de todos, los investigadores franceses nos van revelando insospechadas facetas de nuestro viejo conocido, ¡Y, quién lo diría, nos lo humanizan más, nos lo vuelven más cercano!

Nos hacen descubrir, por ejemplo, la soledad, y la morriña del joven de 16 años que se va a estudiar a Madrid; su refugio, muy intenso, en la iglesia, y en la vida devota; su noviazgo por cartas, y los poemas que le escribía a su novia; y la tentación y la prueba que representó para él —antes de que surgiera, muchos años más tarde, la poetisa argentina aquella que lo acosaba a su vez con cartas— la cocinerita tímida, y solitaria como él, que un día terminó sentada en sus piernas, pero a la que no besó.

Todo esto desencadenó su primera crisis religiosa, con el dolor que sintió por su infidelidad, y con el intenso miedo que por entonces le tenía al infierno, en particular, y con sus infructuosos intentos por racionalizar su fe. El perdón de su novia lo rescata, y su salto a la "fe en la fe", más allá de unos dogmas que ni puede ni le ayudan a entender, y por eso los rechaza.

Y lo seguimos luego en sus intensos años de la lectura, en la Universidad, y sobre todo en el Ateneo de Madrid; y más tarde peregrinamos con él por toda España; y con él nos impacientamos, y desesperamos incluso, ante la implacable indiferencia que los concursos de oposición le oponen a su indiscutible talento. Y nos reímos con la tragicómica anécdota aquella de la respuesta ingeniosa, digna de un Miguel de Unamuno, que le dio al jurado aquel que respondió a sus protestas por su flagrantemente injusta e infundada decisión señalándole los muchos hijos que tenía que mantener el otro candidato: "—¡yo también los pienso tener!"

Y nos vamos con él de regreso al terruño, a tratar de probar suerte ahí, y lo seguimos en su pasión por la lengua de sus ancestros, y por su nación, románticamente interpretada, y vivida por entonces, de la que, al presentarse la aparente oportunidad, trata de volverse el cronista oficial, en vano también. Y vemos desde ya el despuntar de las incomprensiones provincianas de las que tanto tendrá que sufrir…

Seguimos al articulista que poco a poco se va haciendo de una firma, tanto

en España como en Argentina, y descubrimos también su faceta de traductor por encargo, y para medio ganarse la vida. También en este aspecto, el profesional, se trata de una biografía muy aleccionadora.

Y detrás de lo profesional nos lleva también este trabajo, naturalmente, a asomarnos en la vida misma, personal y familiar, de un escritor en ciernes que teme que su adorada novia le estorbe su carrera, y que al final da el salto y se casa (incluso antes de ganarse esa cátedra, que pasan y pasan los años y no llega) con una mujer a la que adora desde la niñez y cuyo carácter, "forjado en la desgracia", estima y resalta, y también su inteligencia espontánea, que lo lleva a hacer de ella incluso su "asesor literario", o el primer juez de sus escritos.

Conseguida al fin la cátedra de griego, es muy interesante todo el proceso de desarraigo y arraigo que se da en él, entre su nativa Bilbao y su Salamanca adoptiva, y su paso de su patria chica a su nación, y a su sobre-nación, su España universal; paso que lo proyectará en seguida hacia el espacio hermano (no hijo) de la América Española, a la que mantuvo siempre y permanentemente el sueño de viajar.

Trabajador tenaz de las letras, y de la enseñanza, de sobra consciente de la precariedad de su propia situación, no puede ignorar la precariedad de los trabajadores manuales y es desde muy pronto sensible a la cuestión social, y así como años más tarde se preocupará por los campesinos que se ven obligados a emigrar de Castilla a Argentina (al punto de sentirse inclinado a seguirlos y emigrar él también), por lo pronto le preocupa muy hondamente la situación de los obreros de su natal Bilbao en particular, al que de pronto deforman (como a Querétaro o Aguascalientes ahora) con esas incontables "jaulas de grillos con nombres de casas, donde se almacenan obreros" (p. 145).

Prefiere Henry George a Carlos Marx, y desde el primer instante sabe que el socialismo tiene visos de religión, pero estos visos no lo espantan, por lo pronto. Como los artículos que publica en el semanario *La Lucha de Clases* los publica por solidaridad, y por civismo, no los firma, y no quiere que le den gloria. Pero no es por cobardía, y no esconde su pensamiento social, y escandaliza incluso al encarnar al primer "catedrático socialista" español. Vendrá luego la crisis religiosa de la que da cuenta su *Diario íntimo* (la de 1987), y a pesar de su intensa vuelta al cristianismo no abjurará de su socialismo.

Ya como "mero" maestro de la juventud, y desde antes de sus sonados escándalos y paradojas, sacudirá a la amodorrada Universidad de Salamanca, nuevo Sócrates sin manual y sin muletas, suelto por sus aulas, antes de que desde Madrid un funcionario distraído lo nombre Rector, para escándalo y escarnio de todas las buenas conciencias (p. 203). Y su acción se acrece.

La Universidad de Salamanca toda se llena de su voz, y sus ideas, y con ella la vieja y espléndida ciudad, y el país entero. Conferencista infatigable, recorre su país dando sus "sermones laicos", que incitan, y que agitan y provocan. Se gana muchos amigos, y también muchos enemigos. Lo persigue cierta provinciana y autocomplaciente "ortodoxia" católica, lo mismo que hoy lo perseguiría, por ejemplo, la "ortodoxia" feminista, si se apercibiera de ese sermón laico en el que arremete contra cierto nefando rol social y cultural, y moral ante todo, de las mujeres españolas (p. 230).

Tábano moderno, molesta a sus colegas y a sus superiores, lo mismo que a la jerarquía eclesiástica, y molesta a los políticos también, y a los militares, con los que dará, profeta del antiguo testamento, arduas y ásperas batallas. Su famosa polémica con Ortega, a quien recomienda con su amigo Múgica, cuando se va a Alemania (p. 251: "procúrele ahí relaciones") apenas resuena en el segundo plano de esta biografía, ante el fragor de tantas batallas. Destaca más bien la solidaridad liberal de ambos, y su común aventura republicana.

Unamuno pelea con tirios y troyanos. Contra una universidad española, y una enseñanza en general, amodorradas, y empolvadas; y contra una religiosidad las más de las veces indolente también, y contra los catedráticos y los obispos perezosos. Pero pelea también contra los industriales y los terratenientes, y contra el militarismo, y contra la dictadura después (la de Primo de Rivera), y contra el vicioso rey, que los autores nos muestran, al final, en una postura muy digna, marchándose de España para no provocar un baño de sangre (que en todo caso simplemente se aplazará).

El para nada ingenuo pensador y poeta verá emerger a diestra y a siniestra, amargándole su sueño liberal y republicano, y despertándolo incluso de él a una realidad de pesadilla, a los dos gemelos totalitarios que se ensañarán con su patria antes de hacerlo con Europa, el bolchevismo y el fascismo (o el fajismo, como él le dice).

El último capítulo, el de la "guerra incivil", es de un acento verdaderamente trágico, y en él el valeroso pensador tiene estatura de epopeya. Me recuerda al Héctor de la Ilíada, fuera de las murallas, cuando las pesadas puertas se han cerrado de justeza y los suyos ya no pueden hacer nada por él, y cuando le ha dado la espalda, además, y lo ha engañado Palas Atenea. Esta vez no podrá el filósofo evadirse de Siracusa, o más bien sí, pero será enfrentándose al fin con la muerte tan temida.

Todo lo extensa que es, la biografía de Miguel de Unamuno que nos presentan los esposos Rabaté amerita no sólo ser leída, sino también releída, y digerida, y meditada con pasión y con provecho (y amerita desde luego, también, ser simplemente consultada). *Bon appetit!*

Juan Carlos Moreno Romo

Rodríguez Oliva, Florentino, *Agustín Mateos Muñoz. Una peripecia editorial del exilio republicano en México*, Mérida, Editorial Regional de Extremadura, 2010, 224 pp.

Agustín Mateos Muñoz, libro-hombre que contiene una investigación de carácter biográfico pero que trasciende el mero dato aislado, contribuyendo así a la reconstrucción de lo que fue la vida de los exiliados republicanos en México, ya que contiene una base documental exhaustiva no sólo respecto a la vida y obra de Mateos Muñoz sino de todo su contexto socio-histórico.

Rodríguez Oliva hace un repaso por el viraje personal e intelectual de Agustín Mateos (1908-1997) desde su nacimiento en un pueblo de Extremadura hasta su muerte en la capital de México, pasando por Madrid, Roma, Valencia, Francia… donde transcurrieron capítulos fundamentales de su vida.

Su vida en México como "transterrado" merece una atención especial, ya que es ahí donde desarrollará y conseguirá la mayoría de sus éxitos personales (su

matrimonio, el nacimiento de sus hijos y nietos…) y profesionales (tanto en el ámbito de la docencia como el de la filología y el mundo editorial), por lo que el autor le dedica gran parte de las páginas del libro. Páginas que nos transmiten la relevancia de este singular extremeño en el exilio enumerándonos los destacados homenajes que le han brindado tanto en México como en España, los cuales ponen de relieve la importancia de dicha figura. A pesar de ello, y aun estando incluido en muchas de las obras que nutren la bibliografía del exilio, no nos resulta un intelectual conocido; hecho del que es consciente el autor del libro, en el que podemos leer: "el exilio español republicano, y en especial el que se asentó en la América hispana, ha escrito emotivas e indelebles páginas de nuestra historia. Sin embargo, el desconocimiento de aquella épica de la España derrotada —una forma más de silenciar la realidad, de condenarla al olvido y de sustraerla a la memoria, ha provocado que, en pueblos, ciudades y regiones enteras, exiliados de gran valía humana, intelectual y profesional sean auténticos desconocidos para sus paisanos." (p.18). Podemos decir que este es el objeto del presente libro: contribuir a la reconstrucción del "imaginario del exilio". Es una pieza más de la memoria del exilio que debemos ir poco a poco rescatando y recomponiendo.

La obra está compuesta por un prólogo de Enrique Moradiellos, una introducción y un preámbulo del autor, tres partes (la primera dedicada a la etapa española de Agustín; la segunda a los acontecimientos y vivencias que experimentó en torno a la preparación de su exilio; y la tercera, donde aborda su etapa mexicana). Además, el libro cuenta con varios anexos que contienen las publicaciones de Agustín Mateos y varias imágenes que ilustran su vida. Debido a la escasez de espacio, considero imprescindible destacar la labor realizada por Mateos Muñoz en México. A pesar de que consideremos a nuestro "chinato" como un miembro más de lo que se ha denominada la *España derrotada y peregrina*, también es un miembro más de ese grupo de intelectuales españoles que supieron adaptarse a la vida mexicana y labrarse un futuro y un nombre. El caso de Mateos Muñoz es más representativo incluso que el de muchos otros exiliados de los que tenemos mayor conocimiento, el motivo es que nuestro extremeño-mexicano se percató pronto de que, sin querer olvidar España, debía echar raíces e integrarse plenamente en la vida cultural y social mexicana. Tras su llegada a México, aunque siguió manteniendo contacto con sus compatriotas españoles exiliados y con las instituciones tanto culturales como políticas que éstos crearon (la mayoría de los casos con ayuda del gobierno y los intelectuales mexicanos, como por ejemplo, el español "José Puche, en México, quien sirvió de puente entre muchos refugiados y las instituciones y personalidades de aquel país a la hora de proporcionar trabajo a los que llegaban, como fue el caso de Agustín Mateos Muñoz, a quien recomendaría ante Alfonso Reyes para la consecución de un puesto en centros de enseñanza", p. 81), no quiso moverse exclusivamente en esa esfera de exiliados, al contrario, sus esfuerzos e iniciativas siempre estuvieron caracterizadas por su "férrea voluntad de prosperar y de empatriarse en la tierra de acogida" (p. 112). Por ejemplo, en el momento de escoger colegio para su hija "dio un paso más en el proceso de integración en el país de acogida y, en cierto modo, en el paulatino desprendimiento de las referencias repu-

blicanas que se mantuvieron en amplios sectores del exilio" (p. 121).

A pesar de que su formación fue en filosofía, donde centró su actividad docente y literaria (escribiendo numerosos libros dedicados a la enseñanza, como *Gramática latina*, *Etimologías latinas del español*, *Etimologías griegas del español*, *Compendio de etimologías grecolatinas del español*, *Ejercicios ortográficos*, *Cuaderno de etimologías grecolatinas del español,* …, y colaborando en periódicos y revistas, como traductor… etc.) fue en el ámbito de la filología clásica, tanto latina como griega. Muchas de sus obras se convirtieron en libros de texto oficiales.

El desempeño de cargos docentes en diferentes instituciones mexicanas (el Instituto Hispano-Mexicano Ruiz de Alarcón, la Academia Hispano-Mexicana, el Colegio Franco Español, la Escuela Normal de Maestros, la Escuela Normal Superior…) y en diferentes niveles educativos durante muchos años ha dado como resultado que Mateos Muñoz sea reconocido por muchas generaciones de alumnos como "Maestro" en letras mayúsculas. Durante más de treinta años las aulas de la UNAM dieron acogida a este reconocido Maestro, donde además desempeñó cargos de inspector y supervisor de cátedra. Resulta difícil enumerar todos los homenajes y honores concedidos al insigne Maestro, tanto a nivel educativo como editorial, pero considero que la mejor distinción alcanzada por Agustín Mateos fue el reconocimiento de sus alumnos, como se puede comprobar gracias a los testimonios de los mismos recogidos en este libro.

A su labor docente hay que añadir su labor como editor, cuyos frutos todavía perduran en la actualidad gracias a sus descendientes. La fundación de la Editorial Esfinge oficialmente data de 1957, y en ella se reeditaron los textos de carácter didáctico que nuestro extremeño había anteriormente publicado en otras editoriales y que han llegado en algún caso hasta la 58º edición, y que, sin duda, seguirán aumentado. Que así sea.

Gemma Gordo

Sánchez Cuervo, Antolín; Hermida De Blas, Fernando (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 322 pp.

El libro contiene las colaboraciones del seminario organizado por la Universidad Autónoma de Madrid y el CSIC entre enero y junio de 2008. Es un acierto que en esta ocasión el seminario no se haya quedado, como tantas veces, en actas en el limbo de archivos pronto olvidados, sino que se haya convertido en libro vivo. Y es que el exilio español tiene la suficiente entidad cultural como para que se conozca, se estudie y se difunda como muestra de la fecundidad alcanzada por la filosofía española de la época republicana y, a la vez, como proceso de especial hermanamiento de la cultura española con la América de lengua española.

La primera de las colaboraciones, "Alfonso Reyes, huésped y anfitrión hispanista", de Angelina Soltero y Fermín del Pino, constituye un buen preámbulo, ya que Alfonso Reyes representa, en su inmensa figura de intelectual mexicano, un ejemplo de exiliado él mismo, de gran sensibilidad y simpatía hacia la cultura española y, por todo ello, de gran empatía hacia los exiliados españoles, con los

que mantuvo un contacto permanente y de fervorosa acogida. El espíritu abierto, universal, de Reyes fue tan fecundo para su propio país como para los exiliados españoles, que lo consideraron uno de los suyos.

Viene a continuación la colaboración de Javier Muguerza, "Ortega en Latinoamérica: el legado de José Gaos". Con su habitual maestría, Muguerza destaca el papel de Ortega en América Latina, cuya antorcha comenzó a declinar con la guerra civil para ser retomada por otras manos, especialmente por Gaos. Queda muy bien resaltado el papel de éste como impulsor en México de lo que se ha llamado la "normalización" de la filosofía en América Latina, de manera que él habría desempeñado la función de maestro de la filosofía europea, pero sin poner entre paréntesis la circunstancia específica de México y de los demás países latinoamericanos. La fecundidad de su magisterio quedaría resaltado por la trayectoria de discípulos suyos como Zea, pero en la propia filosofía de Gaos descubre Muguerza un tipo de universalidad o cosmopolitismo muy interesado en lo individual, en lo que puede tener vida auténtica. Termina este denso artículo lamentando que Gaos, como la mayoría de los filósofos exiliados, sea tan poco conocido y estudiado en España.

En su colaboración "Occidentalismo e integración disciplinaria: Eduardo Nicol frente a América", Mari Paz Balibrea muestra la discrepancia entre el occidentalismo de Nicol, que viene a justificar la conquista y colonización de América por haber implantado allí la auténtica cultura, la única, la nacida en Grecia, y la posición de Gaos. Éste, gracias al circunstancialismo de Ortega, habría obtenido mucho mayor seguimiento que Nicol y, por ello mismo, formado discípulos y seguidores muy relevantes.

Antolín Sánchez Cuervo, que está realizando una encomiable labor en el estudio de la relación intelectual España-Latinoamérica, da cuenta de las coincidencias y diferencias entre Joaquín Xirau, María Zambrano, Gaos y otros exiliados. Lo específico de Xirau, como buen discípulo de Cossío, es su interés por la educación, dentro del fondo krausista, armonicista, orgánico, en que él filosofa. Sánchez Cuervo consigue rescatar de forma muy sugerente el interesante pensamiento de este desterrado que propone y actualiza la mejor tradición humanista española, desde Llull a Vives, Vitoria, Feijóo, Jovellanos, Bolívar, enlazándola con la iberoamericana. Su visión de la Guerra de Independencia, no como guerra civil, sino como guerra conjunta de liberación en España y en Iberoamérica, es de gran actualidad y emparenta a Xirau con Blanco-White y con Unamuno. Xirau no suele embarcarse en declamaciones retóricas sobre la comunidad de España y Latinoamérica, sino que propone (por ejemplo, en *Integración política de Iberoamérica,* 1946) todo un actualísimo programa de acción. Lástima que muriera prematuramente en 1946 y no tuviera ocasión de ampliar este rico y atractivo proyecto.

Carlos Nieto Blanco dedica a Ferrater Mora su intervención. Nos hallamos aquí ante un trabajo realizado por el que considero el más destacado estudioso de Ferrater. No puedo entrar en detalles en este resumen apresurado, pero diría que Nieto Blanco ha sabido condensar de forma ejemplar la biografía intelectual de Ferrater, uno de los filósofos españoles más importantes y universales del siglo XX (su *Diccionario de Filosofía* está en las grandes bibliotecas del mundo), cuyo pensamiento es explorado aquí muy atinadamente, ya que Nieto no nos ofrece

un Ferrater interpretado, sino que pasa revista a una serie de temas en los que el autor catalán adquiere un relieve que no puede menos de despertar interés por su obra.

José Luis Mora se ocupa, por su parte, de las lecturas del *Quijote* en el exilio. Para ello pasa revista a las distintas visiones de la genial novela de Cervantes en un intento de clarificar la relación entre filosofía y literatura, terreno en el que Mora se mueve con tanta soltura como pericia, lo que le permite realizar interesantes calas en los estudios sobre la obra, muy especialmente los de Américo Castro (los más densos y complejos, aunque no exentos de ambigüedad), de Nicol, de Sánchez Vázquez, de Ferrater (sorprende aquí, como casi siempre, la cantidad de registros de este filósofo), Gaos, María Zambrano, quien ve la novela como "espacio 'expresivo' propio en igualdad de condiciones con otros" (p. 189). Finalmente, se ocupa de García Bacca, en quien Mora observa una lectura antitética, por ahistórica, de la de Gaos.

Ricardo Tejada interviene a continuación sobre el ensayo, "el género por excelencia dentro del exilio republicano español" (p. 207). Además, los más vagabundos entre los exiliados son los más ensayistas: Bergamín, Zambrano, Ferrater, García Bacca, Ayala. Tejada no se muerde la lengua al considerar la forma de valorar este ensayo, "que no ha sido asimilado y reintegrado en bloque a la historia española, seguramente porque de hacerlo hubiera puesto a la luz, implícitamente, las herencias franquistas de la monarquía parlamentaria, su posibilismo consensual y su relativización de valores cruciales de la Segunda República" (p. 211). Entre discrepancias y coincidencias con otros autores, Tejada consigue trazar un panorama tan rico como sugerente del ensayo escrito por los exiliados, mostrando sus diferencias respecto del escrito en el interior, como también las diferencias entre los propios exiliados.

Reyes Mate dedica su intervención a Max Aub, para lo cual comienza con una introducción sobre la diáspora y su sentido como experiencia histórica de los judíos, pero también como ideal de vida que, según Moses Mendelsohn, sería el de renunciar a tener un Estado propio y adaptarse al pueblo en el que se vive, siempre manteniendo la religión de los padres, llevando pues una doble militancia. Las cosas no han ido en esta dirección, sobre todo después del holocausto y de la creación del Estado de Israel. Aub es un testimonio que cae de lleno en los avatares de la tragedia y la escisión judía (judío y sionista quedan enfrentados), a la vez que, en calidad de republicano español y exiliado, encarna en su persona un exilio multiplicado de manera terriblemente trágica y, también hay que recordarlo, poco conocido en España.

Julián Sauquillo se ocupa de otro preclaro exiliado, José Bergamín. Con razón glosa Sauquillo las figuras de Larra, Galdós, Unamuno, como espejos en los que Bergamín percibe la vida palpitante e inquietante de los españoles. El exilio queda aquí muy bien insertado en la literatura.

Jesús Moreno Sanz escribe el último capítulo, el dedicado a María Zambrano. Los lectores capaces de moverse con comodidad en el sufismo, el budismo y demás caminos que llevan a lo inefable (ya sea la metafísica de Heidegger o la de Scheler) disfrutarán sin duda con este comentario, en el que el exilio no está tanto contemplado como un drama histórico, cuanto como "lugar mismo del nacimiento", un lugar que abriría las posibilidades negadas "por la bárbara y tan

sacrificialmente trágica historia de todo un ciclo cultural" (p. 275). El texto de Moreno Sanz ganaría si resumiera sus conclusiones.

En definitiva, un libro incitante y oportuno sobre un capítulo de la historia de España, el exilio filosófico e intelectual causado por la guerra civil, al que los programas docentes de historia, filosofía y literatura deberían prestar más atención.

Pedro Ribas

Santasilia, Stefano, *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol,* Florencia, Edizioni Le Cáriti, collezione. Pensamiento Latino, con Prefacio de Pio Colonnello, 2010, 268 pp.

Al finalizar la Nota preliminar de la *Metafísica de la expresión* (México, FCE, 1974) Eduardo Nicol escribía: "Esta obra es inconclusa. La prolongan otras obras, publicadas después de la *Metafísca*, o en curso de preparación. Quienes la comprendan se percatarán de la necesidad objetiva de una reforma fundamental de la filosofía, y la de compartir sus responsabilidades, esta sería la única remuneración que cabe esperar de los demás". Ha sido con este ánimo de comprensión y de responsabilidad compartidas que la obra *Tra metafisica e storia* de Santasilia vio recientemente la imprenta, entre una comunidad italiana de hispanistas que han atendido puntualmente a la obra del autor de la revolucionaria *Metafísica de la expresión.* Así, tras años de trabajo de investigación con estancias en México y España, Santasilia ha delineado una excelente obra analítica sobre el pensamiento nicoliano.

Escrito con énfasis ensayístico, en donde la claridad y la diversidad de ideas son la constante, pero, a su vez, con los más rigurosos recursos de una grafía académica, en la cual son abundantes las notas críticas y las referencias intertextuales, el libro nos ubica en ese "entre" que es la clave fundamental para acceder a cada capítulo. "*Entre* metafísica e historia" se encuentra un espacio irresuelto e indeterminado, que en su momento complicaría la dialéctica platónica en el *Sofista* y que en la actualidad, sobre todo a partir de la década de 1990, ha renovado las *teorías de la relación* (comunidad) en Nancy, Agamben o Esposito. Ese *entre* que de 1949 a 1954 llevó a Nicol a variar la dirección de sus planteamientos en metafísica para hablar de las dos formas de ser: los seres determinados y el ser indeterminado. Este último, el ser que hace y se hace a sí mismo, el ser de la temporalidad, esto es, el ente cuya condición metafísica, la expresividad, lo posibilita a hacer historia. Es en esa diferencia ontológica (en relación con lo-otro) y en ese diferir existencial (con el otro y consigo mismo) que la obra de Nicol muestra el tema radical que mueve toda la estructura y dinamiza todo el sistema: la comunidad, y en ésta el "entre" en que acontecen todas las formas posibles de hacer comunidad. Santasilia se ubica en ese difícil espacio de reflexión, de ahí que su análisis sea recurrente al carácter antropológico de la metafísica nicoliana, pero, no por ello —como se evidencia en el libro— reductible al mismo. De ahí las aproximaciones y tomas de distancia que el pensamiento nicoliano tendrá en el recorrido de *Tra metafisica e storia* con pensadores como Heidegger, Ortega y Gasset, Dilthey o Bersong.

Dos aspectos más engarzan en el libro de Santasilia: la atención que presta

a la incomprendida u olvidada teoría de la psicología de las situaciones vitales, la cual es el sólido cimiento de toda la ontología fundamental de la expresión. Es de reconocer que en este libro la complejidad de dicha teoría no se ve diluida en marcos interpretativos como azar, destino y carácter; mas bien, se evidencia en toda la amplitud de lo que es estar en situación: estar en el mundo (espacio-tiempo), ahí en donde están, han estado y estarán los otros para dar cuenta de que toda vida es compartida, y toda la vitalidad una interrelación de expresiones.

Por otra parte, Santasilia abre su libro con uno de los aspectos más atrayentes de la obra de Nicol para los contemporáneos: la filosofía hispánica, su problema y la Escuela de Barcelona. Aspecto tripartito que es expuesto con lucidez y en donde lo que más sostiene Santasilia es la idea de vocación filosófica, sin caer o verse proclive a circunloquios de ismos, militancias o escuelas.

Tra metafisica e storia es una excelente oportunidad para aquellos que tienen un primer acercamiento a la obra de Nicol; un afortunado recurso (por sus referencias bibliográficas) para los estudiosos del sistema de la metafísica de la expresión, y un incentivo para el intercambio crítico de ideas y problemas en torno a la obra nicoliana, cuando de temas de filosofía en sentido estricto se trata. De esta forma porque sería estéril continuar la discusión sobre un autor y su obra cuando no se ha comprendido ni percatado la *necesidad objetiva de una reforma fundamental de la filosofía* en el siglo XXI.

Probablemente dos fuentes documentales se echan en falta en este libro, no por su referencia, sino por su estudio: la producción ensayística de Nicol de 1939 a 1989 y la consulta del archivo Nicol que ahora está al alcance de los investigadores en el CCHS-CSIC de Madrid y en el IISUE de la UNAM en México D.F.; referencias que pueden ser un pretexto idóneo para la segunda edición de esta obra y o para su traducción al castellano.

Para finalizar, es pertinente recordar que esta obra *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol* forma parte de un amplio esfuerzo que desde hace un lustro ha motivado —con el apoyo de P. Colonnello, G. Cacciatore y L. de Llera— a una nueva generación de hispanistas en Italia, y cuya producción escrita, en el caso de la obra de Nicol, cuenta ya con la traducción al italiano de la *Metafísica de la expresión* por María Lida Mollo (La Città del Sole, Nápoles, 2007), y *El problema de la filosofía hispánica* por Michele Porciello (La Città del Sole, Nápoles, 2007). No podría ser de otra forma, porque mantener y continuar la vocación filosófica es comprender que la continuidad histórica se funda en la continuidad individual; como lo es entre los individuos, *entonces, también la comunidad cultural se desarrolla con base en una co-implicación* (Santasilia, p. 131).

Arturo Aguirre Moreno

SAVIGNANO, ARMANDO, *Ocho miradas al pensamiento español del siglo XX.* Pamplona, Cuadernos del Pensamiento Español (Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra), 2010, 136 pp.

En el año 2008, el profesor de la universidad de Trieste, Armando Savignano, publicó en la editorial granadina "Comares" *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, un libro que aunaba

la divulgación y la profundización en filósofos y pensadores españoles desde la generación del 98 hasta las figuras de Enrique Tierno Galván y de Pedro Laín Entralgo. Se trataba de un amplio estudio en el que podían, a nuestro juicio, percibirse dos elementos principales: la importancia temática de la relación pensamiento-vida y el afán metodológico-práctico por *integrar* aspectos diversos de la existencia humana. La dimensión temporal aparecía como eje casi obsesivo del pensamiento español. El libro que presentamos en esta ocasión puede leerse tanto como complemento de *Panorama* como un libro con entidad propia integrado por ocho ensayos independientes. Y, efectivamente, el formato de este libro, *Ocho miradas al pensamiento español del siglo XX,* le permite a Savignano hacer algo que en el anterior no tenía sentido: tratar con detenimiento y, al mismo tiempo, con soltura expresiva diversas problemáticas que conciernen a un pensador concreto, al que Savignano pone en relación habitualmente con otros; una forma de aproximación que enriquece el planteamiento. El plantel está formado por figuras de primera línea: Miguel de Unamuno, José Bergamín, José Ortega y Gasset, María Zambrano, Rosa Chacel, Pedro Laín Entralgo y Xavier Zubiri.

El carácter de los ensayos no permite encontrar fácilmente líneas temáticas comunes si bien es destacable el esfuerzo de Savignano por presentar las cuestiones tratadas tanto en el autor principal al que se refiere como con otros autores que tratan la misma o similar cuestión. Savignano, por otra parte, mantiene el punto de vista del analista que se preocupa ante todo por dejar claros los problemas reservando, en general, su punto de vista personal con el propósito fundamental, como escribe en uno de los ensayos, de comprender y explicar, dejando de lado el juicio. A continuación, haremos un breve recorrido por los distintos artículos presentando, sin afán de exhaustividad alguno, ciertos aspectos que nos han llamado la atención.

En "Filosofía y Religión en Miguel de Unamuno: la cristología poética", Savignano encuadra el deseo unamuniano de eternidad en relación a su inquietud por lograr la salvación integral del hombre. Para ello, Unamuno muestra el conflicto entre la razón y el sentimiento ligados a la voluntad de creer. Savignano plantea la cuestión desde un punto de vista filosófico-teológico en el que la figura de Cristo, como corporización de Dios, es abordable sentimentalmente gracias a su carácter de ser cuyo sufrimiento agónico muestra el anhelo de inmortalidad junto con la conciencia de la inevitabilidad de la muerte. A este respecto, la Eucaristía, como "pan de la inmortalidad", al decir de Unamuno, se presenta como un aspecto destacado de la piedad popular católica de la que es igualmente característica la incertidumbre por la salvación individual. Dos de las obras claves de Unamuno: *El Cristo de Velázquez* y *San Manuel Bueno, mártir* son analizadas —teniendo en cuenta también diversas referencias bibliográficas.

En "El cristianismo social: Mounier, Unamuno y Bergamín" se presenta la posición de Mounier, al frente de la revista *Esprit,* ante nuestra guerra civil y la posición de la Iglesia española en ese conflicto. La posición de Unamuno resalta la dificultad del cristianismo de resolver el conflicto entre inmanencia y trascendencia, así como las tribulaciones de conciliar una religión apolítica con las ineludibles situaciones históricas. Es más, Unamuno señala de qué forma el cristianismo se habría paganizado al convertirse en una re-

ligión de Estado. Algo a lo que Mounier sería afín merced a su idea de que el cristianismo debe ligarse con la idea de laicidad del Estado, lo cual por otra parte no excluye la necesidad de abordar las relaciones entre las estructuras socio-políticas y el cristianismo, incluyendo la relevancia de esta religión en la modernidad.

En "La relación de Ortega con Husserl y Heidegger. La teoría de la vida ejecutiva" Savignano destaca la importancia de la lectura realizada por Ortega de Georg Misch, yerno de Dilthey, para su interpretación de Husserl y Heidegger. En efecto, en Dilthey es relevante la sustitución del principio de la conciencia por el principio de lo vivido. A este respecto, resulta fundamental la idea orteguiana de ejecutividad como elemento crítico respecto a la "epojé" husserliana transida, a juicio de Ortega, por una consideración artificiosa del yo teórico. Savignano toma en este artículo una posición explícita respecto a las problemáticas relaciones de vecindad entre Ortega y Heidegger.

Las diferentes interpretaciones de *El Quijote* por parte de Unamuno, Ortega y Zambrano son objeto del siguiente artículo. Unamuno, destacando la búsqueda del sentido último de la existencia y la voluntad de inmortalidad por parte de Don Quijote. La aproximación orteguiana a la tragedia entendida como categoría y la importancia del héroe en la autodefinición de su destino. Por su parte, Zambrano entrevé la difícil conciliación entre la autonomía de lo humano y lo divino, así como la importancia, a su juicio, del conocimiento poético como una singularidad de la cultura española, por lo demás proclive al realismo en detrimento del idealismo.

Es sumamente interesante que entre los artículos de Savignano se dedique uno de ellos a Rosa Chacel. "Crítica de la diferencia en Rosa Chacel" muestra el peculiar intento de esta postergada intelectual para defender la inserción de la mujer en el mundo cultural y político. Dificultad que no se aminora cuando en su novela *Estación. Ida y vuelta* tiene en cuenta la teoría de Ortega sobre ese género. Pues precisamente el punto de vista de Chacel sobre las mujeres se enfrenta a la idea de una cultura masculinizada que *Revista de Occidente* no contribuyó a discutir. La defensa de Chacel de la realidad única e irrepetible de cada ser era directamente un ariete contra los estereotipos que postergaban a la mujer en virtud de supuestos rasgos esencialistas vinculados a los distintos sexos. Savignano señala las proximidades de Chacel con Simone de Beauvoir. Por nuestra parte, sugerimos el posible interés de confrontarla con Lou Salomé.

Los tres últimos ensayos del libro tienen como protagonista a Zubiri, un autor a quien Savignano tuvo la oportunidad de conocer personalmente en profundidad. Siendo quizá los ensayos más densos, nos limitamos por nuestra parte únicamente a apuntar sus temas centrales a través de sus títulos: "Bioética y antropología: el debate entre Laín Entralgo y Zubiri", "Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri", y "La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri". En el primero de ellos el tema central es la discusión sobre la relación entre los conceptos de persona y ser humano. En el segundo trata la relación entre historia y tradición como transmisión de "formas distintas de estar en la realidad" así como la posibilidad de innovación en la historia, según Zubiri, a partir de la libertad humana. En el tercero, Savignano se aproxima al concepto de religación como aspecto estructural de la persona humana.

Rafael García Alonso

Sucasas, Alberto; Zamora, José A. (coords.), *Memoria-política-justicia. En dialogo con Reyes Mate.* Madrid. Trotta, 2010, 399 pp.

Parafraseando al protagonista de este libro de homenaje y reconocimiento, *Reyes Mate cotiza al alza.* Tanto más si atendemos a los artículos que lo sustancian, escritos por muchos de sus discípulos y seguidores en diálogo con su pensamiento durante muchos años. Si hay algo que demuestra la excelencia y novedad de su filosofía en el panorama de pensamiento en español de los últimos veinte años es que Reyes Mate ha creado escuela. Un *espejo* en el que se han mirado no solo filósofos, sino antropólogos, sociólogos, politólogos, dramaturgos, lingüistas e incluso historiadores. Pero no es un barco que se pilota solo; este proyecto de reflexión común sobre lo acontecido después de Auschwitz atraviesa también las trayectorias académicas y vitales de Alberto Sucasas y José A. Zamora, coordinadores y compiladores del libro.

Estamos, sin duda, ante un libro de reflexión filosófica, y también un dialogo, o mejor dicho, una constelación de diálogos, algunos no exentos de crítica, con el pensamiento de Mate, orquestado por veinticuatro autores que nos hablan, conviene decirlo, desde las dos orillas del Atlántico. Todo ello dividido en ocho partes que a su vez corresponden con otros tantos títulos del propio homenajeado. Por tanto, se hace necesario un repaso de *fragmento* en *fragmento* para completar el todo.

En el primero de ellos, *Modernidad, Religión y Razón*, atendiendo al pensamiento en torno a las tradiciones religiosas, Rafael Salazar da cuenta de la relación entre la Iglesia Católica y el Estado Español desde el segundo franquismo hasta los años noventa. Antonio García Santesmases apuesta por una crítica a la relación entre teología y política y los peligros de las políticas de la memoria. Cierra el bloque una contribución de Mauricio Pilatowsky desde el pensamiento judío, como no podía ser menos conociendo el pensamiento del homenajeado, analizando la filosofía después del holocausto asentada en una tradición española y cristina.

El segundo de los bloques, centrado en la justicia de las víctimas, sin duda uno de los temas centrales de todo el pensamiento de nuestro protagonista. La primera aportación de este bloque es una *arqueología lexicografia,* siempre imprescindible para el rigor filosófico, sobre los términos en cuestión en toda la obra, "memoria", "olvido", "justicia", "responsabilidad", "olvido". Sonia Arribas participa con una aproximación a la teoría de la Justicia desde Aristóteles a Agamben para concluir, con este último, con la propuesta de una *imagen dialéctica de la justicia* en torno al concepto de cuerpo. Patricio Peñalver aporta una interesante disertación sobre la justicia en Platón y Aristóteles donde destacamos la pregunta sobre la acción de la justicia en referencia a las virtudes morales para este último. Alfredo Tamaño propone una mirada hacia la situación en el País Vasco y las víctimas de ETA. Una situación, por otro lado, que ha llevado a Reyes Mate a una reflexión continua desde hace algunos años, demostrando con ello su compromiso político y su profundo talante ético y democrático. Cierra este bloque la revisión por parte de José A. Zamora sobre la filosofía de la historia, proponiendo (al hilo de la propuesta de Benjamin) una congelación de los procesos históricos para detenerse después en sus grietas y hacerse cargo de sus

despojos, resultado de la catástrofe del capitalismo.

Sobre el concepto tan concienzudamente trabajado por Reyes de la memoria de Occidente versan tres trabajos. En el primero de ellos, Alejandro Baer reflexiona sobre el recuerdo selectivo de los Estados ante unas víctimas y *otras víctimas* y como a través de sus *huellas* se construyen diversos tipos de políticas de la memoria con sus límites y sus propias *topografías.* La propuesta de Carmen González Marín nos plantea una tesis a nuestro juicio muy interesante en torno al miedo a la memoria. Necesaria, pensamos en un recorrido general sobre el tema en cuestión. Antolín Sánchez Cuervo señala críticamente el *olvido interminable* de la memoria republicana, sus causas y consecuencias para nuestro presente. Una memoria como "lo otro" de la historia que también cuestiona, como la memoria de los *desaparecidos*, las narrativas canónicas surgidas en la transición democrática.

Ricardo Fóster abre el cuarto bloque, dedicado al pensamiento de Walter Benjamín, el autor más citado en todo el libro. El pensador afincado en Buenos Aires analiza la recepción del filósofo alemán en Argentina. Benjamin como refugio y como punto de fuga para la sociedad argentina de los años noventa del siglo pasado como *herramienta para distanciarse de las políticas dominantes.* José María González propone al lector un *vuelo* sobre Berlín en busca de los Ángeles de la Vitoria y de la historia siguiendo los pasos del autor de *Los Pasajes,* leyendo *la ciudad como un texto complejo.* José Miguel Marinas apunta la actualidad del pensador judío reflexionando sobre los sujetos consumidores, el sujeto político y el ciudadano como actores enajenados de nuestro tiempo de mercado.

Sobre la actualidad del pensamiento judío, quinto bloque de la obra, encontramos tres aportaciones, centradas en la crítica al progreso de Rosenzweig a cargo de Daniel Barreto; una reflexión sobre la compasión a través de la mirada a los vencidos, a propósito de Horkheimer, por Juan José Sánchez; y una reflexión de Alberto Sucasas sobre la experiencia del tiempo en la cultura judía.

En el siguiente bloque dan cuenta de uno de los temas centrales de Reyes Mate, pensar en español, tres autores latinoamericanos. El primero, Mario Casalla lo hace sobre la teoría de la liberación y la razón anamnética. María Teresa de la Garza reflexiona sobre la identidad mejicana desde la memoria y la justicia, y, por ultimo, Alberto Verón utiliza la figura del filósofo como narrador para abordar cuestiones centrales como el tiempo, la responsabilidad histórica o *el relato de los fracasados*.

Encuentros con Reyes Mate, el penúltimo bloque, lo componen tres confidencias abiertas, sinceras y entrañables. Dos paseos vitales por el gran Buenos Aires de Santiago Kovadloff y Arturo Sala sirven de excusa para dialogar sobre América Latina, sus identidades y lugares de la memoria. Con Tomas Valladolid, para reivindicar la verdadera democracia a la luz de las victimas y su memoria.

Por último y cerrando esta constelación de pensamientos, Juan Mayorga *cartografía el recuerdo* de los campos de exterminio en un magnifico texto teatral, como todos los suyos, rico en matices y reflexiones.

Memoria-política-justicia ayuda también a que el papel de la filosofía dentro de las disciplinas *memorialistas* que contribuyen a la reflexión sobre el pasado tenga su justo reconocimiento. Desde un tiempo atrás, empezamos a asistir al cambio de

una memoria privada de las víctimas hacia una memoria pública y democrática, compartida y reconocida por todos; convirtiéndose poco a poco, por fin, en historia *oficial.* Pero es necesario averiguar el porqué y cómo incide en nuestro presente. Máxime si éste se construye todavía con los *restos* de ese pasado. Una Memoria que articula una nueva política y una nueva justicia. Este libro colectivo nos ayuda en esa reflexión. Y nos lanza irremediablemente hacia el futuro.

Compartimos las palabras de agradecimiento de Alberto Sucasas hacia Reyes Mate al sentirnos también, *inmersos en una deuda feliz.*

Carlos Agüero Iglesia

Torregroza, Enver Joel; Ochoa, Pauline (eds.) *Formas de Hispanidad*. Bogotá, Universidad de Rosario, 2010, 560 pp.

Recoge este voluminoso texto veintiocho ponencias, organizadas en siete secciones, presentadas en el Congreso Internacional *Múltiples Formas de la Hispanidad*, celebrado en la Universidad de Rosario en 2008 con la organización del Fondo de Investigaciones y de las Facultades de Ciencia Política y Gobierno y Relaciones Internacionales de la propia universidad.

Nos parece tan interesante como valiente que se aborde este tema desde América y con la orientación que se hace acerca de un término tan cargado de connotaciones. Como ha recogido el proyecto "Filosofía en español" de la Universidad de Oviedo (www.filosofia.org) "hispanidad" fue un término que, teniendo un muy largo recorrido histórico, fue retomado en las primeras décadas del siglo XX y a partir de 1926 contrapuesto al de "latinidad". Bien conocidos son los textos de Miguel de Unamuno y el papel jugado por el sacerdote de origen vasco, Zacarías de Vizcarra, en popularizarlo. Sin embargo, luego la utilización llevada a cabo por Maeztu y la proyección que tuvo tras la guerra civil terminaron por cargarlo de tantas connotaciones que se hacía difícil su utilización. El lector puede rastrear por internet un amplio repertorio de páginas con esta denominación y sus múltiples proyecciones. El libro de Luis Español Bouché, *Vida y Obra de Julián Juderías* (Valladolid, Junta de Castilla y León, 2007) también contiene información útil para este propósito.

Sin embargo, no debe olvidarse que también fue utilizado por intelectuales del exilio nada sospechosos de ser herederos de concepciones imperiales. Así por ejemplo, María Zambrano en *Isla de Puerto Rico* se refiere a la "América hispana y su raíz" como base de un "Panamericanismo verdadero" para remitir a la necesaria reconstrucción desde una raíz bien distinta a la construida por el totalitarismo. Cuando Eduardo Nicol se refiere a la "filosofía hispánica" aunque sea para subrayar su carácter problemático lo diferencia del carácter español "porque se incluye en la consideración a la de Hispanoamérica". El artículo *Conciencia de España* publicado en Cuadernos Americanos y luego incluido en su libro *La vocación humana* no deja de ser una reflexión, profunda ciertamente, de la "singularidad" española que habría tenido "una representación universal, como comunidad, cuando sus pensadores dieron la vuelta al mundo como fórmulas de validez para todos." Claro está que no se refiere al imperio sino a Luis Vives, a Vitoria, a Suárez... Podríamos citar más testimonios pero estos nos ponen ya en la senda de las pretensiones de quienes organizaron el Congreso: sin

renunciar a la matriz de este concepto se trata de recuperar su carácter plural, de las "hispanidades" y no de "hispanidad", una vez "desprendidos de los lastres ideológicos que tanto daño le han hecho a los esfuerzos por comprender el pasado y el presente de las Españas, las Américas y demás formas de hispanidad allende los mares". Así, pues, la clave y lo novedoso de este planteamiento está en convertir "hispanidad" en un genitivo del nominativo "Formas".

El riesgo, que desaparece leyendo los diversos textos que componen el libro, vendría a ser el de la renuncia a contenidos concretos. Efectivamente, las dos primeras intervenciones, interesantísimas sobre la presencia de las ideas sefarditas en la América española, ya dejan pocas dudas cuando se explica la presencia del pensamiento judío en las visiones utópicas de América; lo mismo podríamos decir del análisis que realiza Francisco Colom sobre la cultura política de los liberalismos hispánicos que emanan de la teoría de la comunidad suareziana y les diferencian del iusnaturalismo protestante que asentaba la legitimidad del poder en los derechos individuales y no en la sociedad en su conjunto. Desde ahí se explican con detalle la constitución de las nuevas naciones y los circuitos del poder que no han renunciado a las tradiciones vernáculas que, ciertamente, "han albergado tendencias autoritarias" y que, también, han impulsado "movimientos compatibles con determinadas fórmulas democráticas" hasta "engarzar la fórmula comunitaria del republicanismo con la retórica de diversos populismos autóctonos y con la imaginación emancipatoria del marxismo latinoamericano".

Estas posiciones se enriquecen con los análisis sobre figuras concretas como la que lleva a cabo Pedro Ribas con la figura de Unamuno, interlocutor epistolar con centenares de hispanoamericanos, defensor de la independencia de los pueblos americanos, defensor, también, de la comunidad basada en la lengua y respetuoso con la libertad de pensamiento como queda representado en su aprecio por la figura del argentino Sarmiento.

Antolín Sánchez Cuervo y Carlos Arturo López se centran en la figura de Miguel Antonio Caro, lastrada por un tradicionalismo que le habría impedido acceder a formas más plurales en la comprensión del hispanismo pero que contiene elementos de un buen conocedor de la cultura clásica. Otras figuras individuales se analizan en diversos textos: Felipe Castañeda lo hace con José de Acosta; Enver Joel Torregrosa se fija en Pablo de Santamaría y Alonso de Cartagena; Patricio Peñalver con Fray Luis de León... todos ellos rastreando las fuentes culturales, religiosas o políticas del hispanismo heredado en América a lo largo de los tres siglos que duró la colonia.

Otros estudios analizan los procesos de construcción de las naciones hispánicas o las cuestiones identitarias. En este sentido las secciones IV y V, *Construcción de las naciones hispánicas* y *Cuestiones de identidad hispánica*, ofrecen estudios detallados e interesantes bien acerca de los procesos generales de transformación del sistema colonial en Repúblicas independientes, bien analizando procesos concretos como el de la propia Colombia.

Las dos últimas secciones se dedican a cómo estas "Formas de hispanidad" han sido construidas, reflejadas o transmitidas por el arte, literario, visual o icónico. O a la función desempeñada por la ciencia y la educación a través de algunos ejemplos muy concretos que han jugado un papel relevante en su ámbito de influencia.

En definitiva, estamos ante el mayor esfuerzo realizado en los últimos años por ofrecer una aproximación consciente al fenómeno del hispanismo abordado desde múltiples perspectivas que lo desacralicen, lo desencialicen y lo liberen de connotaciones biológicas pero que, al tiempo liberen aquellos elementos positivos que la historia ha ido desarrollando y que permitan configurar un conjunto de naciones políticamente independientes, social y económicamente en proceso de construcción, culturalmente poseedoras de una enorme riqueza a las que articula una lengua común enriquecida por una enorme pluralidad de matices que se asientan en un largo proceso de diferenciación que ha dejado la base unitaria suficiente como para construir una comunidad humana allende fronteras y orillas que a través de sus "formas" concilian —más que armonizan— lo que puede denominarse hispanidad exclusivamente por la conformidad de hispanidades.

En un mundo globalizado en el cual pueden aparecer nacionalismos estrechos pero no menos el vacío de una "forma" sin contenido alguno la apuesta por estas otras "formas" intermedias, de mediación propiamente, son una propuesta que no permiten el cierre estrecho ni la deriva sin referencias. Por el contrario, hacen posible trazar círculos concéntricos hacia otros mundos.

José Luis Mora García

Trapanese, Elena, *Memoria e entrañamiento. La parola in María Zambrano*, Milano, Ipermedium libri, 152 pp.

Elena Trapanese es una joven investigadora italiana, ahora estudiante del Máster de Pensamiento Español e Iberoamericano de la Universidad Autónoma de Madrid. Este libro, su primera obra, es la edición de la tesis escrita para concluir sus estudios de especialidad en "*Filosofia e Studi teorico-critici*" (Filosofía y Estudios teóricos-críticos) en la Universidad "La Sapienza" de Roma.

Pero el interés de Trapanese por Zambrano arranca desde antes de que empezara su aventura española y parte del atractivo de este libro es precisamente este misterioso interés: "¿Por qué María Zambrano es una pensadora que mueve tanto interés entre los jóvenes estudiosos? ¿Y por qué, en particular, es estudiada y amada por los jóvenes estudiosos italianos?" pregunta José Luis Mora García, profesor de la UAM, en el "Prólogo" a la obra de Trapanese.

Y es que, efectivamente, en los últimos años diferentes editoriales italianas han dado a conocer la obra y la figura de María Zambrano, de manera que en Italia podemos ya contar con bastantes obras al respecto, aunque casi nunca suficientes para satisfacer las necesidades de una investigación particularmente detallada y rigurosa. Un primer punto a favor del libro de Trapanese, entonces, es ampliar aún más la difusión y el estudio de la filosofía y del pensamiento de María Zambrano.

Observando el título y el índice, llama la atención el frecuente recurso a términos como "*parola*", "*dire*", "*ascoltare*" ("palabra", "decir", "escuchar"). Se hace visible de dónde parte el análisis de Trapanese: la filosofía del lenguaje y la hermenéutica. Por eso mismo, cabría esperar de estas páginas un ejercicio de filosofía del lenguaje y hermenéutica aplicado a la obra de Zambrano, finalmente de poco interés para quienes no nos ocupamos de esos temas. Pero mi feliz sorpresa al leer este libro ha sido encontrar

una monografía ágil y una fácil introducción al pensamiento integral de la pensadora española. Ciertamente, filosofía del lenguaje y hermenéutica son solamente puntos de partida, diría yo, pretextos, para poder hablar ampliamente de la obra y de la propuesta de esta pensadora.

El libro se compone de cuatro capítulos más una introducción, unas conclusiones y un prefacio de José Luis Mora García.

En la introducción, haciendo referencia a la importancia de Zambrano y a su influencia en diversas partes del mundo (resultado de un continuo viajar, en su condición de exiliada) Trapanese hace hincapié en el concepto de razón poética "*in grado di restituiré dignità, storia e parola all'uomo contemporaneo*" ("capaz de restituir dignidad, historia y palabra al hombre contemporáneo"). Advierte ya, Trapanese, que será la razón poética el hilo conductor de su investigación.

El primer capítulo, *Tra "ragione trágica" e "ragione vitale": l'influenza di Unamuno e Ortega y Gasset*", es una rápida descripción del proceso de formación del concepto de razón poética y resume la influencia en la pensadora de sus dos grandes maestros, "los únicos que hay que llamar Don", como decía la misma Zambrano: Don Miguel de Unamuno y Don José Ortega y Gasset. Trapanese sigue la tradicional línea que indica la razón poética como el intento de conjugar la unamuniana razón trágica con la razón vital de Ortega y Gasset. Mas, Trapanese hace referencia a la razón poética no solamente como a un hibrido entre las invenciones de los dos maestros, sino que subraya su importancia y su relevancia como propuesta de una nueva forma de racionalidad. Trapanese logra en este capítulo subrayar la originalidad de la propuesta zambraniana, sin perder de vista la fundamental influencia que en su génesis tuvieron las unamuniana y orteguiana.

Es en el segundo capítulo, *La parola tra il dire e l'ascoltare*, donde más podemos notar la influencia de la filosofía del lenguaje en Trapanese. La joven estudiosa se concentra aquí en definir los modos de la razón vital. Claro está, la referencia a la poesía es obligatoria, y Trapanese no tiene miedo de entrar en el análisis de conceptos como "metáfora", "cuerpo de la palabra", "silencio de la palabra", que por mucho tiempo y, en parte, todavía, han aglutinado las críticas de profesores y pensadores de la tradición así llamada "racionalista". El modo poético es un tipo de racionalidad originario; si no se da en el mundo contemporáneo es porque el hombre ha olvidado cómo hablar este lenguaje. Es necesario volver a eso, recuperar la manera poética, esa originaria apertura al mundo y a las cosas que nos rodean. La metáfora, el silencio y el cuerpo de las palabras, la realidad de lo comunicado y no solo del comunicante: eso es lo que quiere recordarnos la obra de Zambrano. La razón es poética en el sentido de la *poiesis* griega: la esencia del acto comunicativo reside en la producción de una realidad, el lenguaje es vivo en la medida en que el *poeta* vive en él. En este lenguaje también el silencio tiene su realidad, una suya propia constitución, y el acto comunicativo significa sobre todo poner en contacto las cosas entre ellas, subrayar el hecho de que cada cosa está conectada con otra; en definitiva, adevertir que el mundo entero es un tejido de relaciones que el acto poético lleva a la luz, es decir, no explicándolo sino iluminandolo.

El tercer capítulo "*La parola scritta*" ("La palabra escrita") se centra en el tránsito del decir verbal al decir de la

escritura. La razón poética entendida como práctica amorosa, se concreta en una escritura que es puente, completo abandono hacia el otro. De este modo Trapanese sigue a Zambrano en su vuelta a los géneros marginales de la expresión filosófica, en la recuperación de géneros como la confesión y la autobiografía, hecho que además la acerca a otros autores fundamentales del exilio del 1939 como por ejemplo José Gaos.

Finalmente, en el cuarto capítulo, "L'incontro con l'altro: la pietà" ("El encuentro con el otro: la piedad"), la atención de Trapanese se centra en demostrar la dimensión práctica de la reflexión zambraniana, empeñada en recuperar la original dimensión de la razón, abierta a la alteridad y al respeto del otro, que ofrece la posibilidad de recuperar las características profundamente humanas por medio de la recuperación de la misma historia de la humanidad. Buscando el origen de esta historia, Zambrano reflexiona sobre la Piedad, "patria secreta" de todos los sentimientos, expresiones de lo originariamente humano que la tradición racionalista ha excluido en la construcción de la racionalidad moderna.

En las conclusiones, "Un ponte verso l'altra riva" ("Un puente hacia la otra orilla)", Trapanese se limita a subrayar una vez más el carácter de apertura al otro propuesto por la razón poética zambraniana, sugerencia de una radical vía alternativa a la tradicional línea racionalista.

Concluyendo, se trata de un libro muy útil, publicado en Italia, donde los estudios dedicados al hispanismo filosófico están alcanzando más popularidad cada día. La habilidad de la autora reside sobre todo en dos puntos: en primer lugar, en proponer una lectura de María Zambrano desde la óptica de la filosofía del lenguaje, lo que permite acercarse al pensamiento zambraniano bajo una perspectiva bien determinada, lo que no significa autolimitación, sino conciencia de la necesidad de que hay que respetar unos límites adecuados para poder realizar un estudio serio y concentrado; en segundo lugar, en respetar el dictamen de Ortega y Gasset, según el cual "la claridad es la cortesía del filósofo", y es que, con un estilo claro y ágil, Trapanese elabora un estudio monográfico que tanto puede dirigirse a los expertos como servir de introducción a quienes —en Italia siempre menos—, de María Zambrano conocen poco o nada.

Roberto Dalla Mora

Vega Reñón, Luis; Olmos Gómez, Paula (eds.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, 712 pp.

En la primera década del siglo XXI, una de las tendencias más significativas dentro del área de Lógica y Filosofía de la Ciencia ha sido el avance institucional de la Teoría de la Argumentación (en adelante *TA*), que se ha consolidado como una asignatura optativa en el grado de Filosofía. Múltiples son también en este período las publicaciones dedicadas a esta materia, las más relevantes de las cuales se deben precisamente a algunos de los autores de este *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, los profesores Luis Vega y Paula Olmos y otros: Manuel Atienza, José Miguel Sagüillo, Huberto Marraud, etc.

TA es una disciplina humanística que rige la racionalidad de los discursos y diálogos mediante los que se dirimen las cuestiones cotidianas, morales, políticas,

o jurídicas que no son formalizables de manera deductiva por la Lógica, al menos en el presente, pero que no por ello adolecen por completo de cierta lógica. En este sentido se podría decir que esta disciplina científica encuentra en *TA* su necesario complemento en todo lo que tiene que ver con los procedimientos que regulan la producción, el análisis y la evaluación de aquellos procesos e interacciones lingüísticas racionales que, sin embargo, no se dejan sistematizar de manera deductiva. Por tratarse de una disciplina humanística, la normalización de la terminología y de los contenidos propios de *TA* ha de encontrar su fundamento en una amplia base convencional que resulta de la comunicación y los consensos de la comunidad de investigadores y docentes que la desarrollan.

Además, *TA* es una materia interdisciplinar que investiga y aspira a regular tanto los procesos discursivo-argumentativos, como los productos argumentativos resultantes de esos procesos. Así nos encontramos que la Lógica, la Dialéctica o argumentación tópica, la Retórica, la Lingüística y la Computación aportan procedimientos formales e informales para la construcción, el análisis y la evaluación de los productos argumentativos; y, por otra parte, la Psicología, la Teoría de la Comunicación, la Sociología, etc., aportan puntos de vista y herramientas para investigar y reglamentar los aspectos comunicativos, psicológicos y sociológicos de los procesos argumentativos.

La condición humanística e interdisciplinar de *TA* confiere un carácter plural y abierto a los estudios y la docencia de esta materia en el presente. No todos los investigadores y docentes especializados en esta materia están por completo de acuerdo en lo que respecta al objeto y los métodos de estos estudios, pero sí que existe un consenso básico construido en torno a una serie de asociaciones (como la *International Society for the Study of Argumentation* [ISSA], o la *Ontario Society for the Study of Argumentation* [OSSA], etc.) y revistas (como *Argumentation*, *Informal Logic, Argumentation and Advocacy*, principalmente) que institucionalizan a la comunidad de especialistas decisoria en estos estudios.

Este *Compendio de lógica, argumentación y retórica* es una respuesta oportuna y adecuada a la situación presente de una *TA,* que ha sido recientemente institucionalizada en España y está necesitada de precisión en la terminología, distinción de campos, discernimiento en los enfoques de las cuestiones, y tipificación de sus elementos y procedimientos; una respuesta dada además de manera muy consciente por el grupo de investigadores y docentes que constituyen el núcleo de la comunidad de especialistas decisiva en este campo dentro de la *Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España,* que con la dirección del prof. Luis Vega, verdadera personalidad aglutinante, puso en marcha en el año 2010 la *Revista Iberoamericana de Argumentación* [RIA], llamada a ser un referente de estos estudios entre nosotros.

La obra reúne ordenadas alfabéticamente 176 entradas cuya extensión oscila por lo general entre dos y cuatro páginas, rebasando sólo en cuatro casos las diez páginas. Las entradas precisan y articulan de manera sumaria, actualizada y plural las nociones capitales y los elementos sustantivos de *TA* procedentes de la Lógica, la Dialéctica, la Retórica, la Lingüística y la Filosofía del Lenguaje. Más allá de su orden alfabético externo, el uso de esta obra revela una interconexión profunda entre sus nociones y elementos

que la convierte en un compendio capaz de dar respuesta teórica a las exigencias planteadas por los más dispares enfoques de esta materia. La obra incluye además una bibliografía completa y actualizada que ocupa cuarenta y nueve páginas.

La complejidad de un compendio de estas características ha sido resuelta con acierto por el director de la edición, Luis Vega Reñón, con la colaboración de la coordinadora general, Paula Olmos, y seis coordinadores de áreas, José Miguel Sagüillo (Lógica), Eduardo de Bustos (Filosofía del Lenguaje), J. Francisco Álvarez (Metodología), Carlos Pereda y Lilian Bermejo (Argumentación) y Jesús Alcolea (Retórica). La competencia contrastada de los 59 autores que han desarrollado el proyecto, muchos de los cuales son especialistas de reconocido prestigio nacional e internacional en la materia, garantiza la solvencia del desarrollo temático de las entradas. Así, por ejemplo, Luis Vega tematiza la entrada "Argumento / Argumentación"; José Miguel Sagüillo "Consecuencia"; John Corcoran "Contra-argumento / Contraejemplo"; Alejandro Sobrino "Lógica borrosa"; Manuel Atienza "Razonamiento jurídico"; Huberto Marraud "Conectiva / Conector"; Christian Plantin "Estrategia argumentativa"; Raymundo Morado "Lógica / Lógicas"; María Manzano "Teoría de modelos"; Eduardo de Bustos "Metáfora"; David Teira "Probabilidad"; Alfonso G. Suárez "Filosofía del lenguaje"; Juan José Acero "Significado como uso"; Jesús Alcolea y Adelino Cattani "Argumento visual", etc.

Este ***C****ompendio de lógica, argumentación y retórica* forma parte de la Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía, de la Editorial Trotta, que lo ha publicado en una edición muy cuidada, facilitando así su manejo. Se trata de una contribución editorial notable y novedosa, fruto inequívoco de la madurez alcanzada por los estudios de *TA* en España. Representa un consenso básico y clarificador de indudable valor didáctico para el desarrollo normalizado de estos estudios, por lo que se convierte en una obra de referencia, ante todo para la docencia, pero también para la investigación en este campo dentro del ámbito cultural IberoAmericano.

Gerardo Bolado

Vélez Rodriguez, Ricardo, *Da Guerra à pacificação: a escolha colombiana.* São Paulo Ferrari Editora e Artes Gráficas, 2010, 165 pp.

O presente livro do professor Ricardo Vélez Rodriguez, centra-se na problemática da violência existente nas sociedades latino-americanas e no *modus operandi* das sociedades narcotraficantes de privatização do espaço público, sobrepondo-se estas à configuração do próprio Estado.

Trata-se de um relato impressionante sobre a estrutura de uma sociedade dominada pela economia do narcotráfico em detrimento de uma política real económica, social e política. É, sem dúvida, um manual de práticas preventivas para os países vizinhos cujas fronteiras colineares se sintam directamente ameaçadas. Mas é, acima de tudo, um livro de ensinamentos, um livro preventivo para aquelas sociedades imersas no terror da violência.

Esta obra estrutura-se em seis capítulos que se desmultiplicam em subcapítulos inter-relacionados no seu conjunto desde uma perspectiva cartesiana.

O primeiro capítulo intitulado «A violência colombiana no seio da tradição

patrimonialista da América Latina» discorre sobre a realidade da violência no contexto latino-americano como o mais grave problema de todo o continente, perante a escalada crescente deste problema. Para abordar o tema, o autor delimita o campo de análise desde uma perspectiva formal e estrutura o capítulo em quatros pontos fundamentais, dos quais destacamos três: o conceito de violência segundo o filósofo inglês Thomas Hobbes, o fenómeno da violência política no contexto latino-americano e as causas da violência política colombiana no cerne da tradição patrimonialista latino-americana.

No primeiro item dos três anteriormente enunciados, somos conduzidos a uma breve reflexão sobre o conceito de violência como parte inerente à idiossincrasia do homem em sociedade ao ambicionar alcançar sempre mais para si e para os seus. Esta necessidade de superação, condu-lo a uma permanente sensação de insatisfação que o levam a estabelecer um diálogo obsessivo permanente entre três elementos que fomentam a discórdia: a competição, a desconfiança e a glória. Numa escala mais reduzida, este movimento centrífugo de acções gera conflito com os que o rodeiam, fomentando situações de domínio ou subjugação consoante o posicionamento do indivíduo no tabuleiro de jogo. Esta situação transferida para um contexto macro ocorre antes da própria organização do Estado ou então quando o próprio Estado se corrompe e permite que se gere uma situação de violência política em que a vida humana perde atrozmente o seu valor e onde o temor de uma morte violenta nos aprisiona e nos torna reféns das nossas acções.

Chegados a uma situação extrema, o conceito de lei, moral e propriedade são conceitos inexistentes e o domínio irracional prevalece sobre o racional.

Neste ponto desenvolve-se ainda a génese e organização do Estado, o qual se pode efectivar por duas vias: ou por *instituição* ou por *aquisição* (sendo defendido preferencialmente o primeiro pelo carácter democrático do mesmo).

Posteriormente, na senda da perca do conceito de racionalidade do homem, o autor desenvolve o conceito do fenómeno da violência política na América Latina, que se instaura mediante a anarquização do Estado, embrutecendo a população e atemorizando os cidadãos que labutam «coagidos pelo temor constante da morte violenta» (p. 18). Apresenta o conceito de violência hobbesiano, aplicando-o à realidade latino-americana e constata que os dois momentos enumerados pelo filósofo inglês para o desenvolvimento de uma sociedade violenta se aplicam claramente à totalidade do continente.

Numa primeira fase, temos plasmada a insegurança generalizada, prévia à formação do Estado e, posteriormente, o surgimento da anarquia total, incrementada pela corrupção do próprio Estado que gera o surgimento de grupos, corporações, estamentos, facções e partidos empenhados em assumir, mediante o uso da força, a tutela do Estado, segundo uma visão *patrimonialista* associada ao mercado dos tóxicos e de acção radical irracional.

Neste sentido, o autor centra a sua atenção no caso colombiano como exemplo mais evidente da proliferação dos clãs violentos ou guerrilhas, com o objectivo claro de se assenhorarem de todas as regiões ricas do país numa clara intenção de sublevação desestabilizadora da capacidade de controle por parte do Estado.

Ainda neste capítulo, aborda as causas da violência política colombiana no

seio da tradição *patrimonialista* latino-americana, assinalando a concepção política adoptada como uma luta entre clãs pela posse do poder do Estado, resultado de uma, em palavras do historiador marxista Eric Hobsbawn (1985: 23) «revolução social frustrada».

Este capítulo aponta ainda algumas soluções a serem adoptadas na actual conjuntura latino-americana que passam por encontrar ao verdadeiro homem político, com sentido de estado e ao serviço de uma Nação e não de interesses particulares que bulem com a defesa da liberdade dos cidadãos.

No segundo capítulo analisa as origens da problemática do narcotráfico na Colômbia as quais define como uma questão que ultrapassa a realidade nacional, abrangendo todo o continente e transformando-se num problema internacional. Segundo o autor, existem três factores cruciais no surgimento e consolidação do narcotráfico neste país. A saber: o económico, o político e o cultural e que facilmente se podem expandir aos países vizinhos, como o Brasil.

No que concerne o vector económico facilmente constatamos que o narcotráfico é um negócio substancialmente rentável capaz de liquidar, por exemplo, a dívida externa colombiana.

Este mundo económico paralelo desestabiliza a economia formal e provoca uma fuga de divisas que proporciona o crescimento de um PIB subterrâneo. De salientar que se trata de um negócio de valor incalculável para os países produtores, mas também o é para os países consumidores. Através do estudo realizado verifica-se que o mundo do narcotráfico deve ser definido num marco global, que alcança cifras incalculáveis, desenvolvendo-se segundo o mercado da oferta e da procura.

Vélez Rodríguez tira a ilação de que o negócio tóxico da droga é *per se* um negócio altamente rentável para os narcotraficantes, mas nefasto para a economia de um país porque mina outras actividades outrora fonte de rendimento e contribuintes do PIB nacional como, por exemplo, o turismo. A acrescer a esta situação, o domínio da economia de narcóticos, provoca graves distorções na percepção da política, não só a nível interno, mas também a nível externo. Isto porquê? Porque numa segunda fase as economias externas ou dos países consumidores se vêem afectadas pelo incremento da população carcerária, a qual sobrecarrega sobremaneira as respectivas administrações. A nível interno produz-se um deterioro das instituições fomentado pelas máfias dos países produtores. A esta situação precária vem-se juntar um terceiro elemento que se alicerça veemente na sociedade colombina e que está relacionado com a chamada "cultura da morte". Por outras palavras, instala-se de livre direito a lei de Talião, onde o conceito de vida é nulo, sendo suplantado por um universo violento que retoma uma ética do "tudo ou nada", onde o lastro da morte acarreta consigo o conceito de prestígio.

Neste capítulo desenvolve-se ainda a ideia de que, perante este cenário, a repressão militar e policial em *strictu sensu* terá sempre resultados nefastos, devendo ser efectuada desde o governo enquanto acção militar profissionalizada.

Interessante se torna apontar o paralelismo estabelecido entre a violência colombiana e o seu reflexo nos países fronteiriços como o Brasil, o Equador ou o Peru.

Vários conselhos são aqui ministrados a título preventivo para a sociedade brasileira. O autor reitera que uma não "colombização" do Brasil passa obriga-

toriamente pela adopção de uma atitude de tolerância zero perante o narcotráfico, efectuado através do endurecimento das leis e da sua aplicação estrita; pela criação de uma polícia especializada na luta ao narcotráfico e pela definição exacta do papel das Forças Armadas em caso de risco da soberania nacional; passa por uma política despida de hipocrisia em relação ao consumo de drogas; por dotar a justiça de instrumentos e mecanismos legais suficientes que permitam uma aplicação sem medo da lei e por pressionar, internacionalmente, os países mais poderosos, como os EUA, a aplicarem os seus mecanismos legais de controle enquanto países receptores e consumidores, não centrando única e exclusivamente a responsabilidade nos países produtores.

O terceiro capítulo intitulado «Do messianismo político ao narco-estado: os descaminhos da Teologia da Libertação» centra-se no papel que este movimento, oriundo dos anos 70 e 80, exerceu na sociedade mais desfavorecida, centrando parte do seu discurso na questão da pobreza e numa tentativa de releitura de toda a cultura ocidental, centrada no binómio «opressor-oprimido», estigmatizando a reflexão e abolindo a capacidade individual de discernir sobre qualquer assunto, conduzindo a Estados ditatoriais como o de Cuba ou da Nicáragua. Ao longo deste capítulo, Vélez Rodríguez discorre acerca da evolução do movimento que, seguindo pautas teológicas de inserção da Igreja num mundo desfavorecido, permitiu uma radicalização das comunidades mais deprimidas, dando ensejo a um espírito revolucionário que se sobrepôs ao espírito messiânico, radicalizando-se o seu espectro de acção, abrindo portas ao mundo do narcotráfico e ao fundamentalismo extremo num mundo globalizado.

Fácil se torna compreender a associação ou simpatia que nutrem os Teólogos da Libertação pelos narco guerrilheiros ao conseguirem, mediante esta associação, a garantia de preeminência social e respectivas benesses. Tudo se transforma num ciclo vicioso cujo movimento centrífugo se enreda num emaranhado de interesses pessoais que, em nome do desconhecimento, capta partidários, não com o intuito de os integrar socialmente, mas sim de os explorar em benefício próprio. Como afirma o autor permanece a «opção pelos *dineros calientes* [onde] a ética totalitária (…) serve de chão axiológico para os novos messias» (p. 86).

Posteriormente, deparamo-nos com um interessante capítulo sobre a interpretação da questão do conflito armado na sociedade colombiana.

Segundo o autor, esta deve ser interpretada como um confronto bélico contra a sociedade e não interpretado como guerra civil onde dois bandos se enfrentam. Trata-se de um conflito plural entre minorias que se esgrimem, mantendo 40 milhões de colombianos reféns dessa briga.

Movimentos guerrilheiros, como as FARC, tornaram-se movimentos estratégicos para a subversão do sistema e da instauração da corrupção generalizada e da política do terror. Os movimentos narcotraficantes contribuíram ao financiamento das guerrilhas com o objectivo de minar a economia real e a estabilidade política e social. Aponta o dedo à hipocrisia dos países desenvolvidos ao acusarem os países do terceiro mundo a desrespeitarem os direitos humanos quando, eles próprios, realizam uma actividade paralela de subversão do sistema fornecendo material armado a estes movimentos.

O autor alerta também para a falsa ingenuidade de que se revestem determinados movimentos ou actos de reivindicação social, os quais funcionam como estratégias de confronto, capazes de desestabilizar e enfraquecerem as instituições centrais e abrirem novas vias de confronto social mediante o surgimento de grupos armados.

Os capítulos 5 e 6, apesar da sua autonomia, podem ser analisados conjuntamente numa perspectiva de nova realidade emergente, capaz de superar os imensos obstáculos e dificuldades com que se enfrentou a sociedade colombiana, fruto da capacidade de superação da insegurança originada pela luta armada e pela criminalidade. Estes mesmos preceitos deverão actuar nas sociedades transfronteiriças, em particular no Brasil.

A preservação de um estado de direito permite esclarecer o papel que cada indivíduo ou estado vizinho desempenha no desenrolar da luta contra os movimentos de guerrilha, os paramilitares e o narcotráfico. Deve-se acima de tudo preservar o princípio do bem comum onde todos os pilares da sociedade actuam conjuntamente através de uma «estratégia de cunho nacional» em prol da toda a sociedade. Urge, segundo o autor, manter e fomentar a criação de um sistema de segurança que controle a possível corrupção latente do Estado em todas as suas vertentes e fomentar planos de modernização da sociedade, mediante a formulação de políticas sociais, educativas, políticas e económicas que permitam o crescimento de uma sociedade mais justa e equilibrada.

Filipa Maria Valido-Viegas de Paula-Soares

Vernet, Joan y Parés, Ramón, *La Ciència en la Història del Països Catalans*. València, Universitat de València, 2009, 926 pp.

Asistir al surgimiento de la ciencia moderna es asistir al nacimiento de la investigación y de la enseñanza sobre ella y sobre la técnica. Francia, con su modelo de *École Polytechnique* (creada en 1794), fue un ejemplo para otros países de Europa y de América. En España la escuela pionera fue la de ingenieros de caminos, fundada en 1802, aunque no se consolidó hasta 1934. Las universidades vivían al margen del movimiento científico-técnico. La primera que incluyó en sus estatutos la obligación de los profesores de investigar fue la de Berlín. En España hubo que esperar hasta el siglo XX para ver institucionalizada la investigación en la universidad.

Las vicisitudes políticas se plasman, naturalmente, en el desarrollo científico y lo condicionan. Dejando a un lado la aventura (más bien desventura) de la Universidad de Cervera y el restablecimiento de la Universidad de Barcelona (1836), conviene señalar que la ciencia en el terreno de la enseñanza técnica fue, en buena parte del siglo XIX, obra de autodidactas, no de profesionales de formación académica. Hacia 1850 se crean las escuelas industriales, que contribuyeron, junto a las de ingenieros, a formar una red de expertos y de instituciones capaces de apoyar la industrialización en todos los terrenos. El sexenio revolucionario fue uno de los periodos de auge y consolidación del liberalismo (del que era pecado, según Sardá y Salvany) y de las grandes transformaciones tecnológicas, las cuales fueron cambiando la fisonomía agraria de las ciudades españolas con la proliferación de vías férreas,

introducción del acero en la construcción de barcos y edificios, iluminación por gas, electrificación, telefonía. Todo esto significó convertir el mundo agrario en algo nuevo, algo en lo que los ingenieros tomaron la palabra.

Estos cambios se operan en una España que suele considerarse en declive, debido a que es, efectivamente, el fin del imperio, la invasión napoleónica, las guerras carlistas. Son conflictos que atraviesan todo el siglo XIX y que muestran un país convulso, asolado por guerras continuas. La modernización iniciada en el siglo XVIII se ve frenada por fuerzas del antiguo régimen opuestas a la transformación de las instituciones y apoyadas por una Iglesia Católica muy dogmática y conservadora.

La industrialización conlleva el nacimiento del obrero moderno, el "trabajador libre", como le llamó Marx. Este trabajador, asalariado, inicia, a su vez, la lucha social que Marx analiza en *El capital*, centrándola en Inglaterra, pero que, en el caso de España, tiene su máxima presencia justamente en Cataluña. Atendiendo a la esfera de los estudios sobre la ciencia en España, conviene recordar que la llamada polémica de la ciencia española, expresión del enfrentamiento entre liberales y pensamiento conservador y reaccionario, tuvo la virtud de provocar estudios rigurosos sobre la ciencia en España, estudios que son recogidos, sistematizados, completados y a veces corregidos en el presente volumen, el tercero de la monumental obra *La Ciència en la Història dels Països Catalans*. Aquí se analiza, primero, la época de la industrialización y, después, la que va del "noucentisme" a la guerra civil. Es una muestra excelente del trabajo de un nutrido grupo de investigadores de las universidades catalanas, valencianas y baleares, sobre todo, pero también del CSIC y universidades europeas y americanas.

Es un orgullo para cualquier español poder exhibir obras de esta envergadura. Si Masson de Morvilliers resucitara, quedaría asombrado de ver cómo han cambiado las cosas, ya que se encontraría con un cúmulo de información sobre la transformación científica y técnica, en este caso en la zona peninsular de habla catalana. Un vistazo a los nombres de quienes escriben los artículos revela enseguida que estamos ante el más prestigioso grupo de estudios de historia de la ciencia, el iniciado por autores como José María López Piñero, fallecido en el verano de 2010, quien firma algunos de los artículos. Este volumen está dedicado a otro entusiasta impulsor del estudio de la historia de la ciencia y miembro del consejo editor del proyecto, Vicent L. Salavert, fallecido (mueren jóvenes aquellos a quienes aman los dioses, según los griegos) en 2007. En la copiosa nómina de autores de este volumen, encontramos a Joan Vernet, Ramón Parés (los dos editores del volumen), A Roca Rosell, J. M. Camarasa, G. Lusa, P. Bernat, F. Roca, M. Arroyo, J. Rosell. F. Bujosa, J. Cuello, J. Martí, Jesús I. Catalá, A. Camós, S. Riera, V. Navarro, M. García Doncel, A. Florensa, P. Grapí, A. Nieto y Galán, F. Barca, J. M. Vidal, J. C. Alayo, R. Gozalo, J. Cartañá, E. Mateu, X. Roqué, O. Casassas. P. Sunyer.

No hace falta decir que este volumen, de gran formato, con sus 926 páginas, cubre gran cantidad de materias, no sólo relativas a las ciencias en sentido estricto, sino al comercio, el urbanismo, la navegación, el transporte, la agricultura, así como a la conexión de estas materias con aspectos políticos, religiosos y culturales. Los artículos llevan al final, bibliografía, lo que los convierte en he-

rramienta muy útil a la investigación. El volumen, cuidadosamente encuadernado, incluye información sobre los autores, así como un índice toponomástico (pp. 865-916) e índice de tablas, figuras e ilustraciones (pp. 917-926). En definitiva, una obra que constituye una herramienta utilísima para los historiadores de la ciencia, para los historiadores a secas, para los filósofos y para cualquiera que tenga curiosidad por el desarrollo de la ciencia y la tecnología en nuestro país. Incluso obras como *Los Pasajes*, de Walter Benjamin, se entienden mucho mejor a la luz de lo que el lector encuentra en libros como éste.

Pedro Ribas

Vilajosana Rubio, J. M., *Vida i pensament de Ramon Martí d'Eixalà*, Lleida, Pagès Editors, 2011, 207 pp.

Como recuerda José Luis Abellán, el pensamiento catalán del XIX estuvo jalonado por varias generaciones de pensadores que posibilitaron un desarrollo ideológico ligeramente distinto del que se producía en otros lugares de España. La proximidad con el continente europeo y un espíritu inclinado hacia el pragmatismo y el empirismo, permitieron conectar las principales corrientes de la ilustración escocesa y del pensamiento francés con las inquietudes de una sociedad, como la catalana, que estaba empezando a reafirmar su personalidad después de los castigos borbónicos del XVIII.

La primera mitad del XIX es, en Europa, una época de variadas influencias, donde se dan la mano sistemas de pensamiento eclécticos, que pretenden romper con la tradición. Esa ruptura en Cataluña sigue las directrices europeas (germánicas, pero también francesas y escocesas). En este momento, juega un importante papel Ramon Martí d'Eixalà, un jurista y filósofo nacido en Cardona en 1808, en el seno de una importante familia de esta milenaria localidad.

El libro de Josep Maria Vilajosana, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universitat Pompeu Fabra, viene a remarcar, de entrada, la siguiente tesis. Martí d'Eixalà fue un intelectual que estuvo en los orígenes de una filosofía de carácter empírico, de una defensa nacional de los intereses de Cataluña, de la explicación sistemática y moderna del derecho… pero que no llegó a recoger los frutos de su labor. En su corta vida sembró animosamente, y fueron sus discípulos y otros pensadores de la segunda mitad del XIX quienes recolectaron la cosecha que Martí d'Eixalà había procurado.

En la obra del pensador catalán sólo se pueden adivinar las ideas que sus discípulos le atribuyeron, contribuyendo con ello a desvirtuar la obra del maestro con una hermenéutica que ha devenido canónica por mor del contacto directo de aquella generación con el pensador de Cardona. El verdadero valor intelectual de la obra de Martí se puede entender sólo a través del análisis textual y de la comprobación en las obras de las influencias que autores como Llorens i Barba le suponen.

La labor de Vilajosana, coterráneo de Martí d'Eixalà, es la de delimitar el alcance de la influencia de sus escritos. Realmente, como se destaca en el libro que aquí se recensiona, en ésta se encuentran esfuerzos muy notables, pero que no se corresponden ni con la creación de una filosofía empirista, de una exposición del derecho catalán, ni mucho menos de una reivindicación histórica del nacionalismo

del Principado de Cataluña, tal y como han reclamado algunos de sus discípulos y epígonos.

Su figura y sus ideas se ajustan a las que Wright Mills reclama para el jefe de una escuela: escritos poco polémicos, abstractos y con capacidad de consenso con sus "rivales". En este sentido, sí puede decirse que Martí d'Eixalà fue el iniciador de una corriente de pensamiento catalán que, en sucesivas generaciones, se multiplicó en múltiples direcciones. A él le corresponde el mérito de haber puesto las primeras piedras de una nueva manera de pensar que, pese a su intención modernizadora, no era vista como enemiga de las ideas de la Iglesia, ni suficientemente incisiva y revolucionaria por los más radicales.

Releyendo esta obra de Vilajosana, me acordé del encendido elogio que hizo Manuel de Falla de Felipe Pedrell, al que consideraba el padre del nacionalismo musical español. Sin la producción de Falla, Albéniz, Granados… tal nacionalismo no hubiese llegado tan lejos, pero también es cierto que, sin los estímulos de Pedrell, probablemente no se habría empezado el proceso. Con Martí d'Eixalà se produce algo muy parecido, pues en su biografía se encuentran las piedras angulares de unos cambios que darían su fruto un tiempo después de su muerte. De ahí los elogios efusivos de sus seguidores, pero también la desmedida atribución de unas ideas que no se corresponden completamente con su obra.

Vilajosana dedica la primera parte del libro a una exposición de los rasgos biográficos de Martí d'Eixalà. Estas páginas, escritas con un tono finamente irónico, saben despertar la curiosidad al lector. Después divide su pensamiento en tres vertientes: el filósofo, el jurista y el político, donde empiezan a delimitarse cada una de las facetas en las que el autor influiría en el pensamiento y la realidad política durante la segunda mitad del siglo XIX.

En cuanto al Derecho, cabe ver la relevancia de su obra en un momento muy cambiante para la configuración de los estudios de Leyes y Cánones. Hasta el Plan Calomarde de 1824, que modificaba sustancialmente la enseñanza en las Universidades, el estudio de las Leyes y de los Cánones, salvo en algunas universidades como Granada, Salamanca o Alcalá se restringía a estudiar el *Corpus Iuris Civilis* y el *Corpus Iuris Canonici*. La labor de Martí d'Eixalà, en tanto que catedrático de la Universidad de Barcelona, fue la de crear manuales adaptados al nuevo derecho codificado y a las leyes de Derecho patrio, tal y como el de *Instituciones de Derecho mercantil de España*.

El estudio de la Filosofía durante el Antiguo Régimen estaba en manos de la Iglesia, tanto en las universidades como en las escuelas conventuales. Para acceder a las Facultades mayores, era necesario estar en posesión del bachillerato en Artes, que certificaba los conocimientos de latín, retórica, lógica… A principios del XIX, tal sistema era absolutamente anacrónico y seguía casi las mismas directrices que en el siglo XVI.

Vilajosana, matizando las ideas de Carreras Artau y Duran i Bas, y también de otros investigadores más recientes como Misericordia Anglès, Norbert Bilbeny… y recogiendo las ideas de Jaume Roura, dedica bastantes páginas a mostrar cómo no puede considerarse a Martí d'Eixalà un continuador de las ideas de las escuela escocesa, sino que más bien ésta fue una idea de sus discípulos.

Para Martí, siguiendo los planes de estudio de la época, era importante empezar a pensar haciendo *tanquam tabula*

rasa de lo anterior, como exigía Descartes. De ahí su *Curso de Filosofía Elemental* y su *Manual de Historia de la Filosofía*, traducción parcial y adaptación de una obra de Jean-François Amice. En él se consigna su interés por la filosofía española, y destaca a Alfonso X, Ramon Llull, Ginés de Sepúlveda y, sobre todo, a Juan Luis Vives, así como también a los ilustrados.

Vilajosana tiene el acierto de comparar su figura a la de Jaime Balmes, otro pensador de gran talla que, si no hubiese muerto tan joven, hubiese sido con toda seguridad —si no lo es, con independencia de este luctuoso hecho— el más grande pensador catalán y español del siglo XIX. Martí d'Eixalà y Balmes, ambos católicos convencidos, tenían dos maneras distintas de entender la filosofía. A partir de las páginas que se les dedica en el libro, queda estudiar con mayor detenimiento los puntos de conexión entre ambos.

En cuanto a la dimensión política, cabe señalar que, como miembro acomodado de la burguesía catalana, llegó a representar los intereses de sus pares en las Cortes como diputado. Allí tuvo intervenciones muy moderadas y sensatas, donde nunca apareció el componente nacionalista. El autor del libro perfila mejor su carácter y su mentalidad, al compararlo con su coetáneo Donoso Cortés, quien poseía un verbo encendido y una prosapia florida.

Vilajosana, pese a profesar una inevitable simpatía hacia Martí d'Eixalà, no ha incurrido casi nunca en el psicologismo al que todo escritor propende. Y no le faltarían motivos para deslizarse hacia éste, pues entre biógrafo y biografiado hay muchos puntos en común: ambos son nacidos en Cardona y residentes en Barcelona, se han dedicado intelectualmente al Derecho y a la Filosofía, han profesado en una Facultad de Derecho y han ejercido cargos públicos y de servicio a la sociedad.

Se detecta, con todo, cierta tendencia a la contextualización del liberalismo, con la que Vilajosana y Martí d'Eixalà convergen, la simpatía que el biógrafo muestra hacia los "avances" del pensador decimonónico y no sorprende el interés del actual Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Pompeu Fabra por encontrar las líneas maestras de la "Filosofía del Derecho" de Martí d'Eixalà, extremo que nunca llegó a materializar el pensador, pues murió, aún joven, en 1857.

El conocimiento que Vilajosana tiene del Derecho y de la Filosofía le permiten entender mucho mejor a su biografiado y hacerlo más accesible al lector. Entre la bibliografía que maneja destacan los trabajos de Jaume Roura (*Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del segle XIX*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980) y de Judit Valls (*Ramon Martí d'Eixalà. Un exponent de l'Escola Jurídica Catalana del segle XIX*, Tesis Doctoral, Universitat de Girona, 2009), donde se encuentran los estudios más acabados sobre la filosofía y el derecho del autor.

El libro que aquí se reseña se enmarca en un conjunto de trabajos destinados a la recuperación de la "memoria histórica" de Cardona, en el noble sentido de la expresión. El profesor Vilajosana, quien tanto comparte con Martí d'Eixalà, se encarga de hacerlo revivir para orgullo de sus convecinos y de todo aquel que se interese por la historia, el pensamiento y la cultura. Estas son las ideas que expresa Josep Maria Sala i Esteban, el alcalde de Cardona, en su ejemplar prólogo.

Hay que felicitar por ello también al alcalde y a los vecinos por la obra de Josep Maria Vilajosana, un trabajo de síntesis difícil de realizar y del que ha salido más que airoso. Quienes han seguido su obra con atención saben que ésta es la primera incursión del profesor fuera de la Teoría y la Filosofía del Derecho. El éxito de este libro de historia del pensamiento jurídico, moral y político invita a pensar que deberemos lamentarnos si el autor no continúa por esta senda con nuevos trabajos.

Rafael Ramis Barceló

Vosters, Simon A., *Antonio de Guevara y Europa*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009, 924 pp.

Acaba de publicarse, en las ediciones Universidad de Salamanca (colección Estudios Filológicos), una amplia monografía acerca de la influencia que tuvo la obra de Antonio de Guevara —cronista de Carlos V y obispo de Mondoñedo— en España y en Europa. El libro analiza la recepción de Guevara en países como Francia, Italia, Inglaterra o Alemania, y constituye una obra de referencia en el hispanismo filosófico ya que revisa a la vez que impulsa los estudios guevarianos.

No es fácil escribir un libro sobre Antonio de Guevara. Lo reconoce el propio autor cuando afirma que "Así me despido de este tema, que me ha causado grandes problemas; tema que, desanimado, dejé varias veces para publicar otros libros y ensayos de más fácil composición" (p. 13). Pensador de "contradicciones aparentes", "bufón de alto copete", la obra de Antonio de Guevara es una de las producciones más complejas de nuestro Siglo de Oro. No sólo por su estilo irónico y moralista, sino también porque fue uno de los autores españoles más leídos en su época. Se estima que alrededor de 1700, la producción bibliográfica del predicador contaba con más de trescientas ediciones traducidas a los principales idiomas europeos: inglés, francés, italiano... Si a esto se añade que el propósito de este nuevo libro consiste precisamente en analizar la influencia que tuvo la obra de Antonio de Guevara en Europa se entiende bien la complejidad de semejante empresa.

Sin embargo, para contento de hispanistas y estudiosos del Renacimiento, el autor de esta obra no se amedrentó y consiguió publicar una monografía de más de 900 páginas sobre el tema mencionado: *Antonio de Guevara y Europa*. El texto obtuvo además el Premio Nacional de Edición Universitaria de 2010, distinción que otorga la Unión de Editoriales Universitarias Españolas. Mas esto es sólo una muestra que avala el buen hacer del autor Simon A. Vosters.

Por lo que se refiere a su contenido, el libro se divide en tres partes claramente diferenciadas. En la primera parte, titulada "La India en relación con Europa: Algunas fuentes de *El Villano del Danubio*", el autor lleva a cabo un examen crítico que refiere todas las obras que Antonio de Guevara pudo haber utilizado cuando escribió este pasaje. Como se sabe, *El Villano del Danubio* viene siendo considerado por la crítica el capítulo más famoso de sus dos obras, *Marco Aurelio* y *Relox de principes* (p. 22), y por eso mismo esta primera parte resulta fundamental en la doctrina de Guevara. Simon A. Vosters demuestra bien a las claras que Antonio de Guevara manejó fuentes tan diversas como la *Ciropedía* de Jenofonte, *De bello Gallico* de Julio César, *De ira* y *De*

Prudencia de Séneca, *De origine et situ Germanorum* de Tácito, las novelas históricas sobre Alejandro Magno, los libros indios que recogen esta misma temática o las obras medievales de San Jerónimo y Juan de Salisbury. También influyeron en él las circunstancias de su tiempo: el nacimiento del género utópico, el descubrimiento del Nuevo Mundo y la penetración en España del humanismo europeo. Queda, por tanto, probado que la erudición de Antonio de Guevara fue enorme.

Con todo, como sostiene el autor del libro, hay que advertir que "la originalidad del estilo guevariano, que constantemente varía la misma idea con nuevas figuras, por una parte, y la semejanza entre los textos básicos, por otra parte, a menudo imposibilitan probar algo con seguridad" pp. 114-115). Sin embargo, aunque las semejanzas de contenido señaladas sean muchas, las similitudes de palabras, términos o frases que pueden encontrarse en su obra resultan más bien escasas. No sucede lo mismo con los autores que leyeron a Guevara. En la segunda parte del libro, "La recepción de la obra de Guevara", se nos expone que fueron muchos los autores europeos que imitaron, tradujeron e incluso plagiaron las obras más conocidas de nuestro ilustre franciscano. El autor se centra en la influencia que ejerció la obra de Guevara en nuestro propio país siendo leída por personajes tan importantes como el monarca Carlos V, Santa Teresa de Jesús, Luis Vives, Cristóbal de Castillejo, el autor del Lazarillo, Cervantes, Lope de Vega, Tirso de Molina, Calderón y un largo etcétera de autores consagrados. Y esto sólo si nos ceñimos a la época del propio autor. En siglos posteriores, Guevara también influyó en literatos como Azorín o Miguel Hernández y en críticos como Antonio de Campany, Marcelino Menéndez Pelayo, María Rosa Lida o Américo Castro. De esta forma el libro que reseñamos resultará muy útil para cualquier estudioso interesado en la filosofía y aun en la literatura española.

No sólo interesará al hispanista. El libro de Simon A. Vosters también estudia la influencia que tuvo Guevara en otras naciones y, en el caso de Francia, el lector descubrirá que la obra de Guevara está presente en la bibliografía de autores como Montaigne o La Fontaine. A partir de ellos y, sobre todo, después de la adaptación que hace La Fontaine, los temas guevarianos se reinventan en las obras de Diderot, Voltaire o Víctor Hugo. Por lo que respecta a Italia, tan sólo decir que Guevara fue uno de los autores más leídos, hasta el punto de que una de las traducciones de Guevara, la *Vita, gesti*, de Fausto da Longiano, sirvió de libro de texto en las escuelas primarias (p. 683).

Algo similar sucedió en Inglaterra, Alemania y Flandes. En Inglaterra, lo que más interesa es el estilo del obispo y, por eso, los traductores ingleses, no dudan en añadir algún que otro vocablo para mantener el estilo ampuloso del fraile. De este modo, se pueden encontrar influencias en Shakespeare o Robert Burton. En Alemania, si bien en un primer momento, el ímpetu reformista impidió la traducción de muchas obras procedentes de España, no por ello dejó de leerse a Antonio de Guevara. Según nos informa Vosters, "los interesados se servían del original o de traducciones al francés, italiano, inglés o neerlandés" (p. 543). Este hecho contrasta con la recepción que tuvo en Flandes. Tan sólo en el siglo XVI vieron la luz en Flandes ediciones de las obras de Guevara en español, francés y neerlandés. Por todas estas razones no debe sorprendernos que en las bibliotecas de países nórdicos puedan consultarse todavía hoy ediciones

del célebre tratadista en español, alemán, francés e italiano. Como pone de relieve el libro *Antonio de Guevara y Europa*, la influencia de Guevara fue extensísima y está a la espera de nuevos estudios.

En este sentido, la última parte del libro, "Tratados suplementarios de intercambio literario", puede ser la chispa que estimule nuevos trabajos sobre Guevara. En cuatro tratados apéndices a la obra, Simon A. Vosters demuestra que aún quedan muchos temas por estudiar. Así, el supuesto plagio que Antoine Du Verdier hizo de la obra de Guevara, la traducción del español al neerlandés durante el siglo XVI, la afición que tenía Jan van der Noot por la poesía española o el intercambio cultural que se produjo entre los Países Bajos y España antes de 1700. Como dice Simon A. Vosters "mucho queda por hacer, pero no dudamos de que los resultados no se apartarán gran cosa de lo descubierto hasta ahora, es decir, que la lectura de su gran preocupación por la clemencia, la sabiduría y la buena relación con la naturaleza no sólo contribuía a la diversión sino también a la edificación de numerosos lectores de Europa" (p. 695). Queriendo contribuir a la formación de muchos lectores europeos no nos queda sino recomendar la lectura de esta monografía que ha conseguido revalorizar la importancia de uno de nuestros más conocidos pensadores.

María Martín Gómez

VV.AA., *Mujeres con voz. Voces desde el silencio. Una historia necesaria de la UIMP*, Santander 2010, 355 pp.

Todo libro en mayor o menor medida encierra para sí la siempre misteriosa gracia de su destino y desde el desocupado lector hasta el lector inverosímil es la lectura cobijo liberador y sutil amparo, debajo de cuya sombra cada página suscita la entrañable necesidad de redefinir no sin lentitud, paso a paso, el universo mundo. Cervantes nos enseña, allá por el capítulo III de la segunda parte de su universal obra, que "para componer libros de cualquier suerte que sean, es menester un gran juicio y un maduro entendimiento".

Baste asomarse a la portada de este volumen para ver que tanto lo uno como lo otro están sobradamente garantizados en la amplia nómina de autoras que este libro comprende, a saber: Folguera, Cuesta, de la Cueva, Flecha, Gallego, Matilla, Pérez Sedeño, Pérez-Villanueva, Piñón, Sánchez-Gey, junto a Benito Madariaga a cuyo magisterio se acoge aquella femenina realidad, producto de una latente conflictividad, generada por oscuros propósitos inequívocamente silenciadores que en no pocas ocasiones fueron ingredientes inmediatos de los problemas de la integración de la mujer, dentro de una sociedad, y peldaño no poco salvable era el universitario.

El silencio es un pronunciamiento que expresa la sencillez y así estas voces manifiestan un cúmulo de publicaciones en torno a la solapada intervención femenina cuya generación se abrió paso, con fuerza, en la universidad en aquellos complejos años del primer tercio del siglo XX. Las circunstancias en las que se desenvolvió la UIMP, como era de suponer, creó en muchas ocasiones un clima si no de abierto rechazo si de velada confusión cuyas actitudes rayaban las más de las veces en disimular la presencia académica de sus más connotadas representantes. La Universidad Internacional de Verano de Santander fue creada hacia 1932 por Decreto del Gobierno

de la II República, a propuesta del ministro de Instrucción Pública, Fernando de los Ríos, para lograr que el "ayuntamiento de maestros et de escolares que es fecho en algún logar con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes" como tal recoge la Partida II, Título XXXI, Ley 1; y así durante los meses de verano, profesores y estudiantes tanto españoles como extranjeros, se reunieran y que al patrocinio de UIMP, Alma Mater, a la santanderina, cupiera la sana convivencia y el mutuo conocimiento de aquellos más destacados elementos de su actual cultura. Este libro recoge con muy sobrada serenidad, el esforzado afán de quienes, con tan colmada pulcritud histórica, han pretendido alumbrar aquellos femeninos nombres que, para bien, transformaron la universidad española con su profunda carga de vitalidad. Atina Pilar Folguera en su Introducción al pretender "conocer los rostros" de cuantas mujeres participaron en la confección de aquellos programas académicos.

En torno a la entereza de un feminismo sosegado, carente de posicionamiento dogmático, humanizado y apacible, con la consiguiente carga de muy elevadas significaciones reales este libro es algo más que un exhaustivo compendio de estudios históricos alrededor de los cursos de verano de la UIMP. Recoge sabios y equilibrados aspectos de los derechos femeninos en constante lucha por conquistar una posición de respeto. Cada estudio apunta a situaciones que abarcan una amplia gama de matices a los cuales "Mujeres con Voz" logra darles una cabal dimensión, una efectividad de respuesta a los problemas existentes dentro del papel que la mujer hubo de representar en aquella nuestra sociedad académica. Obsérvense algunos aspectos que esta obra encierra de los conflictos a los que la mujer se enfrentaba y, que si aparecen aquí presentados, son para con ellos evidenciar una lucidez alentadora. Trabajos en los que no solamente está presente el elemento trágico del trauma que una sociedad "machista" pudiera haber generado en aquel alumnado y profesorado femenino, sino también el papel que desempeñaron aquellas mujeres como impulsoras y animadoras de una sociedad, consciente o no de un problema a todas luces de consideración inhibidora.

Sirva este tan elocuente como revelador detalle que recoge la profesora Sánchez-Gey como es el hecho de que María Zambrano, sin lugar a dudas, la más poéticamente relevante pensadora de toda la universal historia de la filosofía española, jamás fue invitada a las aulas de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, quizá por la más que abnegada pretensión de quienes aspiraban a velar la colosal dimensión de su luz innovadora.

El inmediato valor histórico que la presente obra encierra es el excelente afán de iluminadora investigación de quienes, desde la propia UIMP, lo han confeccionado. Aquellos testimonios que en un claro clima de búsqueda del conocimiento recorrieron los campos científico, humanista y del saber. Hablamos de la viva historia de mujeres que apoyadas en estos han escrito textos y representado imágenes que se refugian en aquellos que no han abandonado el silencio.

Por que "cuando la mujer toma la mano a persuadir una cosa, no hay mazo que tanto apriete a los aros de una cuba como ella aprieta a que se haga" capítulo VII, 2ª. Parte.

Lástima que para ello algunas veces cueste 75 años, tantos como conmemora para su universal prestigio la UIMP.

Ángel Martínez de Lara

Welch, John R. (ed.), *Other Voices: Readings in Spanish Philosophy,* Notre Dame (Indiana) University Notre Dame Press 2010, 368 pp.

El recién publicado *Other Voices: Readings in Spanish Philosophy,* editado por John R. Welch, pretende ser una respuesta a la carencia de libros de filosofía hispánica en inglés. En las últimas décadas, un creciente interés ha surgido en el mundo angloparlante acerca de la filosofía latinoamericana. Por consiguiente, un libro de filosofía española es una herramienta imprescindible para entender las raíces del pensamiento hispanoamericano, especialmente durante la época colonial. El prefacio empieza explicando la posición que ocupa la filosofía española mundialmente, destacando que los filósofos angloparlantes solo reconocen las tradiciones filosóficas inglesa, alemana y francesa, pasando por alto la española. En América del Norte hay muy poca conciencia de la filosofía española y de importantes personalidades de la historia y cultura española, lo que llama Welch "*cultural lopsidedness*" (una torcida consciencia cultural). Para explicar este hecho palmario, el autor cita a A. Robert Caponigri, quien en su libro *Contemporary Spanish Philosophy* de 1967 llama la atención acerca de la ausencia y falta de relaciones entre la cultura española y la cultura occidental europea, las cuales se remontan a la Contrarreforma en todos sus aspectos; culturales, religiosos y políticos. Al citar a este autor, Welch muestra que su opinión es compartida con otros intelectuales y, además, largamente porque Caponigri planteó este asunto en los años sesenta. Welch cuenta que advirtió esta situación porque no había ni un solo filósofo español en sus cursos de posgrado en filosofía en Estados Unidos. Pero el problema no se acaba ahí, puesto que dentro de España también se percibe una falta de reconocimiento de la filosofía española en el sistema educativo.

El volumen, de 368 páginas, se compone de un prefacio, un apéndice y extractos de 13 obras filosóficas. Si se considera que son pocos, Welch explica que es un libro de amplitud, no de profundidad. Tiene razón. El libro se extiende a lo largo de 24 siglos, trazando un desarrollo del pensamiento español que, en forma condensada, se hace accesible para los novatos en filosofía española. Fundamentalmente es un libro de iniciación y en este sentido logra su propósito. Los capítulos empiezan con una introducción del contexto histórico y una perspectiva general del pensamiento y pensadores principales de aquella época. Después siguen una breve reseña de la biografía del pensador elegido y de su contribución a la filosofía española, terminando con un fragmento de sus escritos más importantes. Welch divide la filosofía española en nueve etapas fundamentales: la España romana, la España visigoda, la Alta Edad Media, el Renacimiento, la Edad del Descubrimiento, la Contrarreforma, la Ilustración, la Generación del '98 y la Escuela de Madrid. Aunque podría haber considerado mayormente corrientes de la Edad Contemporánea en España como el Liberalismo, el Krausismo y el Positivismo, incluye textos de los filósofos más destacados de los últimos dos siglos, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset.

El libro presenta los puntos culminantes a lo largo de casi dos milenios de filosofía española, empezando con Séneca y cerrando con Ortega y Gasset. Welch reconoce que las primeras seis obras citadas son anteriores a la formación —propiamente hablando— de la nación española y por eso pertenecen a

Hispania o a toda la península ibérica, si bien no se puede hablar aún de España en sentido estricto. Además, cuatro de los filósofos seleccionados dejaron España y produjeron sus obras filosóficas en otros países. Welch señala sus lugares de nacimiento como base para llamarles filósofos españoles, pero es consciente del derecho a cuestionar de dónde son las obras de un filósofo; en donde nació o vivió, o en donde estudió o desarrolló su trabajo. Con Séneca y Quintiliano se presenta al lector la influencia romana, la cual incorporó a la filosofía una perspectiva práctica. No olvida la importancia de la civilización musulmana, recordando que la península ibérica permaneció casi 800 años bajo su autoridad. Desde sus principios esta civilización fue altamente desarrollada e hizo grandes contribuciones a la sociedad y al pensamiento español. Un ejemplo es el médico cordobés Albucasis cuyo texto de cirugía fue el estándar europeo durante siete años. Welch explica que con la caída de Toledo, manuscritos de filosofía griega, árabe y hebrea fueron traducidos al latín por eruditos cristianos o judíos. A partir de 1085 hubo un florecimiento de tres culturas; la musulmana, la judía y la cristiana, y todos los pensadores medievales fueron sensibles a las relaciones entre la fe y la razón. Este asunto rememora las palabras del historiador de la filosofía española Alain Guy cuando dijo que "La lengua única no ha sido un factor determinante para la expresión filosófica" en España. Reconoce que en este país "se ha hablado y escrito en latín, hebreo, castellano, árabe, catalán y gallego", indicando las extensas referencias culturales incorporadas en la filosofía española y señalando que la lectura de textos en otro idioma no debe de ser un problema, dado que muchos fueron escritos primero en otra lengua y luego traducidos al castellano.

Welch se enfrenta con la polémica del Renacimiento español, defendiéndolo frente a aquellos eruditos que niegan su existencia. Lo define como más breve y menos influyente que en otros países debido a la intolerancia y la Inquisición en España. En su defensa destaca al humanista Juan Luis Vives, amigo y colaborador de Erasmo y Thomas Moro y Miguel de Cervantes, que es presentado como principal escritor del Renacimiento. También afirma que España tuvo su papel en los movimientos religiosos europeos, subrayando las reformas religiosas del Cardenal Jiménez de Cisneros y explicando que, durante más de cuatro décadas, seguidores de Erasmo venían de toda España. Recuerda al lector los avances políticos de España en aquella época, que iba formando el estado-nación con la unión de Aragón y Castilla, el anexo de Navarra y la conquista de Granada en 1492. Fue en ese año, además, cuando se produjo el descubrimiento del que sería llamado "Nuevo Mundo". Los problemas ético-políticos de la conquista de América quedan recogidos en los escritos de Francisco de Vitoria sobre la guerra justa y en los de Bartolomé de Las Casas sobre el abuso de los indios. Considera que la Contrarreforma engloba fortalezas y debilidades. Entre estas últimas, la pérdida de poder, el retraso y el escolasticismo decadente que socavaba las universidades y las órdenes religiosas. Dedica el capítulo ocho al ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno, el cual presenta una ética quijotesca inspirada en el célebre personaje de Cervantes y, por tanto, en el Siglo de Oro, lo cual da pie a una reflexión sobre la creación del carácter nacional español. Falta no obstante una conclusión, un comentario sobre el

rumbo de pensamiento español hoy en día y sus aspiraciones en el futuro. En cualquier caso, Welch concluye con *Historia como sistema* de Ortega y Gasset, una promoción de la fe en la razón histórica y lo que parece un buen final para un libro que expone la historia de filosofía española.

El prefacio, junto con la información acerca de cada época y cada filósofo fueron escritos por Welch y dos de los extractos fueron traducidos por él mismo. Welch emplea un lenguaje asequible, lo cual hace que el libro facilite la lectura de estos filósofos por parte de estudiantes de cualquier disciplina e incluso de un público interesado en la historia del pensamiento español. Los pasajes escogidos tratan de temas muy diversos, entre ellos la búsqueda de la felicidad, la retórica, la dialéctica, las emociones, la ley, el populismo y la igualdad de los sexos. También abordan asuntos religiosos, como las relaciones entre la fe y la razón y la "calculadora" filosófica de Llull, que fue un intento de establecer la filosofía definitiva o demostrar el Cristianismo como la verdadera religión.

Sería difícil para un buen lector ser indiferente a temas tan diversos e interesantes. En este libro, Welch consigue mostrar su elevado interés para la filosofía del mundo actual.

Amilia Sofia Alba

Zambrano, María, *Esencia y hermosura. Antología*, Selección y relato prologal de José-Miguel Ullán, Barcelona, Círculo de Lectores, 2010, 612 pp.

Esta antología, nacida del cuidado y de la amistad entre María Zambrano y el poeta José Miguel Ullán, es de una enorme hermosura. El relato prologal del poeta recoge la estrecha convivencia con la filósofa y las conversaciones mantenidas con ella, las cuales han sido publicadas en su momento, pero le sirve para traer algunos de sus pensamientos al hilo de este relato. Además se añade el epistolario de María Zambrano con el pintor Juan Soriano, cartas en su mayoría inéditas hasta ahora (excepto tres, la 1, 2 y 4 que habían aparecido en el *Catálogo de la exposición* retrospectiva celebrada en Madrid en el Centro Reina Sofía en 1977).

María Zambrano era amiga de los poetas más que de los filósofos, gustaba decirme Joaquín Lobato, el amigo poeta de María en Vélez-Málaga. Creo que así era. José Miguel Ullán narra esta predilección de Zambrano en su bella introducción (p. 11-104) a su hermosa antología de textos de María Zambrano (p. 107-597), que culmina con un *Epílogo* (p. 599) y *Nota bibliográfica* (p. 603-606).

José Miguel Ullán conoce a María en 1968 en el Jura francés, gracias a la invitación del poeta José Ángel Valente, que la conoce en 1964. Ullán describe —otros muchos también lo han hecho— las tertulias y el desgranar del tiempo con María Zambrano, la difícil despedida y —como pocos— va narrando cómo es en la vida cotidiana: "¿revelación o hechizo?" (p. 33); gracias a esta amistad y también gracias a la sensibilidad del poeta hemos recreado todo aquello que conocíamos acerca de María Zambrano, mas de forma hermosa y esencial.

Por ejemplo, conocíamos a la joven política, tanto desde la militancia como en sus primeros escritos, en los que quiso reconciliar a todos porque "vivir es convivir"; luego, ya en el exilio su convocatoria era a través de una voz clara y

firme para todos quienes se acercaron a su casa, siempre abierta: "Mi casa está abierta a todos" porque es importante comunicarse como Job "el primer confeso" (p. 38).

Guillén no se cansaba de repetirnos que, en su ya larga vida, nunca había conocido a otra persona con la capacidad de María Zambrano para mantener al interlocutor en vilo, seducido por el interés de lo que decía y por el modo de decirlo (p. 38).

Todos hablan de su voz y hasta se discute cuál es su mejor estilo: el de las conversaciones privadas, o, como sugiere Bergamín, el epistolar (p. 39). José Miguel Ullán elogia la voz, la conversación y su palabra. Al mismo tiempo recrea el escribir de María Zambrano desde su temprano artículo "Por qué se escribe" (1934) y señala: "Escribir es defender la soledad en que se está", "se escribe para reconquistar la derrota sufrida siempre que hemos hablado largamente" (p. 41); y Ullán añade que si en la conversación dejaba libres insinuaciones, espontaneidades, sin embargo, en la palabra escrita huye de la ambigüedad: "Sólo en la escritura puede decirse lo que no se puede decir, lo que no se puede decir de otra manera" (p.42), porque Zambrano afirma: "El hablar sólo dice secretos en el éxtasis, fuera del tiempo, en la poesía" (p. 42).

Ullán es un fino observador de la palabra de María Zambrano y recoge lo que decía: "Si me dí a hablar es porque me encontré en ello, teniendo que hacerlo", (p. 44) y Ullán se pregunta: ¿Cómo llegó hasta ahí? ¿Cuándo supo que en ello se encontraba? Y aunque no responde, sin embargo, da algunas pistas: ¿es su voz, como dijeron tantos? Luis Fernández, el amigo pintor, le dice: "María es una santa hechicera. En cuanto oiga usted su voz, ya no podrá olvidarla jamás… Escribe pensamientos formidables sobre las cosas que primero adivina, creo yo, y, a continuación, ve." (p. 44).

Pero José Miguel Ullán quiere mantenerse a una sana distancia para conocer mejor y dice: "Para mantenerme a prudente distancia de mis propios recuerdos, para ponerlos en relación o a prueba, me he fijado bastante en algunos momentos compartidos con otras personas en torno a María Zambrano". Y así va recorriendo ciudades como La Habana, el grupo *Orígenes,* la amistad con Lezama Lima y todo ese estudio lo documenta con muchos detalles de lecturas, de encuentros, etc. Así, va entreverando amistades de María Zambrano y también suyas hasta tocar "sus raptos". Se detiene en el exilio que narra con detalle, el vivir entrañado con España, y también, la vuelta del exilio y el vacío hasta "seguir siendo exiliada en España" (p. 69).

La vuelta del exilio fue debida a una señal, un signo: el llamador que pudo ser de su casa natal en Vélez-Málaga: "Sí, fue la llamada del llamador. Para mí estas cosas son las reales" (p. 70), dirá María Zambrano; y estos signos vitales los sabe recoger José Miguel Ullán con ternura, con fina lucidez, con verdadera sutileza. "Su forma de guiarse por lo simbólico y la mediación del conversar son relevantes en María Zambrano" (p. 71). Y, de este modo, nos descubre a María Zambrano, la de siempre, con nuevas palabras, con nuevos encuentros. Con especiales sintonías entre la filósofa y el poeta.

Finalmente, José Miguel Ullán muestra el motivo de esta obra, que estaba prevista para el centenario del 2004 (p. 75) y el porqué de su retraso (p. 75-83), tal vez, porque María Zambrano, como su amigos Juan Soriano o José Miguel Ullán, nunca "aceptaron esta realidad" (p. 84).

José Miguel Ullán —antes de morir— no había dado por terminado este texto.

La correspondencia de María a Zambrano con Juan Soriano nos descubre también su dedicación a los amigos al tratar de enseñarles actitudes que les lleven a vivir mejor y con más paz: "yo te vi, una criatura fiada a la inspiración, creyente en la gracia, librada al viento de lo divino y entregada a su ángel" (p. 126). La pasión por la razón poética y la creación en el arte, la esencia y la hermosura eran auténtico amor en María Zambrano. Y José Miguel Ullán con una prosa cuidadosa va describiendo el panorama literario y filosófico de España, de México, de Cuba, de Italia, de Francia, de Polonia… y nos sitúa en las biografías intelectuales de todos aquéllos que se acercaron y trataron a María Zambrano.

Descubrir por qué estos textos de la *Antología* y por qué no otros es un pensamiento que nos pide aún más reposo. En ese trabajo de investigación les dejamos, recorran sus páginas: *Horizonte del Liberalismo, Los intelectuales en el drama de España*, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *Filosofía y Poesía*, *Unamuno*, *La confesión: género literario*, *El pensamiento vivo de Séneca*, *La agonía de Europa, La Cuba secreta, Hacia un saber sobre el alma*, *Delirio y destino, Algunos lugares de la pintura, El hombre y lo divino*, *Persona y democracia*, *La España de Galdós, España, Sueño y verdad*, *El sueño creador*, *La Tumba de Antígona*, *Claros del bosque, De la Aurora, Notas de un Método*, *Los bienaventurados*, *Los sueños y el tiempo* y *Las palabras del regreso.*

Juana Sánchez-Gey Venegas

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS*

Abellán, José L., *Ensayo sobre las dos Españas. Una voz de esperanza*, Barcelona, Penísnsula, 2011, 163 pp.

A modo de legado ofrece el profesor Abellán los seis capítulos que comprenden este libro escrito con los conocimientos del historiador y el alma de quien ha dedicado su vida a la comprensión de la historia de España. Son seis reflexiones sobre personajes o acontecimientos clave de los últimos siglos pero cuyo horizonte es un futuro que se desea sin fracturas.

Aricó, José M., *Marx y América Latina,* Buenos Aires, FCE, 2010, 299 pp.

Publicado por primera vez en 1980, se trata de una obra fundadora para el pensamiento marxista latinoamericano y constituye uno de los textos centrales de José Aricó. Desde una lectura contextual de la obra de Marx, a través de la cual los textos se iluminan y cuestionan recíprocamente, José Aricó propone una perspectiva crítica y original desde la que acercarse a las causas del soslayamiento de América Latina en el pensamiento de Marx y, simultáneamente, indagar las razones del desencuentro secular entre el socialismo y el continente latinoamericano. Lejos del mero ejercicio filológico, la brillante elucidación de los contornos precisos de estos problemas permite al autor preguntarse por la naturaleza y la autonomía de lo político dentro de la obra y la tradición marxistas. Así, desde la reflexión teórico-política, Aricó logra avanzar también en la comprensión de las vicisitudes que el socialismo y los procesos democráticos han atravesado en América Latina.

Avendaño, Diego de, *Privilegios de los indios (Thesaurus Indicus, vol. II, Tít. XII, c. I-X),* Introducción y traducción de Ángel Muñoz García, Pamplona, EUNSA, Colección de pensamiento medieval y renacentista, 2010, 426 pp.

Se trata de la quinta entrega de la traducción que del *Thesaurus Indicus* del jesuita Diego de Avendaño (1594-1688) está realizando Ángel Muñoz García para la colección de pensamiento medieval y renacentista de la editorial EUNSA. En este caso, se ofrecen los capítulos I-X del Título XII de la citada obra, correspondientes al segundo volumen, en los que Avendaño se ocupa de los privilegios espirituales de los indios, después de haber tratado de los temporales en los títulos anteriores. Entre las cuestiones discutidas se hallan la de si los privilegios concedidos a otros en beneficio de los indios han de considerarse privilegios de estos, si dichos privilegios han de aumentarse, si son perpetuos o si los concedidos a una provincia de Indias se conceden también a las demás, así como cuestiones relativas a la comunicación de los privilegios de Indias entre las órdenes religiosas y a los privilegios de los indios relativos a los sacramentos del bautismo, confirmación y eucaristía.

* Los libros recogidos en esta sección han sido seleccionados por el Consejo de Redacción. En algunos casos se debe a que no han podido ser incluidos entre los reseñados por falta de tiempo; en otros por su interés para un lector de filosofía aunque su temática propiamente no lo sea.

Ballesté Jacques et Hibbs Solange, *Le temps des posibles (Regards sur lútopie en Espagne au XIX^e siecle),* Carnieres-Morlanwelz (Bélgique), Lamsman Editeur/Universié de Toulouse, 2009, 161 pp.

En el marco de la colección "Hispania", bajo la coordinación del profesor Jacques Ballesté y la profesora Solange Hibbs este libro recoge los textos de las diez intervenciones que tuvieron lugar en el encuentro que sobre las utopías en la literatura española del siglo XIX se celebró en la Universidad de Toulouse. Junto a los trabajos de los coordinadores se hallan los de Yvan Lissorgues, Leonardo Romero Tobar, Laureano Bonet, Catherine Sablonnière, Aurélie Pirat y Marisa Sotelo. Un conjunto de reflexiones que tratan de analizar la historia de las ideas y de sus representaciones en la España del XIX que tanto y tan bien ha sido estudiada por el grupo de Toulouse que desea mantener viva una tradición de hispanismo sólido y riguroso sin renunciar al aprecio por textos que constituyeron contrapuntos a los saberes canónicos.

Barcia González, Javier (ed.), *Fidelidade á Terra. Estudos dedicados ó profesor Xosé Luis Barreiro*, Universidade de Santiago de Compostela, 2011 pp.

En el marco de las X Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico celebradas en la Universidad de Santiago durante los días 13-15 de abril de 2011 fue presentado este libro que reúne 25 trabajos de estudiosos y amigos del profesor Xosé Luis Barreiro quien ha marcado una época en la investigación de la filosofía en Galicia. Los trabajos están organizados en tres secciones: "Ensayos sobre la obra de Barreiro"; "Ensayos sobre Galicia"; y "Ensayos sobre Historia de la Filosofía". Se une una cuarta parte que recoge un inédito del propio Xosé Luis Barreiro: "Resultados e Processos. Facultade de Filosofía". El libro se completa con el currículum del homenajeado.

Editado bellamente, el volumen supone un ejemplo de reconocimiento al maestro que ha formado un grupo investigador consolidado en tiempo que ofrece al lector un panorama completo de los temas que han marcado su trayectoria durante el último cuarto de siglo.

Becerra, Eduardo (ed.), *Ciudades posibles. Arte y constitución del espacio urbano*, Madrid, 451 Editores, 2010, 221 pp.

La ciudad ha venido a ser objeto de reflexión filosófica y literaria con mucha fuerza en estos últimos tiempos. Bien sea porque el hombre necesita un "nicho" de sus dimensiones en un mundo demasiado ancho y complejo, bien sea porque siempre fue verdaderamente el espacio humano, lo cierto es que nos encontramos una amplia bibliografía sobre este tema. Este libro, bellamente editado por un maestro de la edición, recoge trece relatos de otros tantos escritores agrupados en cuatro epígrafes: Ciudades literarias, Ciudades imaginadas, Ciudades de cuento y La ciudad en imágenes. En todos ellos el lector encontrará motivo para la reflexión, la imaginación y el disfrute.

Cerezo Galán, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica* Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, 424 pp.

Acaba de salir de imprenta, cuando la revista está a punto de cerrar el número, el libro de Pedro Cerezo, Se trata de una publicación que reúne 19 ensayos que van desde 1989 hasta 2010, una segunda entrega, pues, sobre la obra orteguiana después del libro de 1984, *La voluntad de aventura*.

La obra se articula en tres partes: Metafísica, Ética y Política. Se trata de una larga conversación, primero con Ortega, pero después con muchos de los que también se ocuparon de Ortega y escribieron sobre él, sugiriendo una comunidad de estudio que refuerza con las dedicatorias que pone generosamente al frente de cada capítulo.

El libro encuentra su punto de equilibrio en el reconocimiento de la originalidad filosófica de Ortega sin menoscabo de contextualizar dicha originalidad en la red de formación e influencias, desde la fenomenología y neokantismo, que amplía en esta ocasión prestando atención a la presencia en la obra de Ortega de dos autores decisivos para la ruta metafísica orteguiana como son Fichte y Nietzsche.

Los temas más frecuentes en los estudios son *Meditaciones del Quijote* y Cervantes, la influencia polémica de Unamuno en el joven Ortega, la reconstrucción de la ética orteguiana, la influencia de Goethe, junto con las ya mencionadas de Fichte y Nietzsche; la "vida como deporte" como matriz ética, el problema de la vocación; la melancolía y la ironía, el liberalismo como *éthos* o carácter moral antes que como doctrinario político; la modernidad de Ortega y su posible postmodernidad, etc.

Sólo subrayar, para terminar esta nota de urgencia, que la referencia en el título de la obra alude precisamente a que considera que la coherencia, originalidad y valor de la filosofía orteguiana se aprecia mejor cuando se interpreta su razón vital como un proyecto de razón práctica.

Cruz Cruz, Juan, *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro,* Pamplona, EUNSA, Colección de pensamiento medieval y renacentista, 2009, 293 pp.

Documentado estudio de Juan Cruz sobre lo que pensaron los maestros del Siglo de Oro español (Francisco de Vitoria, Francisco de Araújo, Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás y otros) acerca de la ley natural como fundamento de la acción moral, teniendo en cuenta sus antecedentes medievales. El libro se estructura en dos partes: la primera trata de la constitución de la ley natural y de los ámbitos en los que se aplica; la segunda estudia las proyecciones de la ley natural en el derecho de gentes, el derecho penal, el derecho de guerra y el derecho político, así como su relación con la instrumentación del hombre.

Fox Morcillo, Sebastián, *Comentario al diálogo de Platón "Fedón o La inmortalidad del alma" (1556).* Edición de Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, Colección de pensamiento medieval y renacentista, 2010, 203 pp.

Primera traducción al castellano del comentario al *Fedón* de uno de los huma-

nistas más importantes del Renacimiento hispano e ilustre platónico, Sebastián Fox Morcillo (1528-1560). Sobre la traducción latina de Marsilio Ficino, que Fox Morcillo presenta revisada y corregida en algunos puntos, el humanista español realiza un comentario centrado en el mensaje espiritual del diálogo, en el que no faltan los paralelos con las doctrinas de otros autores antiguos, de las cuales se hace un erudito acopio.

Gaos, José, *Obras completas XV,* Prólogo de Álvaro Matute, México, UNAM, 2009, 571 pp.

Nuevo volumen de las obras completas del filósofo mexicano-español cuya edición está coordinando Antonio Zirión. Tal y como explica Álvaro Matute en su excelente prólogo, reúne tres trabajos. Los dos primeros, *Discurso de filosofía* (1959) y *De antropología e historiografía* (1967), son recopilaciones de textos breves realizadas por el propio Gaos, cuya temática enlaza con la de tres obras capitales suyas: *De la filosofía* (1962), *Del hombre* (1970) e *Historia de nuestra idea el mundo* (1973). El tercer trabajo lleva por título *El siglo del esplendor en México* y es en realidad un proyecto inacabado sobre pensamiento mexicano que abarca desde las postrimerías del siglo XVII hasta los comienzos del XIX, y que se publica ahora con carácter póstumo.

González Neira, Ana, *Prensa del exilio republicano 1936-1977*, Santiago de Compostela, Andavira, 2010, 252 pp.

La autora de este libro que realizó una magnífica tesis sobre *Cuadernos Americanos* nos ofrece ahora un utilísimo libro sobre publicaciones del exilio republicano en diarios y revistas, perfectamente ordenadas por países, por épocas y contenidos. Incluye información sobre las condiciones en que estas fueran realizadas, quiénes fueron sus editores y redactores y cuál fue su difusión. El libro incluye una completa bibliografía de carácter general y específica sobre la prensa del exilio que se completa con un listado de memorias y testimonios.

Labajo, Joaquina. *Sin contar la música. Ruinas, sueños y encuentros en la Europa de María Zambrano,* Madrid, Endymion Ensayo, 2011, 376 pp.

Durante el periodo de la Guerra Fría se trató de reconstruir el pensamiento y la cultura europea bajo una precaria paleta de colores que hoy impide interpretar la complejidad del mundo que habitamos. Situado al margen de la historiografía hegemónica, este libro revela otras historias imprescindibles. El método utilizado consiste en servirse, a modo de linterna mágica, de la música que quedó enredada en el perfil de la escritora María Zambrano. La música, que fluye por los recovecos de lo íntimo y lo *politically incorrect,* ofrece un privilegiado canal para sumergirse por lo indecible de los miedos, aspiraciones, conspiraciones y cosmogonías de la Europa profunda del pasado siglo. El conjunto de las referencias musicales que recorren estas páginas invita a realizar un singular viaje a través de un paisaje sonoro y cultural que aún resuena entre nosotros.

Navarro, María G.; Estévez, Betty; Sánchez Cuervo, Antolín (eds.), *Claves actuales de pensamiento,* Prólogo de Concha Roldán, Madrid-México, CSIC-Plaza y Valdés, 2010, 600 pp.

Primera publicación del Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI), un foro creado hace casi una década con talante interdisciplinar en el seno del Instituto de Filosofía del CSIC para acoger las contribuciones de jóvenes investigadores que desarrollan sus actividades en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. Este libro ofrece al lector resultados de investigaciones en curso, pero más allá de la transmisión de conocimientos, de la discusión de cuestiones de actualidad, estos artículos quieren presentarse como la obra común de un equipo que busca aproximarse de manera crítica y novedosa a las disciplinas clásicas. Se trata de una apuesta arriesgada, de un intento de dar respuesta a preguntas diversas, desde la identidad de un grupo que va renovando a sus componentes y que es por ello también siempre diferente.

Nudler, Óscar (ed.), *Filosofía de la filosofía,* Madrid, Trotta-CSIC, 2010, 463 pp.

En el ámbito de la filosofía iberoamericana la filosofía de la filosofía ha tenido históricamente cierto número de expresiones, sobre todo en México a partir de la influencia de José Gaos. Actualmente, el cultivo de la problemática metafilosófica, signo de madurez de una comunidad filosófica, está despertando un interés creciente entre filósofos iberoamericanos de distintas orientaciones. Con este volumen, número 31 de la *Encilopedia Iberoamericana de la Filosofía* dirigida por Reyes Mate, se proporciona una muestra variada y plural de la reflexión metafilosófica actual en español, y se pretende asimismo estimular el desarrollo ulterior de este campo.

Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía, nº 9

Nuevo número de esta revista semestral, dirigida por Horacio Cerutti Guldberg y editada en México por la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política y la Sociedad de Estudios Culturales Nuestra América. Comprende quince artículos repartidos en cinco secciones, dedicadas al cultivo interdisciplinar de la filosofía latinoamericana (”El oficio de la mirada”, “La invención del saber”, “Cambio de sentido”, “Los laberintos del poder”, “Bicentenarios”, “Los credos y los días”), además de siete reseñas de libros (“Memoria escrita”) y un apartado de noticias (“Para compartir”). En relación con la historia del pensamiento latinoamericano, destaca la sección “La invención del saber”, dedicada a “El legado de los precursores nuestroamericanos”, con tres artículos sobre Vasconcelos, de las Casas y Martí, a cargo de Raúl Trejo, Jaco Burganza y Félix Valdés y Lino E. Morán, respectivamente.

Riu, Federico, *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, García Bacca, Mayz,* Barcelona, Anthropos, 2010, 121 pp.

Reúne varios ensayos del filósofo español exiliado en Venezuela Federico Riu, precedidos de una semblanza del también hispano-venezolano Juan A. Nuño y una breve introducción de Fernando Montes.

Nos presentan una síntesis de las cuatro visiones —y versiones— de la técnica, de su lugar y su sentido para el hombre en nuestro tiempo, que plantearon los pensadores mencionados en el título del libro. Pese a estar escritos en diferentes tiempos y seguramente con distintas finalidades, conforman una sugerente panorámica en la que pueden reconocerse algunas claves fundamentales de la reflexión contemporánea sobre la técnica.

Rivera, Leonarda y Lomeli, Sebastián, *María Zambrano en Morelia, a 70 años de la publicación de "Filosofía y Poesía*, México, Secretaría de Cultura de Michoacán/ Plaza y Valdés, 2010, 224 pp.

Se trata de nueve reflexiones que tratan de rescatar, poniéndolo al día, el legado que dejó *Filosofía y Poesía*, el libro que María Zambrano escribiera casi nada más llegar a México que incluye una breve historia de los avatares que llevaron a María Zambrano a Morelia y el contexto en el que nació aquel libro que marcaba ya una nueva forma de hacer filosofía. Como las cosas no ocurren por casualidad, habría ser aquella ciudad alejada del Distrito Federal la que viera amanecer esta nueva forma de razón. Rescatar las ideas del olvido es una tarea permanente en la que han puesto su empeño los autores.

Sánchez Cuervo, A., Sánchez Andrés, A.; Sánchez Díaz, G. (coords.), *María Zambrano. Pensamiento y exilio.* Madrid, 1ª ed. en Biblioteca Nueva, 2010, pp.

Pocas obras de pensamiento se distinguieron por una complicidad tan estrecha y compleja entre la creación intelectual y la experiencia del exilio como la de María Zambrano. El presente volumen, cuyo contenido ya fue publicado en 2004 por la Comunidad de Madrid y la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo en una edición no comercial, recoge una docena de ensayos que recorren esta complicidad, atendiendo a sus diversas geografías y sus múltiples tiempos, así como a las intuiciones filosóficas que se fueron madurando en medio de ambos. Ofrece así, junto a material historiográfico relevante sobre algunos episodios de la trayectoria de María Zambrano, una panorámica ordenada de sus principales aportaciones filosóficas. Entre otras, la crítica de la metafísica occidental y el rescate de modos de pensar arraigados en la cultura española, la importancia del lenguaje como creación simbólica y la apuesta por un saber trágico, la concepción de la persona como un ser inacabado y el compromiso con una racionalidad democrática en estado agonizante. El presente libro supone, en definitiva, una invitación a adentrarse en los laberintos de la razón poética.

Sancho García, Isabel, *Vida de María Sánchez Arbós,* Madrid, Asociación matritense de mujeres universitarias, 2011, 144 pp.

Isabel Sancho, trabajadora infatigable y mujer de compromiso con empresas humanas que requieren de gran generosidad, ha escrito esta biografía de María Sánchez Arbós (1889-1976), madre de Elvira Ontañón. Familia completamente vinculada a la Institución Libre de Enseñanza, fue esta maestra aragonesa, licenciada y doctora en Filosofía, casada con Manuel Ontañón, hombre culto,

discípulo de Blas Cabrera. Su ejemplo como profesora de Escuela Normal en Tenerife y Huesca, luego directora del Grupo Escolar "Francisco Giner" de Madrid durante los años de la República fue verdaderamente excepcional. Depurada y rehabilitada después, ejerció hasta su jubilación. Gracias al Diario que fue escribiendo, a un trabajo documental y a testimonios de su hija, Isabel Sancho ha podido reconstruir la biografía y la gran aportación a la educación española de esta gran mujer.

Sevilla, José Manuel, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Barcelona, Anthropos, 2011, 428 pp.

Señala J. M. Sevilla que desde hace año viene ensayando una aproximación entre el italiano Vico y el español Ortega y Gasset. Este libro es resultado de ese largo tiempo de análisis comparativo que sirve para constatar "el planteamiento de una crítica de la razón problemática" en ambos filósofos de la crisis, "como ejercicio propedéutico de la razón narrativa y presupuesto para lograr la ejecutividad de la razón vital e histórica". Con prólogo de Emilio Hidalgo Serna, la estructura del libro responde a esta propuesta con dos partes, una para cada filósofo y unas largas conclusiones que finalizan con un epílogo, a modo de meditación, tras los "motivos" de la actual travesía de las Humanidades.

Solar. Revista de filosofía latinoamericana , nº 5

Nuevo número de esta revista dirigida por Rubén Quiroz Ávila y editada en Lima por la Universidad Científica del Sur, con el auspicio de la AECID. En esta ocasión se centra, en su mayor parte, en diversos aspectos y autores de la tradición filosófica peruana, como puede apreciarse en los artículos de David Sobrevilla sobre la reflexión ética en el Perú de los últimos veinticinco años, de Edgar Montiel sobre los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, de Roberto Mora sobre Salazar Bondy y Leopoldo Zea, o de Augusto Ruiz Cevallos sobre Rousseau en el Perú, así como en una entrevista a Francisco Miró Quesada, un texto de homenaje a David Sobrevilla firmado por Horacio Cerutti y un diálogo sobre filosofía colonial peruana.

Unamuno, Miguel de, *Dibujos,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2011, 252 pp.

Catálogo de la exposición *Miguel de Unamuno. Dibujos*, el cual "ha sido realizado con motivo de la conmemoración del 75 aniversario del fallecimiento de Miguel de Unamuno en la ciudad de Salamanca". Recoge 260 dibujos de Unamuno, encontrados en el archivo que se conserva en la Universidad de Salamanca y a los que nunca se les había dedicado especial atención. El presente catálogo subraya su importancia y señala una vía importante, además de original, para abordar el pensamiento y la obra del autor. Los dibujos vienen acompañados de dos ensayos introductorios a cargo de Miguel Ángel Jaramillo Guerreira y Fernando R. de la Flor, traducidos al inglés al final del libro.

Vasconcelos, José, *La otra raza cósmica,* Prólogo de Leonardo da Sandra, Traducción y nota de Heriberto Yépez, México, Almadía, 2010, 142 pp.

Durante el verano de 1926 Vasconcelos impartió en Estados Unidos tres conferencias en inglés que examinaban problemas esenciales del ser mexicano y del latinoamericano: el eclecticismo y el mestizaje como posibilidades mejores del hombre; la naturaleza de los regímenes totalitarios que se oponen a la democracia; el destino común de una raza que ha perdido su identidad pero conserva suficiente potencial espiritual para redescubrirla. Las tres conferencias aquí reunidas suponen así el complemento práctico y político de *La raza cósmica.*

Zambrano, María, *El sueño creador,* Estudio preliminar de Julio Quesada, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2010, 165 pp.

Nueva edición de la primera versión de este libro fundamental de María Zambrano, que la Universidad Veracruzana publicó por primera vez en 1965. A sus quince ensayos breves, precedidos de una nota introductoria de la propia autora, se añaden ahora un interesante estudio preliminar de Julio Quesada (pp. 9-30) y tres fragmentos de las reseñas que este libro motivó, a cargo de María Elena Lasala, Iris M. Zavala y Salvador Reyes Nevares (pp. 159-164).

Resúmenes de Tesis Doctorales[1]

Pedro Abellán Ballesta

EL HOMBRE EN EL MUNDO REAL DE ZUBIRI. UNA DISCUSIÓN BAJO EL PRISMA DEL HUMANISMO CONTEMPORÁNEO

Director: Alfonso García Marqués
Universidad de Murcia
(2010)

La tesis ha consistido en estudiar, analizar y reflexionar sobre la situación del individuo humano en la actualidad, en relación con el problema de la definición de su esencia. La superación de la metafísica, la crítica al proyecto ilustrado, la vuelta a las cosas mismas y la necesidad de superar la problemática del hombre actual hacen necesario plantear un nuevo ámbito para la imbricación del hombre en el mundo. Esta es la propuesta de Zubiri, en el contexto de lo que se considera el "tercer horizonte". Por eso, para alcanzar los objetivos de la tesis, se toma a Zubiri como hilo conductor y se mantiene un continuo diálogo entre este pensador y otras formas contemporáneas de humanismo: Nietzsche, Buber y, especialmente, Heidegger.

El concepto de *sustantividad* y, en el caso del hombre, el de *sustantividad individual* se ofrece como un sólido principio con el que tratar de explicar la situación del hombre en el mundo y la posible evolución futura de sus notas esenciales. Respecto a las notas del ser humano, encontramos que el conjunto de aquéllas que son constituyentes y fundantes en el individuo es lo que podemos definir como "esencia del hombre". Para Zubiri, al igual que para Heidegger, "ser" y "tiempo" no son fundamento para la realidad sino todo lo contrario: el fundamento es, para Zubiri, "la realidad"; mientras que, para Heidegger, es el "se" del "se da", que representa lo esencial hacia lo que es perentorio dirigir nuestro nuevo pensar.

Concluye el trabajo indagando sobre la compatibilidad entre una realidad como fundamento y la presencia del hombre en el mundo, una realidad en la realidad, que dispone de un proyecto vital que precisa de un pleno enfoque humanista, considerando el humanismo como el conjunto de notas que definen la esencia del hombre como especie. Pero el requisito fundamental es la dedicación del hombre, mediante el esfuerzo personal intelectual, para conseguir su *realización* personal durante y a través de la ejecución de este su proyecto vital.

Florentino Aláez Serrano

SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL MISTICISMO HERÉTICO

Director: Manuel Suances Marcos
UNED
(2011)

La figura de Juan de la Cruz, tal y como hoy la conocemos, es en buena medida una creación artificial, una falsificación del hombre que realmente fue, hecha consciente y deliberadamente a lo largo de muchos años, para convertir al reformador del Carmelo y primer fraile descalzo en santo, según el modelo vi-

[1] Los propios autores proporcionan los textos al Consejo de Redacción.

gente en el momento de iniciarse el proceso de beatificación, y místico ortodoxo sin sombra de duda. Para ello, se manipulan sus obras, se destruyen libros y documentos, se redactan escritos de defensa que interpretan su pensamiento en sentido ortodoxo y se controla todo lo que los descalzos escriben sobre él. No sabemos con certeza si Juan de la Cruz fue acusado, procesado, condenado o absuelto por la Inquisición, pero hay motivos fundados para creer que al menos fue acusado o procesado. No hay constancia de que haya tenido contacto con grupos de alumbrados, pero sabemos que conoció en Baeza a algunos sospechosos, y que al menos una de sus hijas de confesión, Juana Calancha, fue condenada por la Inquisición de Murcia como alumbrada. Fueron condenados o prohibidos autores que enseñaron su doctrina, como Falconi, Quiroga, Serrano de San José, Malaval, Rojas o Molinos.

El objeto de esta tesis es comparar el misticismo herético en su conjunto (hermanos del Libre Espíritu, alumbrados y quietistas) con el misticismo de San Juan de la Cruz, a fin de descubrir las huellas que pueda haber de aquél en éste. Es un estudio de mística comparada desde la neutralidad de la historia de las religiones. Y, al mismo tiempo, es un estudio de filosofía, si admitimos que la mística es filosofía.

Después de una caracterización sociológica de la vía mística y de su sentido iniciático y esotérico en las sectas heréticas y en las órdenes regulares, el estudio de la subida y, en ella, de los medios, de la oración mental y su método heterodoxo (el *dexamiento*), del desprendimiento y de la aniquilación, muestra que, con matices diferentes, coinciden alumbrados y quietistas con Juan de la Cruz en su doctrina sobre la quietud, la negación de las obras y pensamientos, especialmente de la Humanidad de Cristo, y la suspensión de las potencias para acceder a la experiencia mística.

Aunque aparentemente la estructura y la inspiración filosóficas de la mística de Juan proceden en lo esencial de la escolástica y de Tomás de Aquino, hay en ella algunas ideas subterráneas de signo neoplatónico, procedentes del neoplatonismo cristiano, como la doctrina del desprendimiento, la idea de Dios como trascendente e inmanente, la teología negativa, el panteísmo, el sentido erótico de la unión y de la experiencia extática y la doctrina de la impecabilidad. Su concepto de fe oscura, tan denostado por los impugnadores del siglo XVII, se opone a la posibilidad de ver la esencia divina, como afirmaban los místicos heterodoxos, e intenta no desafiar la doctrina del papa Benedicto XII sobre la visión intuitiva de Dios en la gloria, aunque en definitiva la fe oscura consiste en intuición, y empuja a Juan al irracionalismo.

La deificación de Juan de la Cruz intenta no caer en el panteísmo del misticismo herético. Para expresar la transformación del alma en Dios se vale de imágenes como la vidriera o la llama, y recurre además a la idea de ser Dios por participación, ortodoxa según el sentido analógico de Tomás de Aquino. Nunca dice que el alma o el mundo sean Dios, pero en el *Cántico* no puede menos de transmitir su experiencia de que en el matrimonio espiritual el alma siente que todas las cosas son Dios. Al usar el verbo sentir Juan se coloca al borde del panteísmo. Para no precipitarse en él, sólo cabe concluir que la mística es una ilusión, una falsa realidad, que invalidaría su teoría del conocimiento y, en definitiva, arruinaría los fundamentos y el sentido último de todo su pensamiento.

El amor consiste para Juan en gozar de Dios. El gozo de Dios tiene un sentido erótico. Es gozo del espíritu y del cuerpo, muy intenso, inefable, recíproco. El gozo de Dios es el mayor deleite que puede haber. En realidad es el único verdadero, porque el gozo de las criaturas es falso y engañado. Es tal el empeño que pone en el gozo que puede atisbarse cierta influencia del epicureismo a través del humanismo renacentista y del neoestoicismo.

Juan de la Cruz profesa la doctrina herética y alumbrada de la impecabilidad en la unión mística, al menos en la variante de que la unión con Dios es tal que el alma no puede querer nada que Él no quiera. Así se desprende del *Cántico*, en el que afirma su opinión de que nunca se llega al matrimonio espiritual sin confirmación en gracia.

Como resultado de la comparación, podemos resumir su misticismo en estos términos: el alma, que se sabe nada, busca y alcanza, por medio del desprendimiento de todo lo que no es Dios, la unión inmediata con Dios, el matrimonio espiritual, en tanto unión erótica de deseo, placer y puro amor, unión deificante, en la que el alma siente ser Dios, y que todo es Dios, hasta el extremo de anticipar en alguna manera la visión beatífica. El matrimonio espiritual es un estado permanente, un vez alcanzado no se puede perder, en el que el alma es impecable, está confirmada en gracia, y hace que al morir no pase por el purgatorio, sino que vaya derecha al cielo. El sentido de su mística no es moral (en cuanto no se dirige al perfeccionamiento preconizado por la moral religiosa entonces vigente), ni siquiera soteriológico, sino hedonista. Juan dirige el eros hacia la unión del alma con Dios, en la que busca el anticipo de la visión beatífica en cuanto experiencia máxima de placer.

Antonio Carrón López

SAN AGUSTÍN Y MARÍA ZAMBRANO. DIAFANIDAD DE LA PERSONA Y TRANSPARENCIA DEL CORAZÓN

Directora: Mª del Carmen Lara Nieto
Universidad de Granada
2010

San Agustín es uno de esos filósofos cuyo pensamiento está siempre de actualidad, permanece vivo pese a las vicisitudes de la historia. Más aún, se hace especialmente presente en las grandes crisis de la cultura. Hoy, que asistimos a uno de los sesgos más radicales de la historia de la humanidad, el pensamiento del obispo de Hipona vuelve a emerger como punto de referencia de una filosofía que necesita adaptarse a los nuevos tiempos. Como testimonio de ello, y a modo de ejemplo, este estudio pretende mostrar la influencia de Agustín en María Zambrano, una de las pensadoras más representativas y originales con que ha contado la cultura occidental en los últimos años.

A nadie que lea sin prejuicios la obra filosófica de María Zambrano se le escapa esa presencia patente en sus obras y esa admiración que ella siente por este singular Padre de la Iglesia. *«Por raro que parezca* —nos dice— *es posible fijar casi al año la fecha de nacimiento de la cultura europea, la salida a* (la) *luz de su protagonista, del hombre que con sus ansias expresadas va a determinar inexorablemente el curso posterior. Hay un personaje que siempre ha fascinado a las mentes europeas y que, por el lugar geográfico de su nacimiento, no es propiamente europeo…»* María Zambrano es contundente: *«San Agustín ha sido*

el padre de Europa, el protagonista de la vida europea».

La afirmación zambraniana denota una apasionada admiración por la obra agustiniana, pero si seguimos el hilo de su argumentación, terminamos por asentir en lo que ella nos propone: San Agustín es padre de la cultura europea porque supera el estado de escepticismo en que se encontraba sumida la filosofía de su época; es padre de la cultura europea porque trastoca la imagen que el hombre poseía de sí mismo, cargándolo de un dinamismo interior, haciéndolo retornar de las cosas que le dispersan y distraen, a su propio centro y descubriendo una nueva ruta para trascendernos, que pasa, justamente, por el reencuentro de nosotros mismos. En fin, es padre de la cultura europea porque cambia el giro de la historia haciéndola rotar hacia unas nuevas expectativas, una nueva esperanza, que la dinamiza.

Pero de todo ello, Agustín no es sólo cronista perspicaz que relata como espectador imparcial el cambio que en su mundo se produce, sino que es protagonista en gran medida de ese mismo cambio, que sufre y propicia en sí mismo y, al participarlo a los demás, rotura un camino nuevo, por el que le sigue la historia de la cultura europea. Por ello, no sin razón, Zambrano nos dice que «su vida», hecha transparente por las *Confesiones*, nos ofrece en su concreción personal, el tránsito del mundo antiguo al mundo moderno. Sus *Confesiones*, en verdad, nos muestran en estado de diafanidad el doble proceso coincidente de una conversión personal que al propio tiempo es histórica. La historia misma se confiesa en él. Pues lo que cambia no es tanto el alma de san Agustín, sino el alma del mundo antiguo que se convierte en el nuevo. En una *conversión* histórica o, si se prefiere, la salida de una crisis en que el mundo antiguo —filosofía griega y poder romano— muere para pervivir, es cierto, pero en otra forma.

En un tiempo en el que la crisis de identidad surge en diversos ámbitos de la cultura, de la sociedad, del contexto concreto de Europa, el pensamiento de san Agustín hace una propuesta: la interioridad. La obra de María Zambrano lo pone de manifiesto y supone una actualización de esta intuición que constituye al obispo de Hipona en uno de los padres de Europa.

Partiendo de la intuición reflejada en el inédito Manuscrito 400, donde María Zambrano dice que la Filosofía, y especialmente la Metafísica, debe recobrar su sentido, la investigación se centra en los siguientes puntos: **La superación del escepticismo**, a modo de «desengaño de la razón» de que nos habla Zambrano y **La nueva imagen del hombre**. San Agustín restituye la esperanza humana en dos horizontes diferentes: el hombre como individuo y como colectividad. *«No cabe duda* —afirma Zambrano— que, a pesar de todo el interés de Agustín por la constitución de la naturaleza física, lo que de veras le importa es el ser del hombre*»*. Pero qué es este hombre, *«¿qué soy yo, Dios mío?»*, se pregunta Agustín en las *Confesiones*. El obispo de Hipona descubre que *«ser hombre es poseer esta interioridad que lo transciende todo, esta interioridad inabarcable».* Por último, **El nacimiento de la filosofía de la historia**. La segunda vertiente del hombre que Agustín instaura en la cultura europea es la conciencia lúcida de nuestro ser histórico. Heredero de un Dios creador, el hombre europeo no se conforma con dominar su ser, ser su dueño, quiere además proyectarse hasta el infinito, superar su tiempo, dominar la historia. Se trata

de una esperanza en una sociedad con un ideal de vida en común donde tenga plena realización su sueño de plenitud social.

La investigación está estructurada en torno a cinco partes dentro de las cuales se ordenan los diez capítulos de que consta. En la primera parte se presenta el contexto de los dos autores que nos sirven de referente; la segunda se centra en los presupuestos antropológicos de ambos autores: el tratamiento de la antropología, entendida como "metafísica de la interioridad" por Agustín y 'vocación al amor' por María Zambrano; la tercera parte comienza desde la gran aportación agustiniana: la interioridad, viendo sus fundamentos, su proceso, el dinamismo interno y la finalidad de la misma. Y todo ello converge en una nueva metafísica que parte de esta interioridad y desemboca en una esperanza renovada; la cuarta, titulada, con palabras de María Zambrano, "Diafanidad de la persona", comienza con una presentación del método propio de que se vale la autora, la "Razón Poética", haciendo, también, una valoración crítica del mismo. Continúa con una presentación del concepto de persona en diversos autores de relevancia, para concluir con la concepción zambraniana de la misma: la persona como ser en relación. El renacer de Europa, a raíz de una nueva creatividad europea, es el objetivo de la quinta parte, fundamentándonos en los aportes agustinianos desde las *Confesiones* y en la concepción democrática de María Zambrano. En esta última parte, el estudio de la faceta educativa vuelve a ser punto de encuentro entre ambos autores. Todo ello, teniendo como conclusión final un hombre nuevo y una nueva esperanza para Europa.

Salvador Cayuela Sánchez

LA BIOPOLÍTICA EN LA ESPAÑA FRANQUISTA

Director: Antonio Campillo Meseguer
Universidad de Murcia
(2010)

Con el concepto de *biopolítica*, el pensador francés Michel Foucault venía a referirse al conjunto de mecanismos de organización de conductas y fenómenos naturales relacionados con el ser humano en tanto que *organismo viviente* y en cuanto a *especie viviente*, sujeto como tal a toda una serie de procesos biológicos de alcance colectivo —de natalidad, de mortalidad, de morbilidad, de higiene, de duración de la vida, etc.— y de circunstancias vitales que inciden en la ordenación de tales procesos —en el lugar de trabajo, en la ciudad, en las distintas instituciones de encierro, etc. Compuesta así por el llamado *dispositivo disciplinario* —encargado de la *normalización* y *disciplinarización* del cuerpo individual— y por los conocidos como *mecanismos de seguridad* —encargados de regular los procesos bio-sociológicos de conjunto—, la *biopolítica* perseguiría el aumento de las fuerzas del Estado y la disminución de la capacidad contestaria de los individuos.

En base a este aparato conceptual y metodológico, la tesis doctoral elabora un recorrido histórico encargado de mostrar la configuración, desarrollos y objetivos de toda una serie de *dispositivos biopolíticos* —*disciplinarios* y *reguladores*— idiosincrásicos del régimen del General Franco, lo que me ha permitido revelar tanto la estructura y particularidades de la *biopolítica franquista*, como sus éxitos y fracasos. Al tiempo, el aná-

lisis de todos esos dispositivos biopolíticos ha permitido vislumbrar las notas características de aquello que podríamos llamar la *gubernamentalidad franquista*, articulada en base a unas formas determinadas de conducción de conductas capaces de elaborar específicos *modelos de subjetividad*.

No obstante, dada la particularidad y amplitud del objeto de estudio, se diferencian en primer lugar dos grandes períodos de análisis dentro del régimen franquista: un primer período, que se puede denominar *primer franquismo. S*e extendería desde 1939 hasta 1959 y se caracteriza por un cierto tipo de *biopolítica totalitaria*, cercana a la desarrollada en otros países del entorno europeo de la época, y orientada por teorías raciales de higiene social, políticas estatalistas y centralistas, y fuertemente ideologizada. El segundo período, llamado *tardofranquista* o del *franquismo desarrollista*, se habría desarrollado desde 1959 hasta el final del régimen, y determinado por la llegada a España del neocapitalismo, el nacimiento de una incipiente sociedad de consumo, una creciente movilización social y la ordenación de un tipo particular de *biopolítica autoritaria* o *tecnocrática*.

En segundo lugar, y con el fin de ordenar toda esa miríada de *dispositivos biopolíticos*, se distinguen tres ámbitos de estudio para cada uno de los dos períodos históricos señalados. El primero de los cuales sería el *ámbito económico*, para el que se analizan las características de las políticas económicas del régimen y su repercusión en los diferentes dispositivos biopolíticos, así como la política laboral orquestada desde el *Sindicalismo Vertical* franquista. En el segundo de los ámbitos de estudio, el *médico-social*, se atiende a la ordenación, objetivos y desarrollos de toda una serie de discursos y dispositivos médicos y sanitarios propiamente franquistas, tales como el propio *Auxilio Social*, la psiquiatría franquista o la misma política socio-sanitaria del régimen. Por último, se examinan el *ámbito ideológico* y sus formas propias de orientación de conductas, vehiculadas fundamentalmente por la *Sección Femenina de Falange*, el *Frente de Juventudes* y el *sistema educativo* franquista. No obstante, y esto es preciso advertirlo aquí, todos estos *dispositivos biopolíticos* han sido considerados como nódulos de una red interconectada y ligados por toda una serie de dependencias mutuas, de tal modo que la *variación* en cada uno de ellos pudo producir cambios en la configuración del conjunto.

El análisis de todos estos dispositivos ha permitido mostrar las notas características de la *gubernamentalidad franquista*, y su capacidad para generar una *forma de subjetividad* idiosincrásica propia del español de aquellos años, un sujeto resignado, paciente, un individuo capaz de soportar callada y estoicamente las privaciones de la vida cotidiana: a saber, el *homo patiens*. No quiere decirse con esto que se trate de un resultado meditado por los distintos actores del régimen y los diferentes *biopoderes* en él activados, sino más bien de un *plus* originado por la propia *forma de gobierno* franquista. En cualquier caso, el *homo patiens*, esa subjetividad característica del español de aquellos años fue la auténtica *obra predilecta del régimen*, la piedra angular que permitió el sostenimiento de la dictadura durante casi cuarenta años —sin olvidar, claro, el mismo origen sangriento del régimen. De hecho, no fue sino cuando una nueva generación dejó atrás —al menos en parte— tales actitudes, cuando se reveló contra dichos modelos de subjetividad, que la democracia pudo abrirse paso

en nuestro país, aún con sus carencias e imperfecciones, heredadas en muchos aspectos.

Bosco Corrales Trillo

IMPORTANCIA DE LA NOCIÓN "METAFÍSICA DE AMOR" EN EL PENSAMIENTO DE XAVIER ZUBIRI

Director: Aquilino Cayuela
CEU-Valencia
(2010)

La investigación parte del texto "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina", escrito de los años treinta en el que Zubiri, comentando algunas cuestiones teológicas, afirma que para la patrística griega, a diferencia de la latina, el amor, antes que un sentimiento o un acto de la voluntad, es una estructura metafísica de la realidad: la realidad es amor, las personas son amor. Partiendo de la afirmación neotestamentaria, "Dios es amor", explica Zubiri que para los padres griegos "ser" y "amor" se identifican. El ser es, en su estructura metafísica última, unidad y actividad.

El estudio prosigue mostrando que dicha estructura trascendental que caracteriza la realidad como unidad y actividad, identificándola así con la estructura metafísica última del amor, se encuentra en la base de la metafísica madura de Zubiri. En su obra *Sobre la esencia,* el filósofo dedica la mayor parte de sus páginas a definir la realidad como unidad: la sustancia es unidad coherencial de notas, el cosmos, unidad de sustantividades y la realidad, la unidad trascendental de todo lo real. Por otro lado, en *Estructura Dinámica de la realidad*, se explicita el carácter constitutivamente activo de la realidad. Unidad y actividad siguen siendo los caracteres metafísicos fundamentales que definen la realidad en la etapa metafísica de Zubiri.

En su filosofía del hombre, Zubiri define a la persona humana como "esencia abierta", que tiene que hacerse. El trabajo muestra que dicha apertura trascendental no es para Zubiri mera indeterminación, sino que tiene una estructura bien determinada cual es la religación y el éxtasis que conduce a la entrega al otro, a dar de sí en otro en el amor. Esto permite al autor de la presente tesis definir al hombre como *realidad amorosa*. La expresión no es zubiriana, su contenido lo es totalmente.

Por último, se extraen una serie de implicaciones éticas de lo anteriormente dicho, ya que si la persona humana es *realidad amorosa*, la forma más lograda de vida buena será vivir siendo amado y amando y constituir así el propio ser absoluto como un Yo amado y amante. La parte final de la tesis pone de manifiesto una ética del amor, entendido como donación y entrega personal, una ética de máximos, que se halla presente de manera explícita en los escritos filosóficos y teológicos de Zubiri a lo largo de toda su andadura intelectual, aunque nunca haya sido expuesta sistemáticamente por el filósofo.

Arcadio García Pérez

VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO DE MIGUEL MARTEL (1754-1835)

Director: Roberto Albares
Universidad de Salamanca
(2010)

Nació Miguel Martel en Madrid el 21 de julio de 1754. Ingresó en la Orden de

San Cayetano (teatinos) siendo adolescente. A los diecisiete, siendo religioso profeso, se encuentra ya en Salamanca matriculado en el Colegio de Filosofía. Sólo estuvo un curso. Pasó a estudiar filosofía y teología en su propio colegio de San Andrés Avelino y San Cayetano que la Orden tenía en esta ciudad. Vuelve a reaparecer en la Universidad en 1788, en que obtiene los grados de Bachiller Licenciado y Maestro en Artes. Desde este momento su vida corre paralela a la propia vida de la Universidad. Ese mismo año pasa a ocupar una cátedra de Lógica (siendo rector Muñoz Torrero); luego la de Matemáticas, que años atrás ocupara Diego de Torres Villarroel; y, por fin, en 1794 la cátedra de Filosofía Moral.

En 1804 deja la Orden y se pasa al clero secular. Al año siguiente fue elegido síndico del común y en 1812 concejal del primer Ayuntamiento constitucional de Salamanca. En 1807 fue llamado por el Ministro José Antonio Caballero a Madrid con objeto de que redactara un plan de Enseñanza para la Universidad de Salamanca, extensivo a todas las del Reino. Por este motivo le fue concedida una prebenda en la Catedral. Este mismo año fue nombrado Rector del Colegio de Huérfanos, cargo que en sus últimos años le ocasionó graves problemas por mala gestión.

Se posicionó abiertamente contra los franceses. Lo arrestaron y fue llevado a Valladolid con otros cientos de sacerdotes y religiosos, y su casa fue registrada en varias ocasiones. Ante la última entrada de estos en Salamanca, huye a la Sierra de Francia, donde es designado para que se dirija al General Wellington, a fin de solicitarle el envío de tropas a estos lugares para evitar la invasión francesa.

En 1814 toma parte en la redacción de un informe sobre la enseñanza, que la Universidad de Salamanca envía a las Cortes para que fuera tenido en cuenta ante la inmediata aprobación de una ley de Instrucción Pública.

Con el retorno del rey Fernando VII fue denunciado, por un anónimo, de constitucionalista y de insultos a S. M. Sufrió un arresto, aunque al fin la Audiencia de Valladolid lo declaró inocente. En 1820 fue elegido diputado en Cortes por la provincia de Salamanca. Con el triunfo del absolutismo en 1824 fue de nuevo purgado. Sólo después de la muerte del Rey en 1833 le fueron reconocidos sus méritos con una canonjía en la Catedral, siendo ya la reina Mª Cristina regente. Muere el 16 de noviembre de 1835.

Por su contenido han de distinguirse, en su obra, tres tipos de escritos: filosófico-morales, religioso-teológicos y de filosofía política.

a) Los de carácter moral están constituidos por los *Elementos de Filosofía Moral*, que escribió para que sirvieran de libro de texto. Es un tratado de moral, con dos partes, una de moral general e individual y otra de moral social, editada en 1820. Siguiendo el consejo de algunos amigos escribió unas *Prenociones Fisiológicas sobre el alma del hombre y la existencia de Dios*, que antepuso al texto de *Elementos* que tenía ya preparado. Con ellas pretendía suplir los tratados abstractos e inútiles de la metafísica y ahorrar un curso a los estudiantes. Tuvo la obra otras tres ediciones: 1840, 1843 y 1845.

b) La obra teológica la componen, además de once sermones publicados, los siete volúmenes de los *Discursos Predicables ó homilías del Ilustre y V. F. Jerónimo Bautista Lanuza*, que publicó con Juan Justo García y de la que hubo

dos ediciones, una en 1790-1791 y otra en 1803.

c) La obra política la forman propiamente la segunda parte de los *Elementos de Filosofía moral,* en cuyos capítulos trata cuestiones como el origen de la sociedad, el origen de la autoridad, el derecho de guerra, la religión y la sociedad civil, la tolerancia, etc.; y sus aproximadamente 150 intervenciones contenidas en los Diarios de Cortes del Trienio Liberal, en las que aparecen su opinión sobre cuestiones de máxima actualidad en aquellos momentos, como la abolición de los señoríos y las vinculaciones, la beneficencia, la instrucción pública, etc.

Algunas de las cuestiones centrales de su pensamiento son presentadas en ocho capítulos. Los dos primeros son de introducción a su pensamiento. Se refieren al contexto cultural en el que aparece y a sus fuentes. El resto se justifica bien porque son los que lo fundamentan epistemológica y metafísicamente o porque la cuestión tratada adquiere en él alguna modalidad particular. Estos comienzan por una reflexión sobre sus bases que, al adoptar los principios metodológicos del sensismo, pudieran poner en duda, como en ocasiones sucedió con el empirismo en general, la objetividad del conocimiento. Martel está seguro de alcanzar tanto la realidad objetiva como la del sujeto y del valor del principio de causalidad. Sobre estas bases asienta el conocimiento del hombre en su dualidad cuerpo-alma y la existencia de Dios. Estos son el fundamento, además, para descubrir un orden universal e inmutable, regido por una ley eterna. El hombre está integrado en ese orden universal y su ley, parte de la eterna, es la ley natural. Como es prácticamente imposible que ésta sea conocida de un modo natural, fue precisa la revelación. De ahí que se pueda hablar de un ordinalismo teológico, ya que el saber de la revelación desborda la capacidad natural del hombre.

El autor da una gran extensión al tratado de deberes, virtudes y vicios. Deberes y virtudes son dos caras de una misma realidad. Tres son los ámbitos que cubren los deberes del hombre: Dios, el prójimo y uno mismo. Al compás de la exposición de los deberes va exponiendo las virtudes y los vicios con ellos relacionados.

Otras cuestiones interesantes por su vertiente política en relación con los acontecimientos históricos y su conexión con el pensamiento europeo son el origen de la sociedad y la autoridad. Conjuga la doctrina tradicional, con la terminología y las alusiones, sin citarlos, a los contractualistas, especialmente a J. J. Rousseau, de los que en el fondo difiere. Pero no faltan cuestiones de más actualidad como la aceptación de varias posibles formas de gobierno, la separación de poderes, la tolerancia, etc.

El último capítulo trata una cuestión trasversal en la vida de Martel: la educación. Es fiel continuador de los ilustrados en lo que se refiere a la función trasformadora de la sociedad a través de la enseñanza. Se puede apreciar a lo largo de su vida cómo, en cuantas oportunidades tuvo, incorporó a los planes de estudio aquellas materias, con las que creía situar a España al mismo nivel de la Europa ilustrada.

Belén Jiménez Alonso

LA CONSTRUCCIÓN PSICO-SOCIOLÓGICA DE LA "SUBJETIVIDAD MARGINAL" EN LA ESPAÑA DE FINALES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Directores: Enrique Lafuente Niño
y Jorge Castro Tejerina
UNED
(2010)

El objetivo de esta tesis es poner de manifiesto que en la España de finales del siglo XIX tiene lugar una transformación de la penalidad que desplaza el objeto de atención desde el acto consumado —el delito— a la interioridad psicológica del individuo —el hombre delincuente—. La interioridad se convierte desde entones en el criterio clave para el análisis de la problemática de la criminalidad, ya que la misma se considera como el origen de la acción delictiva: lo que impulsa al hombre al crimen en oposición al hombre honrado.

Dicha transformación de la penalidad vendría de la mano del giro desde el ideal de represión al de prevención; esto es, hacia un modelo donde ahora van a cobrar mucha importancia nuevos agentes sociales que hasta entonces no jugaban un papel substancial en la administración del crimen: los científicos y, más concretamente, las figuras procedentes de las disciplinas "psi". Según el filósofo e historiador francés Michel Foucault, el nacimiento de las ciencias psicológicas tiene lugar en torno a finales del siglo XVIII. A partir de ese momento, dichas ciencias y sus respectivos expertos se van a convertir en canalizadores, por excelencia, de *verdades* con estatuto científico en todo lo que atañe a la supuesta naturaleza del hombre. De entonces data la aparición de la llamada por Foucault "psicología del crimen", como conocimiento teórico-práctico responsable no sólo de estudiar la *verdad* psicológica del hombre delincuente, sino también de administrarla.

Con el término "administración" se quiere enfatizar la idea de que la interioridad —actitudes, sentimientos, inteligencias, etc. humanas— es ahora incorporada a la planificación y estructuración de los poderes públicos, siendo las ciencias humanas las que ayudaron, con la configuraron de un sistema conceptual, pragmático y socio-institucional, a incorporar la "nueva" interioridad del hombre en los cálculos administrativos del gobierno y estado español. Los nuevos expertos del alma criminal, los científicos autorizados (positivistas como Salillas, Dorado Montero o Quintiliano Saldaña) que desplazan a los teólogos y moralistas (autores escolásticos como Barbens, Arnáiz o Dalmau) a la hora de constituir discursos con estatutos de verdad, definen los límites del hombre delincuente; configuran nuevas teorías y prácticas que van generando a su vez nuevos saberes y herramientas de carácter científico.

Las prácticas científicas, inicialmente desarrolladas en la esfera jurídica y destinadas a destacar la singularidad del individuo que delinque, van configurando nuevas dimensiones del sujeto, resaltando aspectos de la naturaleza humana, en este caso criminal, que no se habían registrado con anterioridad. Éstas se adentran en el interior del sujeto configurándole desde dentro, constituyendo dimensiones y capacidades que ahora se desvelan como intrínsecas al mismo y, al tiempo, definidas por la Naturaleza y la Historia.

A lo largo de la tesis se defiende que, con la mirada hacia el interior del sujeto, este último va a ir "fragmentándose" y también adquiriendo un espesor que será analizado por las diversas disciplinas humanas en el siglo XIX. Así, poco a poco, estas prácticas van dando forma al sujeto, dotándole de una "densidad" con la que no contaba hasta ese momento.

En la fragmentación interior del sujeto y en su estudio por parte de cada una de las disciplinas humanas detectamos el aumento de la ductilidad y la docilidad del hombre. Este nuevo espesor se materializará en dos grandes dimensiones: por un lado, la "individualidad", la particularidad del sujeto que se encuentra en lo más profundo de sí, en el "fondo" de su constitución; y, por otro lado, la "variabilidad", su inclusión en coordenadas temporales y espaciales concretas que permiten supuestamente conocer su pasado, comprender su presente e, incluso, prever su futuro. Estas dos grandes dimensiones han sido objeto de estudio de esta tesis centrada en el análisis de los discursos psico-sociológicos implicados en la construcción de la subjetividad criminal en España.

Camille Lacau St Guily

UNA HISTORIA CONTRARIADA DEL BERGSONISMO EN ESPAÑA (AÑOS 1889-1920)

Director: Serge Salaün
Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle
(2010)

Al final del siglo XIX, la publicación de la tesis de Henri Bergson (1859-1941), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, simboliza el advenimiento de un espíritu nuevo, el renacimiento de la metafísica, después de un largo período positivista, materialista e intelectualista hegeliano y kantiano. Bergson se impone muy rápidamente como la figura de proa de ese movimiento estructural de renovación espiritual que se impone en el mundo entero. Sin embargo, España no acoge a Bergson con el mismo entusiasmo que los demás países. No lo considera como una figura liberadora del yugo positivista. Se muestra poco hospitalaria con el artesano de la "filosofía nueva". Así pues, durante las tres primeras décadas del siglo XX, se puede calificar el vínculo de España con el bergsonismo de contrariado, complicado y ambiguo. No obstante, constituye uno de los paradigmas filosóficos que más ha contribuido a la fundación de las bases de la literatura, de la filosofía, de la pedagogía contemporáneas españolas.

Al final del siglo XIX, España se radicaliza ideológicamente. En efecto, la restauración de la monarquía borbónica así como la publicación, en 1879, de la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII, que oficializa el tomismo −esta filosofía intelectualista, esencialista y fixista− como única filosofía católica, desembocan en un endurecimiento del bando de los "Antiguos" y de los "Modernos". En efecto, la radicalización de la España conservadora implica un cambio progresivo del paradigma metafísico de los reformistas. La pertenencia al krausismo idealista de los hombres progresistas se afloja y se colorea de matices positivistas. Poco a poco, esta élite intelectual se desvía de la metafísica que ya no parece constituir un oriente epistemológico moderno. Se puede hablar de una bipolarización de la psicología que se acentúa, en 1900, con la institucionalización

de las dos cátedras oficiales: la cátedra de Psicología Superior (neoescolástica) y la cátedra de Psicología Experimental y comparada (positivista). La posición de la psicología filosófica moderna que representa Bergson, posición de cierto justo medio, no interesa a los españoles, al final del siglo XIX, lo que marca la imposibilidad primordial bergsoniana.

Leopoldo Alas *Clarín* es el único hombre en defender el combate bergsoniano por la restauración de la metafísica, en intentar «naturalizarlo». Las conferencias que da, en el Ateneo madrileño, en 1897, sobre «La religión en la filosofía novísima», en la cual «erasmiza» al bergsonismo, es un fracaso, sintomático del desinterés de los españoles por esa metafísica espiritualista y moderna. Sin embargo, deja una descendencia que hereda su bergsonismo, especialmente a través de las figuras de Pérez de Ayala, Santiago Valentí Camp, los hermanos González-Blanco, sus colegas de la Universidad de Oviedo, Adolfo Posada y Adolfo Buylla, a través de su admirador Miguel de Martínez Ruiz, su discípulo, que transfiguró, en sus primeras novelas, el bergsonismo clariniano.

Pero, en general, la metafísica moderna no interesa a los españoles, al final del siglo XIX. La querella política hace invisible, en este fin de siglo, la propuesta bergsoniana.

El bergsonismo "filosófico" entra, en España, bajo la forma de un "antibergsonismo". En el momento del estallido de la crisis teológica del modernismo, en 1907, Bergson —considerado por muchos como un católico liberal y heterodoxo, sobre todo después de la publicación, el mismo año, de *La Evolución Creadora*— aparece claramente en el espacio público español. Los jesuitas, los dominicos, los agustinos son los primeros pedagogos del bergsonismo en España. Predican un virulento anti-bergsonismo católico.

Además, el rechazo del modernismo religioso de Bergson, a partir de 1907, se complica con un rechazo más ampliamente político, justo antes y durante la Gran Guerra. La visita diplomática de Bergson a Madrid, en mayo de 1916, para convencer al gobierno español, neutral durante el conflicto, que defendiera a los aliados, acaba de politizar la figura de Bergson y el bergsonismo. La España conservadora critica al filósofo por ser francés, luego jacobino, por ser judío, por su heterodoxia modernista y amenazadora, en suma por encarnar al monstruo tricéfalo de Charles Maurras (Romanticismo-Reforma-Revolución). Por fin, los conservadores construyen un bergsonismo ultraizquierdista que no existe, *de facto*, en España, aunque los teóricos franceses del sindicalismo revolucionario como Hubert Lagardelle y Georges Sorel, se reclamen bergsonianos. Por otra parte, progresivamente, los liberales ven en él un símbolo de la modernidad intelectual europea y un artesano de un paradigma capaz de contribuir a la regeneración cultural de su España decadente e "invertebrada". Sin embargo, existió un bergsonismo católico español, gracias a la amistad de dos bergsonianos cristianos, Jacques Chevalier y Maurice Legendre con Unamuno y Juan Domínguez Berrueta. Juan Zaragüeta aparece como una figura que intenta reconciliar lo imposible: neotomismo español y bergsonismo.

Pero, ya antes de la Guerra, algunos institucionistas utilizan «políticamente» el bergsonismo, si se entiende la raíz "*polis"* en el sentido etimológico de «sociedad». Recurren a la "conceptualidad" bergsoniana como si pudiera fundar el zócalo en el cual se basaría toda su re-

forma educativa contra la pedagogía tradicional, tradicionalista, intelectualista y memorística. Se nutren de los "filosofemas" bergsonianos, de su antiintelectualismo, su intuicionismo, su pragmatismo, del primado que concede Bergson a la espontaneidad, a la vida interior de la conciencia. Pero, sólo es con la creación por Lorenzo Luzuriaga, en 1922, de la *Revista de Pedagogía*, cuando los institucionistas reivindican la filiación bergsoniana de su nueva psicopedagogía.

Sin embargo, el bergsonismo no entra en España por la mediación sistemática ni "filosófica", sino a través de su metabolización poética. En efecto, los verdaderos actores de la regeneración metafísica son los poetas. Y Bergson participa en el resurgimiento literario de la metafísica en España, de manera contradictoria: constituye un referente paradójico del modernismo literario y de la vanguardia. Su vitalismo interior inspira a los modernistas como Rubén Darío, Antonio Machado, Unamuno, Victoriano García Martí. Sus sucesores, los futuristas —como Gabriel Alomar o Ramón Gómez de la Serna más radical (por el intermediario de su amigo italiano Marinetti)—, luego las vanguardias, *stricto sensu* —como el creacionista Vicente Huidobro, los ultraístas Rafael Cansinos Assens o Guillermo de Torre— transfiguran los filosofemas de *La Evolución Creadora*, en una poesía de la energía, hipervitalista, casi "dionisíaca", en una (meta-)física orgánica y visceral.

Pero los poetas no son los actores exclusivos de la regeneración metafísica en España. En 1910, la nominación de uno de los pocos filósofos de la península ibérica, al principio del siglo XX, José Ortega y Gasset, a la cátedra de metafísica de la Universidad Central, es un momento simbólico fuerte: marca la renovación de una tradición filosófica, a través de la "Escuela de Madrid". Sin embargo, la relación muy contrariada de Ortega con Bergson, a pesar de la fuerza de su influencia sobre su obra, complica su recepción filosófica. Además, el verdadero filósofo bergsoniano español, Manuel García Morente, sólo goza de una fama local lo que constituye un nuevo obstáculo en la difusión del bergsonismo en España. No obstante, todos los más grandes pensadores españoles, formados en la Escuela madrileña, como J. Gaos, J. Zaragüeta, X. Zubiri, J. Xirau, J. Ferrater Mora, J. Marías, M. Zambrano, etc., se han inspirado en el pensamiento bergsoniano. Se convierte en una tradición latente aunque no lo confiesan sistemáticamente, bajo el magisterio filosófico orteguiano. La guerra civil que estalla en 1936 y la dictadura franquista en 1939 interrumpen la gestación de una filosofía «filosófica» española, según la expresión de Ortega, que el bergsonismo ha contribuido a construir. Ya no existe institución universitaria libre para defenderla. Luego, el bergsonismo español se exilia a América Latina, particularmente a México, Perú, Argentina o Chile, que siempre se han distinguido por su hospitalidad singular hacia la metafísica bergsoniana, considerada como liberadora.

María Martín Gómez

EL PENSAMIENTO HERMENÉUTICO DE FRAY LUIS DE LEÓN

Director: Cirilo Flórez Miguel
Universidad de Salamanca
(2011)

La tesis doctoral titulada *El pensamiento hermenéutico de fray Luis de*

León parte de la suposición inicial de que la obra de fray Luis de León, sea ésta filosófica, poética o teológica, puede ser interpretada desde las teorías contemporáneas de la filosofía hermenéutica. Por esta razón, el objetivo primordial de la investigación, ha consistido en privilegiar una línea filosófica —en este caso, la hermenéutica— y estudiar desde ella el pensamiento de este autor.

Desde esta perspectiva, el trabajo se divide en dos partes claramente diferenciadas. En la primera de ellas, *Sobre la hermenéutica*, se intenta probar que la corriente hermenéutica, además de ser una teoría universal de la comprensión, es también una teoría filosófica de interpretación textual y de renovación de fuentes clásicas, que tuvo un especial desarrollo en el siglo XVI. Como se indica en la primera parte del estudio, el concepto de hermenéutica ha venido evolucionando desde su primera concepción y en el transcurso de la historia ha adquirido muy diversas significaciones. Con el fin de analizar el pensamiento hermenéutico de fray Luis de León se ha optado por una hermenéutica entendida como un proceso interpretativo, donde *interpretación* puede entenderse como expresión, explicación o traducción, en el que un sujeto (lector) entra en contacto con un autor (tradición) por medio de la interpretación de un texto (objeto).

A partir de aquí, el propósito de la investigación tiene por objeto mostrar la vinculación efectiva entre la vivencia de un tiempo y los problemas hermenéuticos e interpretativos que de estos se derivan. En el caso de fray Luis de León, al estudiar el Renacimiento y observar de cerca los acontecimientos vividos a lo largo de los siglos XV y XVI (el renacer de la cultura clásica, el descubrimiento de América, el auge de la imprenta, la Reforma protestante, el Concilio de Trento…), se hace evidente que todos estos hechos impulsaron y posibilitaron el desarrollo de la interpretación textual.

Por estas razones, en la segunda parte se aplican las conclusiones del primer apartado al pensamiento general del agustino, señalando que fray Luis de León puede concebirse como un filósofo hermeneuta interesado por las cuestiones filológicas e interpretativas. A la luz de las aportaciones de la filosofía hermenéutica, el pensamiento del maestro salmantino se manifiesta como un proceso de comprensión que se realiza a través de la interpretación de ciertos textos, en su mayoría bíblicos, y queda enraizado en otras nociones clave como las de tradición, creación o traducción.

En este sentido, debe quedar clara la diferente metodología utilizada en las dos secciones del trabajo. En la primera parte, más histórica y contextual, se estudia el origen y la naturaleza misma de la hermenéutica y se presta especial atención a aquellos acontecimientos sociales vividos durante el siglo XVI que llevaron a nuestros filósofos a repensar su tiempo ofreciendo nuevas interpretaciones y sistemas ideológicos. En la segunda parte, más teórica y propiamente hermenéutica, hemos pretendido acercarnos a la figura de fray Luis de León, deteniéndonos en su contexto histórico, en los problemas teológicos a los que tuvo que hacer frente y particularmente en las confrontaciones políticas y religiosas que tuvieron lugar en la Universidad de Salamanca.

Después, en los siguientes capítulos, teniendo en cuenta estas circunstancias, hemos ofrecido un proyecto de lo que sería el sistema hermenéutico del autor basándonos para ello en la doctrina interpretativa que fray Luis utiliza en sus diversas traducciones y explanaciones.

La tesis se cierra con una serie de conclusiones y resultados, con una completa bibliografía crítica y unos anexos complementarios.

Por lo que se refiere a los anexos finales, están redactados en alemán y representan un resumen del trabajo y también una traducción de las conclusiones, para dar cumplimiento al Decreto que establece la obtención del Doctorado Europeo. Mención laudatoria que esta tesis obtuvo en el acto de defensa.

Alexandra Mulino Giannattasio

RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA SOCIO-PEDAGÓGICA Y FILOSÓFICA VENEZOLANA DE FINES DEL SIGLO XIX: *EL COJO ILUSTRADO (1892-1898)*

Director: Dr. José Luis Fuertes Herreros
Universidad de Salamanca
(2010)

En este trabajo de tesis doctoral se ha pretendido deconstruir la memoria sociopedagógica y filosófica venezolana decimonónica, a fin de comprender la historia de las ideas originadas en el marco del debate generacional durante los años 1892 hasta 1898.

Para ello, se apostó por la revista *El Cojo Ilustrado* como fuente primaria de investigación. Esta revista de finales del siglo XIX permitió entrever valores y normas que expresaron concepciones sociopedagógicas y filosóficas legitimadoras del pretendido nuevo estado nacional, sobre bases lógicas propuestas desde las Ciencias Sociales y Humanas, las Artes, las Ciencias Naturales, Médicas e Ingenieriles.

Ahora bien, ha sido necesario centrar la investigación en el período de gobierno de Joaquín Crespo (1892-1898), por dos razones: la primera, porque durante la *Revolución Legalista* encabezada por Crespo, fue editado el primer número de la Revista *El Cojo Ilustrado*; la segunda, porque, durante ese mandato, sucedieron una serie de acontecimientos históricos que aceleraron el ocaso del "Liberalismo Amarillo".

El método histórico de las generaciones elaborado por José Ortega y Gasset sirvió para dar solidez a la deconstrucción de las ideas socio-pedagógicas y filosóficas impresas en las páginas de *El Cojo Ilustrado*, posibilitando la caracterización esencial de la *estructura orgánica de la vida* de ese momento histórico.

Este método facilitó los dos niveles claramente necesarios para la investigación: el metodológico y el técnico. La justificación metodológica de la propuesta orteguiana ubicó la noción de generación en el nivel ideológico, mas con ello no se intentó subestimar su estatus epistemológico; es decir, se desvinculó tanto de la noción de falsa consciencia como del mundo de la *doxa.* Sin embargo*,* la lógica de la investigación del referido método contiene los contextos de justificación y de descubrimiento, posibilitando la relación sujeto-contexto. Con ello se evitan lecturas reduccionistas, objetivistas o psicologistas. El objetivo de intentar deconstruir la memoria sociohistórica y filosófica de un período histórico conlleva ya una lógica de la investigación científica. De acuerdo con la racionalidad metodológica seleccionada por el investigador, consciente o inconscientemente, la problemática de la deconstrucción de la memoria puede devenir en la cosificación de la interacción social desde los puros datos estadísticos, o en interpretaciones subjetivistas o psicologistas, a fin

de reivindicar la participación del sujeto histórico.

En este trabajo se han evitado ambas opciones, sus implicaciones metodológicas hubiesen desvirtuado la lógica racional inherente al método de pesquisa escogido.

Antonio Sánchez Martínez

LA REPRESENTACIÓN CARTOGRÁFICA EN EL SIGLO DE ORO DE LA COSMOGRAFÍA ESPAÑOLA: CATEGORÍAS EPISTÉMICAS EN LA FABRICACIÓN DE MODELOS VISUALES

Director: Dr. Javier Moscoso Sarabia
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)
2010

Desde un caso reconocido de la cartografía histórica, esta tesis doctoral ofrece conclusiones en tres ámbitos bien distintos. Por un lado, plantea nuevas hipótesis de trabajo en historia y filosofía de las ciencias vinculándolo a nuevas prácticas, artesanos, usuarios, objetos y estándares como modos de generar y normativizar el conocimiento cosmográfico en España sobre lugares lejanos y desconocidos. Por otro lado, este estudio considera la representación cartográfica y los mapas como formas de representación visual insertas dentro del mundo de la cultura visual de la Edad Moderna, pero también en el marco de la cultura material como objetos y artefactos de intercambio, obras de arte, armas de guerra, guías de viaje o medios de propaganda. Y en último lugar, creemos que este trabajo invita a nuevos análisis sobre el arte de hacer mapas en el complejo entramado del mundo Atlántico y el Nuevo Mundo. ¿Cómo establecer entonces desde el terreno de la historia y filosofía de las prácticas científicas una conexión entre la cultura visual y material del Renacimiento y la nueva oleada de estudios sobre el mundo Atlántico mediante un momento puntual de la historia de la cartografía? Se trata de incorporar a la historia de la ciencia moderna española aquellas ideas —que vienen surgiendo desde hace pocos años— sobre prácticas científicas subordinadas a la navegación del Atlántico y al impacto que causó en Europa el descubrimiento de América. Desde la cosmografía —como una disciplina definida tras el renacer de Ptolomeo— y más concretamente desde la cartografía, intentamos reflexionar sobre los valores epistémicos que recorren sus productos, a saber, los mapas en sus diferentes formatos como depositarios y patrones de un doble carácter ontológico, representaciones e imágenes, pero también objetos materiales y artefactos. Con un estudio sobre mapas, entidades visibles y palpables, se pretende llamar la atención reflexiva de historiadores y filósofos de la ciencia acerca del papel que el factor visual y material ocupó en los objetos de las ciencias de la Edad Moderna.

La conquista cartográfica del océano Atlántico y el Nuevo Mundo caracterizó la política científica de la Monarquía Universal en el siglo de oro de la cosmografía española. Los mapas fabricados por los servidores u oficiales del rey —ya fueran cosmográficos, hidrográficos o corográficos— poseían la capacidad de ofrecer dos de las categorías más valoradas por la política dinástica y patrimonial de los Habsburgo, en general, y el poder preeminente de Carlos V y Felipe II, en particular, a saber, la utilidad y la ostentación, el pro-

vecho y la reputación, el pragmatismo y la supremacía real, la soberanía territorial y el autoritarismo monárquico. En el seno de una república de súbditos regulada por las relaciones de clientelismo, mecenazgo y vasallaje, los Austrias españoles normativizaron y sistematizaron las ciencias empíricas como la cosmografía y la navegación uniendo la teoría con la práctica, la ciencia la experiencia con el objetivo de hacer visible su gran imperio de ultramar. Las necesidades imperiales de control del espacio materializado en formas diversas de representación cartográfica propiciaron la conquista real y metafórica del mundo como imagen. Dada la afición humanista por la imitación y la obsesión de la Monarquía Hispánica por capturar el mundo con 'pinturas', la cultura visual cartográfica representaba el artefacto más atractivo para promover una política científica sustentada en los intereses de un estado patrimonial de procedencia bajo medieval.

Estas peculiaridades de la España del quinientos no hubieran sido posibles sin el redescubrimiento humanista de la cartografía ptolemaica y su adaptación a los nuevos descubrimientos, pues dio lugar a una serie de factores que encarnan el ideal cosmográfico de la *Geographia* de Ptolomeo. En primer lugar, las consecuencias diplomáticas que provocaron la ostentación principesca y la propaganda política en forma de mapas fueron determinantes en las relaciones de poder del mundo moderno. En segundo lugar, la institucionalización española de la cartografía, la creación de modelos oficiales de representación y la instauración de cargos científicos vinculados a la realización de mapas determinaron la estructura de un esquema científico global. En tercer lugar, la emergencia de una cartografía en prosa desplegada a través de numerosas obras prácticas no sólo disciplinó la experiencia de los pilotos, sino que también atenuó las diferencias entre los 'hombres prácticos' y los 'hombres de ciencia'. Y en cuarto lugar, las *pinturas* de regiones ya descubiertas fueron utilizadas por la corona para disponer de un reconocimiento exhaustivo de los nuevos territorios. Desde una perspectiva global, los cosmógrafos de la península constituyen el epílogo a la pregunta ptolemaica por la representación del orbe en plano. El mundo hispano de la representación cartográfica puede analizarse desde la fabricación de cuatro formas de representación visual: los mapas cosmográficos o universales (mapamundis) y sus vínculos con otra forma de conocimiento como el arte pictórico en un contexto de Corte; los mapas hidrográficos (cartas náuticas o de marear) en un entorno institucional como la Casa de la Contratación; la cartografía textual, en prosa o en lengua romance que ejemplifican los tratados y manuales de cosmografía y navegación; y los mapas corográficos o regionales (*pinturas*) de territorios indianos.

Raúl Trejo Villalobos

FILOSOFÍA Y VIDA: EL ITINERARIO FILOSÓFICO DE JOSÉ VASCONCELOS

Director: Roberto Albares Albares
Universidad de Salamanca
(2010)

De acuerdo con las ideas de la "biografía", de "las generaciones", de "la edad de las generaciones" (Ortega y Gasset), de la "biografía filosófica" (Jorge J. E. Gracia) y de "texto" e "interpretación analógica" (Mauricio Beuchot), en el

presente trabajo de investigación se ha propuesto la reconstrucción tanto de la vida como de la filosofía de uno de los pensadores hispanoamericanos más sobresalientes del siglo XX: José Vasconcelos (1882-1959).

En este sentido, la tesis central del trabajo sostiene que en el itinerario filosófico de nuestro biografiado hay una serie de relaciones e implicaciones muy estrechas entre su vida, su sistema filosófico y sus contextos histórico e intelectual de manera tal que planteamos, desde nuestro presente, una nueva lectura tanto de su biografía, a la luz de su obra, como de su sistema filosófico, a la luz de su vida, y cómo cada una de éstas cobran sentido en su relación con la otras.

Las cuatro partes en las que se compone la investigación son: *Años de formación (1882-1910)*, en donde exponemos las influencias del cristianismo de su madre y el positivismo del sistema educativo mexicano; *Las mocedades (1910-1924)*, en donde se da cuenta de la participación de Vasconcelos en la sucesión del positivismo al espiritualismo junto con los miembros del Ateneo de la Juventud; su participación en la Revolución Mexicana, la publicación de los primeros esbozos de las ideas claves de su sistema filosófico (el monismo estético, la revulsión de la energía, la teoría del mestizaje y la ley de los tres estados de la sociedad), las importantes reformas que hace a la educación y la formulación de sus ideas sobre Hispanoamérica; *La madurez plena (1925-1938)* donde se describe cuáles fueron las circunstancias de su candidatura a la presidencia, sus exilios y la elaboración de su sistema filosófico, el cual se compone de una metafísica —desde un punto de vista intelectualista— una ética y una estética; y, finalmente, *La senectud (1938-1959)*, donde se explica su regreso a México, algunas de sus labores culturales (dirigir bibliotecas y promover los estudios filosóficos) en aquel periodo histórico Y, por último, el replanteamiento que hizo de algunas de sus ideas filosóficas, religiosas y políticas, incluido lo que denominó como *Todología*, la parte final de su sistema filosófico.

En todas y cada una de estas partes, que se corresponden con los ciclos vitales de nuestro autor, se esbozan, al tiempo, tanto las relaciones intra como intergeneracionales de manera que sea posible hacer otra lectura de la historia de la filosofía en el México en la primera parte del siglo XX. Por último, a manera de apéndice, se incluye un breve texto de juventud hasta ahora poco conocido, "Los tres grados de la belleza: o lo apolíneo, lo dionisíaco y lo místico", que representa en buena medida el núcleo y la génesis de su propuesta filosófica.

Luis Hernando Vargas Torres

PROBLEMAS DE UNA LECTURA FILOSÓFICA DE LA POESÍA COLOMBIANA DEL SIGLO XX. UNA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DE JOSÉ MANUEL ARANGO (1937-2002)

Director: José Luis Fuertes Herreros
Universidad de Salamanca
(2010)

Quizá esta frase, pronunciada por el pensador colombiano José Manuel Arango en el curso de una entrevista que concedió en 1995, es el hilo central de este tejido de 240 páginas. Y tal vez ella puede dar algunos indicios del talante intelectual de José Manuel (1937-2002). Au-

tor de una hermosa colección de poesía, publicada en el curso de 30 años, y traductor de textos de lengua inglesa, particularmente de poesía norteamericana, tenía una formación exigente: Pregrado en Filosofía y Educación, en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Maestría en Filosofía y Literatura en la Universidad de Virginia Occidental, en los Estados Unidos. Por otra parte, tuvo dedicación como profesor de Filosofía del lenguaje, hasta su jubilación, en la Universidad de Antioquia.

Estos rasgos llevan al autor de la tesis a intentar una escucha dócil del autor, para ver a través de su obra poética original, de sus ensayos y entrevistas, una versión de la tradición colombiana del siglo veinte en poesía, desarrollando su tesis doctoral en 5 capítulos principales: 1. Propuesta y método; 2. Poesía y razón; 3. Poesía y filosofía; 4. Poesía y realidad; 5. Problemas de la lírica; y Preguntas finales, a modo de conclusión, completándose con una exhaustiva recopilación bibliográfica de José Manuel Arango.

El resultado es el esbozo de una serie de cuestiones, propias de la filosofía, entre las cuales destacan las siguientes: ¿qué lleva a Arango a apartarse explícitamente de la filosofía racionalista? ¿qué lo conduce a decir que, al contrario de opiniones en boga, filosofía y poesía están "muy unidas"? ¿por qué dice que el poema no puede partir de ideas sino de experiencias concretas y, sin embargo, no rechaza las ideas cuando estas surgen de la situación vivida? Estas preguntas articulan sendos capítulos. La tesis resalta, por otra parte, la indagación de Arango sobre problemas específicamente estéticos: ¿qué dificultades tienen hoy poeta y lector de poesía y por qué es incierto su encuentro?, ¿qué problemas afronta la obra misma?, ¿cómo puede concebirse hoy la poesía?

Los problemas propios de la filosofía en general y de la estética en particular llevan a considerar, así sea de manera sumaria, lo que ha sido el siglo XX en la poesía colombiana, encontrando que hay indicios de que estos problemas están desde el fundador de la poesía moderna en Colombia, José Asunción Salustiano Silva Gómez (1865-1896), y que reaparecen en grandes poetas del periodo.

Este trabajo se funda en una lenta lectura de José Manuel Arango y trae, además, como apéndice dos entrevistas: la hecha a José Manuel en noviembre de 2001, cuatro meses antes de su muerte, y una conversación con Elkin Restrepo, compañero de fundación de las revistas de poesía *Acuarimántima* y *desHora*, a propósito de José Manuel, llevada a cabo en noviembre de 2004.

Uno de los propósitos fundamentales de esta tesis es guardar la memoria de un autor cuya obra ya tiene lectores en España: el año pasado la editorial Sibila publicó una nueva edición de la poesía completa, prologada y editada por el poeta Francisco José Cruz. Se hace preciso, sin embargo, llevar más lejos estos esfuerzos: es preciso reunir la obra completa de un autor de ensayos espléndidos, de un talante humano ejemplar que quizá se resume en su manera de concebir la poesía: "Creo que hay una manera más comprensiva de acercarse a las cosas y a los hombres y que está justamente en la poesía".

Jaime Vilarroig Martín

LA TEODICEA TRÁGICA: DIOS Y EL DESTINO DEL ALMA EN MIGUEL DE UNAMUNO

Director: Dr. D. Aquilino Cayuela Cayuela
Universidad CEU Cardenal Herrera
2010

La tesis doctoral se divide en tres bloques bien diferenciados. En un primer momento se examina la biografía de Unamuno y su teoría del conocimiento, partiendo de la propia opinión del rector de Salamanca, según la cual las más de nuestras ideas no son sino justificaciones *a posteriori* de nuestros actos. Leer a un filósofo desde su vida, lejos de emborronar su pensamiento, aporta claves hermenéuticas imprescindibles para comprender su obra. Esto es especialmente relevante en el único problema en torno al cual giró todo el pensar y sentir de don Miguel: la existencia de Dios y el destino de alma.

El segundo bloque traza, a lo largo de tres capítulos, la relación de Unamuno con los grandes filósofos con los que dialogó: San Agustín, Descartes, Kant, Hegel o James, por citar algunos relevantes. El objetivo de estos capítulos es doble: por un lado intenta ajustar cuentas con la interpretación que el rector de Salamanca hace de diversos autores y obras, puesto que no siempre es fiel al pensamiento de los filósofos (cosa que importaba poco al propio Unamuno, para quien el Quijote es más importante que Cervantes). Por otro lado, estos capítulos intentan dibujar la historia de los dos problemas (que para Unamuno son el mismo) fundamentales: la existencia de Dios y el destino del alma.

Antes del tercer bloque, se insertan dos capítulos de transición. El primero se preocupa de indagar en los escritos juveniles de Unamuno, a fin de sacar a la luz la crítica acerada a la que sometió el problema de la existencia de Dios, siempre desde supuestos fenomenistas y bajo el influjo del positivismo decimonónico. El otro capítulo traza una historia de la crítica en torno al libro en que se basará el resto de la tesis, *Del sentimiento trágico de la vida*, evidenciando una evolución en el tratamiento de la misma.

El tercer bloque, el más novedoso y original, sistematiza la crítica de Unamuno en torno al problema de Dios y el alma (*pars destruens*) y recoge y organiza los argumentos positivos que el rector aporta sobre estos problemas (*pars construens*). En la *pars destruens* se evidencia la genealogía de la creencia que Unamuno practicó en *Del sentimiento* (al estilo de Nietzsche). Se pasa revista a los argumentos que sostienen la inmortalidad del alma y contra los cuales va dirigida la crítica de Unamuno: el argumento de la simplicidad, el ser sujeto de operaciones, el ser acto del cuerpo o principio de vida, etc. Se hace lo mismo con los argumentos sobre la existencia de Dios: la prueba de la contingencia, el orden o el consenso universal.

En la *pars construens* se sistematizan las "razones" que el propio Unamuno aporta para seguir pensando en la inmortalidad del alma o la existencia de Dios (aunque el propio Unamuno nunca las llamaría "razones"). Así, el alma pide ser inmortal por el anhelo mismo de inmortalidad, por la necesidad de que algo sea eterno para que sea real, por la necesidad de que la vida tenga un sentido, por el hecho de que la materia sí que parezca "inmortal", por el recuerdo en Dios, por la omnipotencia de Dios o por la injusti-

cia que se cometería si no fuéramos inmortales. De igual modo, el ser pasajero de las cosas, la providencia, el consuelo, la esperanza, la necesidad de sentido e inmortalidad, el dolor o la compasión, invitan a pensar en la necesidad de la existencia de Dios.

Entre las conclusiones más relevantes destaca una según la cual, la excesiva atención al problema de la inmortalidad desdibuja un problema mucho más fundamental: el problema del sentido. Según esto, los seres humanos estamos mucho más necesitados de sentido que de inmortalidad. Sin embargo, es mérito de Unamuno el haber puesto de relieve que una de las condiciones del sentido pleno es la inmortalidad.

Misael Martínez Moctezuma

EL ENTE REAL EN LA METAFÍSICA DE FRANCISCO SUÁREZ

Director: Aureliano Ortega Esquivel
Universidad de Guanajuato
(2010)

El trabajo tiene como objetivo general el estudio de la metafísica de Francisco Suárez a partir de la noción de 'ente real' expuesta en las *Disputationes Metaphysicae* (1597), obra que puede ser considerada como uno de los primeros tratados sistemáticos de Metafísica que se aleja del mero comentario a los textos de Aristóteles.

El objetivo específico del trabajo es hacer explícito el paso decisivo que dio la filosofía de Suárez hacia la conformación de una Metafísica General cuyas líneas de fuerza quizá todavía pueden encuadrarse en los esquemas mentales de la tradición escolástica, pero que, por otra parte, ya se deslinda de las ideas propias de la onto-teología medieval para desembocar en una ontología pura. El pensamiento del Doctor Eximio se revela como una metafísica que encara el problema de la objetividad cognoscitiva de lo real desde el plano de la esencia, donde el límite entre el ser y la nada no es más que la posibilidad lógica. En el primer capítulo del trabajo se expone brevemente el contexto histórico y cultural en el que se desarrolla la obra de Francisco Suárez: vida y obras, la crisis de la filosofía medieval, el ambiente social, cultural y político del siglo XVI —en particular el Humanismo renacentista— la Reforma y la Contrarreforma y la contribución de la Compañía de Jesús y de los teólogos-filósofos de la Universidad de Salamanca en la renovación de la Escolástica. El segundo apartado confronta las diversas posiciones que sostuvieron las principales corrientes de pensamiento escolástico en relación al problema de la metafísica y la solución que aporta Suárez al respecto, quien avanza la definición de 'ente real' como elemento fundamental de su propuesta ontológica. El ente real es la primera noción que se presenta en el entendimiento dotada de un fundamento firme, lo que la habilita como un concepto común y abstracto capaz de incluir a los entes finitos, a Dios y a los entes separados de la materia, esto es el *ens in quantum ens reale.* El capítulo tercero y final intenta constituirse como un análisis del 'ente' en su doble dimensión gnoseológica, en tanto concepto objetivo y concepto formal. Lo que realmente interesa a Suárez es destacar la función primordial del concepto objetivo de ente, que se ha de instituir como el objeto propio y adecuado de la Metafísica; esto es así en razón de que este concepto puede prescindir de

todas las determinaciones individuales según el ser. Por esa vía se prueba que la Metafísica, según Suárez, tiene como objeto propio al "ente en cuanto ente", el que, considerado en su más amplia significación, esto es, en su acepción *nominal* de ente como *nombre* (que incluye el ente actual y posible) hace de éste *ratio communissima entis*, cuyo sentido primario está en la esencia real, porque la realidad fundamental del ente es la esencia real entendida como aptitud para la existencia. El trabajo concluye afirmando que Suárez allana el camino hacia una Metafísica depurada del estudio del ente, en tanto dependiente absoluto del conocimiento de Dios, para encaminarse hacia una ontología del ente en cuanto tal, con base en una gnoseología que postula una esencia real, que es el ente mismo, en toda su entidad. Suárez llega a la idea de que el 'ente' debe ser un concepto suficientemente amplio para comprender el ámbito de lo real, a la manera de una propiedad inherente a su posibilidad, solamente limitado por lo contradictorio e imposible (que en su forma metafísica representarían la nada). Por tanto, tal postura no puede comprender la existencia como un principio o fuerza entitativa diferente de su esencialidad, de hecho, cuando se presenta el hecho de la existencia, se realiza al modo de una facultad operativa interna a la esencia. Suárez no distingue entre la existencia actual y la esencia actual que existe. Bajo este aspecto, lo real ya no puede ser visto dentro de la línea de la efectividad que otorga la existencia, sino dentro del marco conceptual de una posibilidad lógica en el plano absoluto de la esencia. El trabajo *El ente real en la metafísica de Francisco Suárez* constituye una oportuna reflexión sobre el pensamiento y las aportaciones filosóficas de uno de los autores españoles fundamentales en la renovación de la Escolástica y, en cierto modo, antecedente imprescindible para el cabal entendimiento y caracterización de la filosofía moderna, de la cual, en conformidad con las conclusiones del trabajo, Suárez aparece como un indiscutible precursor.

Realiza aportaciones útiles para que se eleve el reconocimiento social y profesional de las figuras de Enrique José Varona y Blas Infante en el ámbito sociocultural.

Incorpora líneas de investigación donde a partir del método axiológico se analicen otras personalidades de la historia tanto de Cuba, como España y otros países para que se establezcan diálogos socioculturales.

Actividades

IV CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS SOBRE HEGEL: DERECHO, HISTORIA Y RELIGIÓN. *INTERPRETACIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL*

Salamanca. 22-24 de septiembre 2010.

El IV Congreso Internacional de la *Sociedad Española de Estudios sobre Hegel,* que se celebra como en anteriores ediciones con el reconocimiento académico de la Universidad de Salamanca, ha tenido por objeto el debate y la reflexión acerca de una de las obras más emblemáticas de la producción filosófica hegeliana: las líneas fundamentales de la *Filosofía del Derecho*, obra que, por su madurez y naturaleza, ha ofrecido un amplio espectro de reflexiones e interpretaciones. Como en las ediciones anteriores, el Congreso destacó por la rigurosidad y el nivel de los ponentes de relieve internacional que se han dado cita en Salamanca con el objetivo de debatir sobre la actualidad y las principales posiciones interpretativas de la filosofía de Hegel tanto en España, donde la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel es un referente fundamental, como en el extranjero, sobre todo por lo que a Alemania, Francia y al mundo anglosajón se refiere. Se trata de un Congreso Internacional que constituye, desde sus comienzos, una cita imprescindible para todos los investigadores en filosofía clásica alemana que están llamados a cimentarse en uno de los pensadores con el que siempre la filosofía debe enfrentarse. El clima de debate y de búsqueda de líneas exegéticas abiertas y enfocadas hacia perspectivas de actualidad dentro de la filosofía hegeliana, este año se ha podido expresar plenamente gracias a los temas candentes de la *Filosofía del Derecho*.

Bajo el lema "Derecho, Historia y Religión" las sesiones del Congreso han ido analizando tanto los aspectos más amplios y de trasfondo de las implicaciones de la filosofía del espíritu objetivo, como aspectos más concretos de la obra de Hegel, gracias a contribuciones de naturaleza y enfoque muy distintos. Nos referimos al hecho de que la edición de este año ha introducido sesiones de ponencias semiplenarias con el fin de poder dar espacio a las numerosas aportaciones que la Sociedad recibe y así fomentar el estudio y el diálogo entre investigadores acerca de la filosofía de Hegel. En este IV Congreso Internacional han participado ponentes procedentes de diferentes universidades e instituciones entre las cuales señalamos la presencia, además de ponentes de universidades españolas como la Universidad de Valencia, la Universidad Complutense de Madrid o la Universidad del País Vasco, de otros procedentes de distintas Universidades de Europa como la de Pisa, Francfort o Coimbra, y de Sudamérica, como es el caso de investigadores de las Universidades de Chile, Bogotá o Brasil, todos ellos reunidos en Salamanca con la intención de debatir en torno a las más recientes cuestiones que la *Filosofía del Derecho* hegeliana sigue ofreciendo.

En este sentido, y de manera transversal al tipo de contribuciones, se ha ido perfilando una doble vertiente de reflexión que se ha desarrollado alrededor de dos ejes principales: la primera, relativa a la naturaleza y actualidad del Estado, tal y como Hegel lo perfila en su

pensamiento, y la segunda, más orientada hacia aportaciones acerca de la naturaleza de aspectos o figuras concretas presentes en la obra objeto de reflexión.

Las conferencias de apertura y de clausura han sido confiadas a la experiencia de dos de los expertos más ilustres del hegelianismo español, el Prof. Gabriel Amengual Coll de la Universidad de las Islas Baleares, cuya reflexión acerca del rol y la posibilidad de la teodicea en la filosofía de la historia de Hegel ha abierto el debate, y al Prof. Mariano Álvarez Gómez, de la Universidad de Salamanca, quien asimismo ha abordado, desde su amplísima experiencia, el problema de la dialéctica de la Historia, sobre el trasfondo de la circularidad que la perspectiva hegeliana introduce en las relaciones históricas y en su referencia al Estado moderno.

Desde una orientación distinta, ha destacado la aportación del prof. Ludwig Siep de la Universidad de Münster, quien gracias a sus investigaciones recientes ocupa un lugar de primer orden dentro del panorama de la *Hegelforschung*. Su conferencia "*Ist Hegel Staat ein christlicher Staat?*" ha puesto en duda y ha vuelto a fundamentar las condiciones de posibilidad del Estado moderno, sin olvidarse de arrojar una mirada atenta y analítica hacia el mundo contemporáneo con su pluralismo cultural. La misma preocupación por actualizar y evidenciar aquello que el pensamiento hegeliano del Derecho y del Estado puede proporcionar y ofrecer a las reflexiones contemporáneas ha sido compartida por otros conferenciantes, de entre los cuales encontramos el Prof. Salvio Turró de la Universidad de Barcelona el cual ha optado por cuestionar el derecho a la guerra del Estado hegeliano y analizarlo desde el punto de vista de la dimensión internacional e interestatal en la que se hallan hoy en día las naciones y los gobiernos.

Junto a estas aportaciones que inciden en la actualidad de los temas abordados y que claramente han demostrado lo mucho que todavía puede ofrecer la investigación sobre Hegel a la sociedad contemporánea, también se ha podido disfrutar de reflexiones más ceñidas a la interpretación del pensamiento hegeliano con el fin de esclarecer algunos de los tópicos más recurrentes y de los rincones menos frecuentados de su pensamiento. Es el caso de la conferencia dada por el Prof. Navarro Cordón de la Universidad Complutense de Madrid que ha presentado un estudio acerca de la naturaleza de la libertad como resultado del sustrato dialéctico-especulativo siempre subyacente a las evoluciones del pensamiento maduro de Hegel. El mismo interés por la estructura del pensamiento hegeliano que guía el despliegue de su pensamiento ha sido también el hilo conductor de la conferencia dada por el Prof. Williams, de la Universidad de Illinois y ex presidente de la *Hegel Society of America* que con su "*The inseparability of Love and Anguish: Hegel's Critique of Modernity*" ha querido hacer hincapié en la radicalidad y originariedad de la dialéctica como sistema de la reconciliación en el cual queda subsumida la herencia de lo trágico como fundamento de la tensión entre elementos aparentemente opuestos. A este grupo podemos también aproximar la interesantísima contribución del Prof. Kervègan, de la Universidad de París I, quien además de completar la prestigiosa selección de nombres que este Congreso ha atraído dentro del escenario internacional más actual y relevante, se ha enfrentado al tercer tema del debate, es decir el de la religión. El prof. Kervègan ha disertado sobre la cuestión de la teología

política en Hegel, trazando un itinerario que, desde sus orígenes, ha evidenciado la evolución y las relaciones que primariamente han subsistido entre la "ciencia de la salvación y la ciencia del gobierno". Para llegar a la posición de Hegel, Kervègan se ha apoyado en las contribuciones de Rousseau como base de las reflexiones tanto del joven Hegel y su elaboración original del concepto de *Volksreligion* como de la reflexión hegeliana posterior, en la que el elemento político sigue perviviendo en la problematización del hecho religioso, por lo que dicha investigación acerca de los orígenes y los límites de la relación entre política y religión se ha vuelto, de inmediato, una búsqueda de los límites de la relación entre las instituciones que a ellas corresponden en el horizonte mundano.

Sin embargo, entre las reflexiones más capaces de involucrar a la audiencia destacan las que se han dedicado al análisis de los momentos intermedios del Espíritu Objetivo, como el de la eticidad y de la sociedad civil que, por su actualidad e implicaciones cercanas han captado la atención tanto de las investigaciones del Prof. Pedro Cerezo, de la Universidad de Granada, que ha destacado los elementos problemáticos relativos a la convicción y al surgimiento del mundo ético; como las de la Profª. María del Carmen Paredes Martín, de la Universidad de Salamanca, quien ha brindado una conferencia relativa a la "Mediación y Universalidad en la sociedad civil y el Estado" en la que ha profundizado, desde los fundamentos lógicos de la realidad hegelianamente pensada, las relaciones e implicaciones entre dichos estadios del espíritu objetivo.

Finalmente, es preciso mencionar que de las numerosas contribuciones, articuladas alrededor de los tres ejes fundamentales con los que se anunciaba el Congreso, desembocará este año una doble publicación: la primera, clásica, con las conferencias plenarias, y la segunda, en formato electrónico, que recogerá todas las sesiones semiplenarias que por obvios motivos aquí no nos es posible presentar.

Todos estos elementos y factores, junto con la organización y los nutridos debates de las sesiones, han permitido a la *S*ociedad Española de Estudios sobre Hegel hacer de este evento uno de los acontecimientos que tradicionalmente se mantiene como referente para el hegelianismo español e internacional, avivando la investigación sobre Hegel y su continua contribución a los temas fundamentales de la sociedad contemporánea.

Giuseppe Tufano

CONGRESO INTERNACIONAL *EXILIO, IDENTIDAD Y NACIÓN EN IBEROAMÉRICA*

Madrid. 8, 9 y 10 de noviembre de 2010.

Del ocho al diez de noviembre se llevó a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid el Congreso Internacional titulado "Exilio, Identidad y Nación en Iberoamérica". Un congreso que, como dijo en la inauguración Antolín Sánchez Cuervo, se planteó como un tríptico que abarca tres periodos de suma importancia en España e Iberoamérica, esto es: las independencias, las repúblicas y los exilios. Así, otra de las pretensiones del congreso fue, como lo expresó José Luis Mora, proyectar las relaciones que el "Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano y el Instituto Universitario "La Corte en Europa", con sede en la Universidad

Autónoma de Madrid, tienen con América Latina, con el fin de construir sociedades nuevas, sobre bases nuevas y así tener más proyección en las sociedades de las cuales somos deudores. En este sentido, las relaciones que ahora se plantean entre la Península Ibérica y América Latina son de redescubrimiento y reciprocidad. Finalmente, José Martínez Millán finalizó el acto inaugural haciendo hincapié en que deben estudiarse los problemas desde una perspectiva multidisciplinar, es decir, considerando los distintos enfoques humanísticos; enfoques que darían las claves de las raíces en que el congreso quería asentarse.

La apertura del Congreso fue presidida por D. Antonio Cascón, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, cuyas palabras oficiliaron el comienzo de las actividades establecidas. En la primera mesa Manuel Rivero habló sobre el agotamiento del sistema virreinal hispánico y sus transformaciones durante los siglos XVII al XIX. Dichas transformaciones dan cuenta de un sistema que se encontraba en constante cambio y movimiento, no sólo en el Nuevo Mundo, sino también en Europa, pues el sistema virreinal abarcaba, en principio, siete virreinatos europeos y dos americanos. Por esto, hacia el siglo XVII se debe dar en la Corte un nuevo modelo de gobierno, esto es, la desaparición de un modelo personal, para optar por un modelo administrativo. Por su parte, Miriam Galante habló del primer liberalismo mexicano y de los problemas que la nación mexicana tuvo para construir un sistema político propio. Así, a partir de la independencia, el país se enfrentó a dos formas de identidad política: la identidad nacional dada por la suma de individualidades o la identidad nacional de voluntad uniforme. La primera suponía la formación de estados libres y soberanos y la segunda un poder más centralizado. Por su parte, Carmen Rovira destacó, para complementar la participación de Miriam Galante, la importancia de los pensadores mexicanos, José María Mora y Lorenzo Zavala, porque las disonancias que hay entre las ideas de ambos forman un tipo de liberalismo en México diferente al europeo. Recalcó, además, que la figura del indio se encuentra presente en las ideas de los intelectuales del siglo XIX.

En la segunda mesa, Manuel Hernández habló sobre la formación de la identidad criolla en Venezuela en vísperas de la emancipación. Así, las élites criollas tuvieron un nuevo planteamiento de la identidad que llevó a que en 1810 éstas rompieran con la corona española para evitar perder privilegios. Estas ideas fueron resultado de la influencia ilustrada que se propagó en la región y que favoreció la emancipación. En su participación, Ángel Rivero destacó la importancia de la revolución portuguesa de 1820 para que se diera la independencia de Brasil. Dijo también que los Estados del Nuevo y del Viejo Mundo siguieron los mismos procesos de cambio, y que éstos se caracterizaron por su rapidez y su novedad.

Por la tarde, Carmen Rovira, catedrática de la Universidad Nacional Autónoma de México, presentó su conferencia titulada *La incidencia de los jesuitas criollos en la independencia de México.* La profesora Carmen Rovira enfatizó las ideas de tres jesuitas: Francisco Javier Clavijero, Francisco Alegre y Pedro José Márquez. Rovira abordó la obra de estos tres pensadores porque, como explicó, ellos no están abiertos totalmente a la filosofía moderna; y, en este sentido, la respuesta que dan a Europa sobre las críticas que se hacen de América y los americanos se harán con bases diferentes

a las propuestas por la modernidad europea. Además, la idea de humanismo que manejan es de respeto absoluto al otro y la idea de nación que tienen nace de su conciencia criolla y su identidad propia. Así, muchas de las ideas que motivaron la independencia de México vienen desde las ideas de pensadores como las de estos jesuitas y no sólo desde las ideas ilustradas francesas. En esta misma mesa, Alfredo Gómez Müller, de la Universidad francesa de Tours, habló sobre la invisibilización del indio mediante la aparición de imágenes ideales. Como ejemplo de esto, se encuentra *Atala,* obra literaria que, al reconocer al indígena pasado como algo ideal, niega al indígena presente y vivo. Para cerrar la mesa, el profesor de la Universidad de Sevilla, Manuel Moreno Alonso, habló sobre *Los exiliados afrancesados en Francia*, tema sobre el cual se tiene poco conocimiento en España dado que hacen falta estudiosos sobre el tema. Un aspecto diferente sobre este exilio, uno de los varios que ha tenido España, es que *fue un exilio decretado por el gobierno, pero deseado por el pueblo*, según expresó Moreno.

En el segundo día del congreso, se trató el periodo del *sexenio Revolucionario* desde una perspectiva filosófico-política. Así, José Manuel Vázquez presentó su ponencia titulada *La cuestión de los textos vivos.* En ella habló del papel que desempeñaron la Institución Libre de Enseñanza y el krausismo español como motores de cambio en la sociedad. Por su parte, Solange Lissorgues, investigadora de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, expuso algunas cuestiones sobre el tradicionalismo español, un tema recurrente en el siglo XIX. Del tradicionalismo, expresó Lissorgues que se trata de un problema del modo de ser español (o de lo que se ha pensado es el modo de ser español), en tanto que se contrapone la libertad de conciencia y la defensa del catolicismo. Este tradicionalismo se manifiesta en la prensa y en las novelas decimonónicas, en las cuales se ve que la cuestión raya en problemas de identidad y nacionalismo. Para finalizar la mesa, el Dr. Yvan Lissorgues, también profesor de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, hizo una semblanza sobre Leopoldo Alas *Clarín* y sus ideas republicanas; ideas que se manifestaron toda su vida y que quedaron plasmadas en sus obras.

La segunda mesa del día fue abierta por Fernando Hermida, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid. Dedicó su intervención a la figura de José del Perojo y su posición ante el problema de Cuba de 1898. Luego, el turno le correspondió a Walter Bernecker quien presentó una exposición sobre el pensamiento político de Pi y Margall y el anarquismo español. Bernecker dijo que la figura de Pi ha sido subestimada por no tener una obra amplia o un *corpus* cerrado, ya que pasa (su obra) por ser ácrata o liberal. Lo que sí se ha destacado del pensamiento de Pi es que gracias a su obra se dio la aparición de una mentalidad proletaria y el surgimiento de un carácter legalista en el federalismo de la primera República española. Además, es importante destacar que el concepto de revolución en Pi llevaba al establecimiento de la paz, concepto que, hoy por hoy, se encuentra vanalizado.

Por la tarde, Fernando Martínez López, catedrático de la Universidad de Almería, habló de los distintos exilios acaecidos en España. A este respecto dijo que no sólo se exiliaron afrancesados y republicanos, también hubo un exilio conservador durante la República. Presentó las figuras de Salmerón y de Ruiz Zorrilla como complementarias en el repertorio

de acciones que se llevaban a cabo de manera interna en la primera República Española. Por su parte, Carmen Rodríguez habló sobre las distintas revistas argentinas y las formas de legitimación que tuvieron los emigrantes españoles en este país del cono sur americano. Estas revistas, de la cual es ejemplo *Caras y Caretas,* sirvieron como trasmisoras de tradiciones y paisajes de los emigrados, además de ser proyectos comunes entre argentinos y españoles. Para finalizar, y sin salir del cono sur, Hugo Biagini presentó una semblanza de la emigración española en Argentina hacia finales del siglo XIX y principios del siglo pasado.

El último día del congreso tuvo como tema la segunda República Española. La primera mesa de la jornada fue abierta por Antonio Santesmases y abarcó el tema del republicanismo y el socialismo en los años treinta del siglo pasado. Santesmases explicó que la formación del Partido Socialista Obrero Español no implicó que hubiese representantes en el congreso español, esto era contrario a lo sucedido en otros congresos como el de Alemania. Además, Santesmases mostró las distintas posiciones que, hacia 1930, había dentro del socialismo español: por un lado la posición de Besteiro y por el otro la que compartían Caballero, Fernando de los Ríos o Indalecio Prieto. Una figura que, según la opinión general de la mesa ha quedado en el olvido ha sido la de Manuel Azaña, figura que Santesmases propuso como tema de investigación. Quien también hizo una sugerencia a los jóvenes investigadores fue Elías Díaz, catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, que hizo un esbozo de los procesos seguidos por la República de Weimar y la República Española. Ambos pueden ser visto en comparación y ello proporciona una perspectiva muy interesante de la historia de Europa de esos años. El profesor Elías Díaz fue mostrando momentos y situaciones para dar cuenta de las similitudes habidas entre las dos repúblicas que, aunque no coincidieron totalmente en el tiempo, sí lo hicieron en cuestiones conceptuales o en hechos afines. Para finalizar su participación, Elías Díaz recalcó la importancia de las implicaciones políticas que hay en las teorías, *pues se hace historia de las ideas de los hechos y no sólo de los hechos,* según sus palabras. En este sentido, *no sólo se trata de escribir, sino de prescribir* y de narrar para recuperar lo que se encuentra olvidado.

En la segunda mesa del día, Jorge Novella, profesor en la Universidad de Murcia, presentó su ponencia titulada *Liberalismo y socialismo. De la República al exilio.* En esta ponencia Novella dio cuenta de cómo el liberalismo defendido por muchos republicanos hacia 1936 era heredero de un liberalismo diferente al anglosajón, en tanto que el liberalismo español se propone como un e*thos* de libertad o como forma de vida. Así, es posible dividir el liberalismo español en dos tipos: por un lado, el liberalismo de corte conservador, seguido por Ortega y Gasset; y el liberalismo democrático, seguido por Manuel Azaña, Francisco Ayala o María Zambrano. Este tipo de liberalismo tiene sus orígenes en Salamanca y en Sevilla ya desde Blanco White. Novella destacó la figura de Fernando de los Ríos como el personaje que consigue conjuntar el liberalismo hispano (antes mencionado) y el socialismo. Finalmente, Novella citó la noción de historia que tiene Walter Benjamín, quien divide a la historia en dos: la de los vencedores, siempre presente; y la de los vencidos, que tiene la peculiaridad de estar oculta y que requiere ser traída a la vista.

La segunda ponencia de la mesa corrió a cargo de Jorge Hoyos. Su título: *Discrepancias entre patriotas: los proyectos de Estado y Nación en las culturas políticas del exilio republicano en México, 1939-1950.* Jorge Hoyos habló de los dos imaginarios políticos dominantes en el exilio republicano de México. Por un lado, el proyecto liberal y, por otro, el proyecto obrerista. Estos dos proyectos impedían el diálogo fluido entre los vencidos de la guerra civil, sobre todo al tratar de mediar y acordar lo que ocurriría en la prácticas externas. Así, hacia 1939 es posible vislumbrar tres proyectos políticos dentro del exilio: el republicano liberal, el social-demócrata y el obrerista. Proyectos que se encontraban en pugna y que no trascendieron más allá de la primera mitad del siglo pasado. En este sentido, Hoyos destacó la singularidad del Ateneo Español en México que se convirtió en un recinto para pensar en España pero sin tintes políticos.

La última mesa del congreso estuvo compuesta por Andrea Luquin y por Mari Paz Balibrea. La profesora. Luquin trató los temas de exilio, patria y nación en José Gaos. Al respecto dijo que Gaos redefinió el concepto de nación en relación con algo que se obtenía más que por necesidad (el hecho de haber nacido en un lugar determinado) por algo que se obtiene por voluntad. Así, el hombre es un ser caminante y viajero por naturaleza que se constituye en el mundo y que busca hacer patria, que según Andrea Luquin, es *tener presente y hacer futuro.* Por su parte, la Dra. Balibrea hizo un análisis de la novela *Un tiempo tuyo* de Carlos Blanco. En dicho análisis destacó las nociones de comunidad, identidad y tiempo; expuestas en la novela de Blanco y recurrentes en otros novelistas del exilio.

Al finalizar el congreso los organizadores del mismo, profesores Mora, Sánchez Cuervo y Martínez Millán agradecieron a los ponentes sus interesantes intervenciones y a los asistentes por formar parte primordial del desarrollo del mismo.

Carmen Arriaga

CRÓNICA DE UN GRUPO DE TRABAJO DE PROFESORES DE EDUCACIÓN SECUNDARIA Y BACHILLERATO SOBRE FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Durante el curso 2004-2005 iniciamos nuestra andadura como grupo de trabajo adscrito al CEP de Ubeda. Martín Ruiz Calvente, del IES "Los Cerros de Ubeda", se encargó de la coordinación del grupo. Ese año nos ocupamos de indagar sobre la identidad como concepto filosófico. Nos parecía un tema de máximo interés, dados los problemas de convivencia que se dan en la sociedad y en las aulas, cada vez más frecuentes por el choque de identidades culturales, religiosas, lingüísticas. El grupo se tituló "La construcción de las identidades".

El curso siguiente (2005-06) iniciamos una línea que ha sido el principio del trabajo que hemos seguido realizando hasta el presente. Nos interesamos por la filosofía hecha en y desde Andalucía, también como una manera de profundizar en la propia identidad. Nos sirvió de inspiración el libro Juan Fernando Ortega Muñoz, "Filosofía andaluza y filosofía en Andalucía", que da cuenta de los nombres más importantes de los filósofos que ha dado esta tierra empezando en la época romana con Séneca y llegando hasta nuestros días con María

Zambrano. Nos fue de gran ayuda el ensayo "Teoría de Andalucía" de Ortega y Gasset así como el visionado y *forum* de la película de Berlanga "Bienvenido Mr. Marshall" dirigido por Marcos Serrano en el que discutimos los tópicos andaluces que tantos servicios han prestado a la cinematografía española e incluso al llamado "nacionalismo español". No dejamos de profundizar en la obra de otros nombres como el krausista Federico de Castro, Rector de la Universidad de Sevilla, educador español, que se ocupó en su tesis doctoral "Del progreso interno de la razón mediante el método científico, y el de la libertad mediante el arte moral".

Tuvimos ocasión de leer y comentar a Séneca a través de María Zambrano en su "Cuestión del estoicismo español", así como de conocer los filósofos que en la Edad Media vivieron en esta tierra: Averroes y Maimónides. Martín Ruiz nos mostró que para los musulmanes Averroes es una oportunidad de ilustración desde dentro del Islam, y José Biedma desmenuzó la abstracta pero no menos interesante teoría averroísta del entendimiento agente. En el Renacimiento brilló Huarte de San Juan, médico que ejerció en Linares y del que también el profesor Biedma es un gran conocedor ya que preside la Asociación Internacional que lleva el nombre de este humanista del XVI. Huarte es un precursor de Kant dada la función creadora y constructiva que asigna al entendimiento y la imaginación. Nuestra compañera Rosalía Romero, estudiosa del pensamiento feminista, nos ilustró sobre una mujer importante del Renacimiento: doña Oliva Sabuco. Aún nos dio tiempo a estudiar a Maimónides, el rabino de Córdoba, y su "Guía de perplejos". Recibimos asesoramiento externo de Óscar Barroso de la Universidad de Granada que impartió una conferencia sobre Francisco Suárez, filósofo y teólogo muy apreciado por Heidegger al que alaba como el autor que da una impronta especial a los temas de la filosofía que se han desarrollado a lo largo de la Edad Moderna.

En nuestro tercer año como grupo nos propusimos ahondar en aquellos autores españoles que han fijado el pensamiento en nuestro país en un régimen de libertad, condiciones que se dieron, sobre todo, en la Segunda República (1931-1936) y a partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Contamos con la colaboración del profesor Pedro Cerezo Galán, quien habló sobre la "Aurora de la razón poética en María Zambrano". En esta ocasión asistió bastante más público que el habitual. Pudimos mantener un diálogo muy fructífero sobre la pensadora de Vélez Málaga y su búsqueda de la palabra esencial.

Nos adentramos así mismo en un estudio histórico de la Institución Libre de Enseñanza que tantos frutos científicos y filosóficos ha dado a lo largo de sus casi sesenta años de existencia. José Biedma realizó una presentación del autor granadino Ángel Ganivet. Marcos Serrano realizó una encuesta entre unas decenas de profesores y estudiantes de filosofía sobre el cine. Marcos nos ilustró sobre las expectativas, los gustos, la utilidad y el conocimiento que del séptimo arte tenemos en el gremio filosófico. Visitamos el aula de Antonio Machado en Baeza y Rafael Bellón nos leyó sus consideraciones sobre Juan de Mairena, la voz filosófica de Machado, incluso nos obsequió con unos textos autógrafos del propio poeta. Hablamos de Manuel García Morente, el filósofo nacido en Arjonilla, y de su trayectoria entre el neokantismo y la fenomenología. Debatimos su ensayo "Sobre la vida privada" (1935) en el que se habla

de cuestiones pertinentes para las asignaturas de ciudadanía, los distintos tipos de relaciones humanas que podemos establecer, el papel de la cortesía, el amor, la amistad, la soledad. José Fuentes nos propuso para el forum "La vida de los otros" (2005) y Marcos Serrano "Rashomon" (1950) de Kurosawa. Contamos con el profesor José Luis Villacañas que nos habló de Ortega y Gasset y la filosofía alemana.

Dimos un repaso bastante exhaustivo a "La filosofía hoy" (2000), obra colectiva dirigida por Javier Muguerza y Pedro Cerezo en la que se pidió colaboración a todas las familias filosóficas que existen en la actualidad en nuestro país: filosofía crítica, fenomenología, hermenéutica, marxismos, filosofía del diálogo, posmodernidad, filosofía del lenguaje y de la ciencia.

Con la vista puesta en el Congreso de la Asociación Andaluza de Filosofía que se celebró en Jerez en septiembre de 2008 nuestro cuarto grupo de trabajo llevó el título "Inteligencia, ética y cultura: la formación de los valores morales". En este curso 2007-08 se incorporó definitivamente al grupo nuestra compañera Amelia Fernández que se estrenó con un trabajo sobre el problema "Mente-cuerpo" visto por Laín Entralgo. Empezamos el año con una exposición de Rafael Bellón sobre Miguel de Unamuno. Contamos con una de las últimas páginas autógrafas del escritor vasco que se encuentran en el ayuntamiento de Salamanca titulada "Del resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y la guerra civil españolas" compuesta en los meses que van de julio a diciembre de 1936, fecha de su fallecimiento. Biedma presentó dos trabajos: uno sobre la antropología filosófica de Julián Marías y otro sobre el pensamiento de la diferencia sexual que partiendo de este autor recogía aportaciones de muchas feministas españolas y extranjeras como Wanda Tommasi, Victoria Camps y Carol Gilligan. Tampoco faltaron las charlas sobre otros filósofos hispanos que se han dedicado a cuestiones de ética como Xavier Zubiri y especialmente Javier Muguerza. La película "Hoy empieza todo" de Tavernier refleja los problemas cotidianos en un colegio de primaria en el norte de Francia. Asimismo, repasamos las utilidades del cine para la educación en valores en una última sesión.

Hablando de ética no podían faltar las referencias a José Luis López Aranguren. Una primera nota nos la dio Rafael Bellón, y fue él quien sugirió dedicar un curso entero a su obra como así hicimos al año siguiente. En 2008-09 de nuevo Rafael Bellón, como el profesor más veterano, nos dio pautas, él trató personalmente a José Luis López Aranguren al que invitó y acompañó en su visita a Ubeda. El grupo de trabajo se denominó, en este quinto curso, "Diálogo filosófico en el aula: homenaje a José Luis L. Aranguren". Rafael Bellón subrayó el valor de las críticas literarias realizadas por Aranguren. Un escrito que marca un hito en la historia cultural de la España contemporánea es el ensayo "Evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración", fechado en 1949. Fue un primer intento de dar a conocer la obra de los españoles que se vieron obligados al exilio. Sorprende Aranguren por su conocimiento exhaustivo de muchos de los escritores, incluso de los que todavía no habían tenido tiempo de hacer su obra. El tono espiritual de ese exilio lo analizamos a través de las reflexiones del granadino Francisco Ayala. Amelia Fernández relató la primera ocasión en que se habló públicamente de María

Zambrano en España. Fue precisamente Aranguren quien la presentó en 1980 como la discípula heterodoxa de Ortega, la que ha vivido con mayor tragedia personal el desarraigo del exilio. José Fuentes, ahondando en la vertiente femenina de nuestras reflexiones nos propuso una la película "Antonia" (1995) dirigida por una mujer y protagonizada por diferentes generaciones de mujeres. Una celebración de la vida en clave femenina.

Pudimos comprobar el valor de Aranguren como crítico literario en uno de sus primeros ensayos: "El pensamiento filosófico de Eugenio d'Ors". Admiraba al creador de las Glosas por su gracianismo del siglo XX. D'Ors exalta el esfuerzo de la formación humanística como medio de aprender, de la tensión de cada hora y de cada minuto. Ruiz hizo un trabajo sobre la huella que Xavier Zubiri deja en Aranguren. A partir de los años sesenta Aranguren abandonó los planteamientos metafísicos para volcarse en la ética, la sociología, la moral cotidiana. Marcos Serrano nos propuso la película Ordet (1955) de Dreyer, que nos hizo hablar sobre la fe, la religiosidad, el arte para mostrar lo divino en lo cotidiano y con sobriedad del cineasta danés, las formas de morir sobre las que Aranguren se explayó en uno de sus ensayos.

El año 2009-10 lo dedicamos a la filosofía del exilio. José Gaos, catalizador de las energías filosóficas en México. Siempre guardó un gran respeto por Ortega y agradeció el haber podido asistir en vivo "al pensar del pensador". Terminó sus días con cierto escepticismo respecto a las posibilidades de la filosofía, lo que no le impidió realizar preciosos tratados como la fenomenología de la caricia de la que nos habló José Biedma; y sobre Ferrater Mora cuya obra se extiende desde la poesía, el periodismo, la fotografía y el cine hasta la filosofía. Junto a estas dimensiones, tiene otras bien interesantes vinculadas a la ética y su defensa de los animales, de clara filiación anglosajona.

Sobre Adolfo Sánchez Vázquez, fundador de la revista malagueña *Sur*, nos habló Amelia Fernández. De él nos sorprendieron la belleza de sus poema como "Yo sé esperar" o "El poeta pregunta" y su obra concerniente a la estética de la que destaca el libro "Las ideas estéticas de Marx" (1965). Sánchez Vázquez defiende sin florituras la tarea educadora del intelectual, que debe ser capaz de provocar efectos en la sociedad con su vida y con su obra. Rafael Bellón nos descubrió parte de los escritos del jiennense Manuel Andújar (La Carolina 1913-Madrid 1994), cuya obra reposa inexplicable e injustamente desconocida en los sótanos de la Diputación de Jaén. La ética de Andújar se basa en su experiencia republicana, entendiendo por república la preocupación por temas morales que afectan a la "cosa pública". Las novelas de Andújar no han recibido el reconocimiento que merecen, probablemente su "Cita de fantasmas" sirviera de inspiración a la obra de Muñoz Molina *Beatus ille*. Otro coloso del exilio fue Juan David García Bacca, introductor de la lógica formal en España antes de la guerra civil. La obra y los intereses de García Bacca son verdaderamente vastos como pudimos comprobar al visitar la página que la fundación que lleva su nombre le ha dedicado en Internet, www.garciabacca.com

Nos centramos en el análisis de un libro de título sugerente *Invitación a filosofar* en que el filósofo toma pie de los avances de la matemática para invitarnos a su particular viaje filosófico. José Fuentes nos propuso la película argentina "Luna de Avellaneda" (2004) de Juan José Campanella en que se muestran las

vicisitudes de un club social fundado en Buenos Aires por exiliados españoles. Asimismo, nos dio a conocer las vivencias de los cineastas que se exiliaron y el hecho de que incluso algunos españoles que nada tenían que ver con el séptimo arte se dedicaran a él para sobrevivir como Max Aub. Vimos, por sugerencia de Marcos Serrano, "Lista de espera" (2000) del cubano Juan Carlos Tabío que aborda, con sentido del humor y cierta ensoñación, las dificultades de la vida cotidiana en la isla.

En el último curso nos hemos interesado por filósofas españolas: Esperanza Guisán, Amelia Valcárcel, Oliva Blanco. Fruto de esta colaboración fue el inicio del blog *laquintadelmochuelo.blogspot.com* en el que desde hace tres años venimos publicando síntesis de lo que tratamos en cada reunión, además de otros trabajos de cada uno de los miembros del grupo.

Ana Azanza Elío

ENTREGA DEL ARCHIVO DE EDUARDO NICOL al CCHS-CSIC (Madrid)

Madrid. 19 de noviembre de 2010.

Eduardo Nicol i Franciscá nació en Barcelona en 1907. El azar, el destino y el carácter —como él diría años más tarde— lo llevaron a exiliarse en México. Allí desarrolló casi toda su obra, pero en su pensamiento siempre estuvo presente su lugar de origen. Claro ejemplo de esto es lo que escribió en su primer libro, *Psicología de las situaciones vitales* (1941): "Imaginemos la situación del hombre que abandona su país y debe elegir otro en que radicarse de nuevo. Esta es una situación común en nuestros días. Se vive la situación con una serie de constricciones que limitan por todos lados nuestra posibilidad de decidir. Pero, en tanto que la opción es posible, deliberamos sobre algo que en parte es conocido y en parte desconocido. Sabemos que toda circunstancia condiciona nuestra vida, pero no podemos prever de qué modo nuestra vida va a quedar condicionada por su nueva circunstancia. Si lo desconocido nos amedrenta, no es aquí tanto por desconocido o imprevisto, cuanto por la posibilidad cierta de error que lo desconocido envuelve […] Los errores, como decimos, se pagan caros. La conciencia del error es también situación límite. El saber que en nuestra vida podemos evitar el error es una situación fundamental".

Y es que aún con lo importante que es para la conciencia humana evitar el error, tal vez le sea imposible al hombre ser infalible. Lo hemos visto, la exterioridad y la materialidad no perdonan. Por fortuna, existe una especie de salvoconducto que ayuda a mediar en las situaciones dudosas: la historia —la de los grandes eventos y la de los hombres y mujeres que desarrollaron tales circunstancias—. Los documentos que quedan son la prueba de las acciones que si bien determinaron, no menguaron la libertad de elección de quienes lo vivieron.

Ejemplo de lo anterior es la copia del archivo de Eduardo Nicol donado al Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CCH-CSIC) por su viuda Doña Alicia Rodríguez. El archivo original fue entregado al Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México (IISUE-UNAM) —institución donde trabajó desde su arribo a México el filósofo catalán— el 6 de mayo de 2010.

En el acto de Madrid participó, en primer lugar, el Dr. Rogelio Blanco Martínez (Director General del libro, archivos y bibliotecas). En su exposición, Blanco hizo énfasis en la recuperación de la memoria histórica como una forma de saldar las deudas pendientes con el exilio. Dijo, también, que es de suma importancia evitar la amnesia y el olvido, esto con el fin de dar voz a quienes participaron en la guerra civil y el exilio. En este sentido, un archivo (como el de Nicol) reúne los documentos, producciones y demás elementos que justifican el pasado y garantizan las vidas. Blanco halagó el trabajo intelectual del filósofo catalán y alentó a los presentes a hacer de pensamiento nicoliano "una voz de liderazgo intelectual".

Por su parte, Dª. Concha Roldán (Directora del Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC) agradeció la generosidad de doña Alicia Rodríguez por la donación hecha, y a Arturo Aguirre por el trabajo de catalogar el legado. Expresó que esta donación, además de ser una recuperación del pasado, es una forma de estrechar relaciones entre España y México, sobre todo en un aspecto que requiere de un gran trabajo de retroalimentación, como es el exilio republicano en México.

D. Eduardo Manzano (Director del CCHS-CSIC) en su intervención dijo que el objetivo del CSIC es la investigación y, en este sentido, las herramientas necesarias para poder cumplirlo se encuentran en documentos y archivos como el donado. Eduardo Manzano se refirió, también, al exilio español como un tema interesante y difícil, ya que no se ha podido integrar el pensamiento producido antes de 1939 con el pensamiento posterior. Este es el motivo por el que aún quedan muchos cabos sueltos, y corresponde —según Manzano— a las nuevas generaciones investigar estos temas con el fin de que sean integrados y no trivializados. El fin es saldar y soldar las fisuras pendientes.

Para Arturo Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México), el pensamiento de Eduardo Nicol es ejemplo de una obra revolucionaria. Visto que él ha catalogado gran parte del legado, es quien conoce mejor cómo está compuesto el archivo. Aguirre expresó que ha sido apasionante estudiar el archivo y ver cómo el filósofo catalán dio forma a las obras y conceptos fundamentales en su pensamiento. Tal es el caso de libros como *La reforma de la Filosofía* o la *Crítica de la Razón Simbólica.* Para Aguirre el legado más importante de Nicol es la idea que tenía sobre la vocación del hombre, así como el compromiso que siempre demostró con la educación, *paideia:* el oficio de pensar y de hacer hombres.

Antolín Sánchez Cuervo (IF-CCHS-CSIC) resaltó la importancia que tiene el pensamiento de Eduardo Nicol, tan importante como las obras de María Zambrano, José Gaos o David García Bacca. Así, la obra de Nicol está encaminada a formar un sistema, donde conceptos como la alteridad, la convivencia, la comunicación y la tolerancia den cuenta de la crítica a la "razón de fuerza mayor*"*. Otro aspecto importante de la obra de Nicol, para Antolín Sánchez Cuervo, es la reivindicación que el filosofo hace del humanismo español, principalmente de Suárez y Vives. De suerte tal que el humanismo español es para Nicol un frente a considerar contra la razón de fuerza mayor y la deshumanización hacia la que tiende la sociedad.

En su emotiva participación, Doña Alicia Rodríguez de Nicol agradeció a los presentes el interés prestado a la obra de su marido. Dio cuenta de lo que

se puede encontrar en el legado y aclaró que Eduardo Nicol no trataba de polemizar y, por ende, en el archivo no hay polémica. Aclaró, también, que Nicol no se consideró trasterrado, sino exiliado y que siempre tuvo presente su tierra natal. Otro aspecto que Doña Alicia tuvo a bien esclarecer fue una confusión de palabras que hacían parecer a Eduardo Nicol como desencantado de la labor filosófica. Doña Alicia dijo que no era desencanto, sino descontento. Descontento porque, como hombre sistemático y laborioso, aspiró a muchas cosas que los años no le permitieron concluir. Finalmente, la señora Nicol recordó el objetivo que su marido veía en la filosofía, esto es: no dar respuestas, sino plantear mejor las preguntas. En este sentido, Doña Alicia consideró que una manera de plantear mejor las cuestiones filosóficas es conociendo lo acaecido en el pasado que se encuentra registrado en los documentos del archivo. Por esto es que decidió hacer la donación y desprenderse "sin lagrimas" de algo que fue muy querido y atesorado por ella.

Cerró el evento José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid y Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico) recordando a los presentes que el papel de los investigadores es el de ser receptores e instrumentos de la recuperación del pasado. Pasado que, en el caso del pensamiento de Iberoamérica, debe también ser difundido. Mora concluyó su participación con un fragmento de la "Oración de despedida" que Antonio Zozaya pronunciara a bordo del buque "Sinaia" que le transportara —junto con Nicol y otros exilados— al puerto de Veracruz en México: "Tú España, resurgirás, más deslumbrante y poderosa que nunca. A ti volverán, con el cuerpo o con el pensamiento, los desterrados en este mar, que nos parece de lágrimas".

Eduardo Nicol —como muchos otros— no volvió definitivamente a España, pero ahora, y como dijo José Luis Mora, ha vuelto su pensamiento para que sea difundido y reconocido.

María del Carmen Arriaga Garduño

CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LA CIENCIA ESPAÑOLA: *MENÉNDEZ PELAYO EN SU CENTENARIO*

Santander. 6 y 8 de octubre de 2010.

Entre los días 6 y 8 de octubre del 2010, la cátedra Menéndez Pelayo de la UIMP en Santander, que dirige el presidente de la Real Sociedad Menéndez Pelayo, Ramón Emilio Mandado, organizó este Congreso Internacional, dedicado a revisar la repercusión que tuvo esta polémica en la vida cultural española de la primera parte de la Restauración y la aportación que supuso para el desarrollo del conocimiento historiográfico de nuestra producción filosófica y científica. Esta actividad forma parte de la serie de congresos ordenados a revisar las obras más relevantes del maestro santanderino que viene organizando la RSMP desde el año 2007 y que ya se han ocupado sucesivamente de *Orígenes de la novela* (2007), *Historia de las ideas estéticas en España* (2008) e *Historia de los heterodoxos españoles* (2009).

La conferencia inaugural del congreso, titulada *Creación y erudición científica en la España Moderna y Contemporánea: Aproximación desde los criterios actuales de evaluación de la actividad científica,* corrió a cargo del Rector de la UIMP, Salvador Ordóñez Delgado, quien subrayó la importancia de la creación

científica, frente a la mera erudición, repasó las patentes e invenciones españolas del siglo XVI y se detuvo en la actividad científica española desde la Ilustración hasta la Restauración, poniendo de manifiesto que su importancia fue mayor de lo que suponían los protagonistas de la polémica en 1876. El profesor de la Universidad de Cantabria y actual Vicerrector de la misma, Gonzalo Capellán de Miguel, presentó la ponencia titulada *Las Polémicas en torno a la Ciencia Española y la cultura de la Restauración: balance y estado de la cuestión*. Insistió en el origen laverdiano de la polémica así como en la necesidad de estudiarla respetando su diversidad de contextos y toda su complejidad. A su juicio se falsea esta polémica y se confunde la posición del polemista santanderino, si se la interpreta como una tercera vía entre las *dos Españas* contrapuestas, como hicieron algunos autores, v. g. Laín Entralgo, en los años cuarenta y cincuenta.

El actual titular de la cátedra Menéndez Pelayo, José Luis Abellán, enriqueció con sus aportaciones esta reunión científica, en la que dictó la conferencia *La regeneración científica como proyecto de modernización.* Los participantes en la polémica de la ciencia defendieron concepciones distintas de la regeneración científica española, siendo la concepción impulsada por los herederos del krausismo un auténtico proyecto de modernización. El grupo de profesores e investigadores de la Universidad Autónoma de Madrid, Pedro Ribas, Fernando Hermida de Blas y José Luis Mora, actual presidente de la AHF, analizaron la intervención en la polémica de Manuel de la Revilla y de José del Perojo, así como la posición ante la misma de Pérez Galdós, en la mesa redonda titulada *Los herederos del krausismo ante la tradición científica española.* Su clarificadora exposición se caracterizó por la fidelidad a los textos. Las actividades de la mañana del jueves se completaron con la conferencia de Eudaldo Forment, titulada *El neotomismo y Santo Tomás en «La ciencia española»* en la que el catedrático de la Universidad de Barcelona estudió el punto de vista neotomista y la intervención del padre Fonseca en la polémica.

Las actividades de la tarde del jueves se iniciaron con la ponencia *El proyecto 'Pensamiento clásico español': pervivencia del programa de Menéndez-Pelayo*, expuesta por la profesora de la Universidad de Navarra, María Idoya Zorroza. Hizo un relato pormenorizado de la historia y los objetivos de la colección de EUNSA, a la que conectó con el plan de Menéndez Pelayo en *La ciencia española.* Se insistió en la importancia de esta colección que atiende la investigación del pensamiento español desarrollado entre los siglos XV y XVII. El profesor asociado de la Universidad de Cantabria, Gerardo Bolado, hizo un análisis de la primera edición de *La ciencia española* desde el punto de vista de la teoría de la argumentación en su ponencia titulada *Menéndez Pelayo y la Generación de 1868: análisis dialéctico de la primera edición de* '*La ciencia española*' (1876). Las posiciones de principio, enfrentadas de las partes en relación a la tradición española y a nuestra decadencia, limitaron el desarrollo efectivo de la polémica a la respuesta a exigencias desde argumentos *del verdadero tal* (Manuel de la Revilla) mediante argumentos *del ejemplo* y *de inducción histórica* (Menéndez Pelayo), siendo estos últimos deudores de las precarias historias de las ciencias y de la filosofía en España, que estaban disponibles entonces. En su ponencia, *Menéndez Pelayo*

y la decadencia de la cultura científica en España, el catedrático de Historia de la Ciencia de la Universidad de Alcalá, Alberto Gomis, hizo la historia textual y un pormenorizado análisis del escrito de Menéndez Pelayo dedicado al discurso de ingreso de Acisclo Fernández Vallín, *Cultura científica en España en el siglo XVI*, en la Real Academia de Ciencas Exactas, Físicas y Naturales.

Las actividades del viernes por la mañana comenzaron con la ponencia *De ciencia y filosofía patrias*. *A propósito de "La ciencia española",* en la que el profesor de la Università degli Studi di Torino, Francisco José Martín, analizó los cambios introducidos en las distintas ediciones de *La ciencia española* y concluyó defendiendo la necesidad de hacer una nueva edición de la obra, en la que se pusiera de manifiesto esa evolución de la obra. La ponencia del profesor de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, Yvan Lissorgues, titulada *Una polémica sobre la Filosofía española: José Miguel Guardia Bagur contra Marcelino Menéndez Pelayo*, estudió la dura crítica lanzada por este médico mallorquín, residente en París, contra la posición de Menéndez Pelayo. En la ponencia titulada *Ciencia y krausismo. González de Linares y Menéndez Pelayo***,** el profesor de la Universidad de Cantabria, Carlos Nieto Blanco, defendió que la concepción krausista de la ciencia, que siempre mantuvo el naturalista cántabro, lejos de colisionar o entorpecer su dedicación a la práctica positiva y experimental de la ciencia natural, estuvo en armonía con ella y la favoreció. Por enfermedad, Teófilo González Vila no pudo presentar su ponencia, *La Antoniana Margarita de Gómez Pereira y La Ciencia Española*; sin embargo, podrá leerse en las actas del congreso que serán publicadas próximamente.

El presidente de honor de la Real Academia de Medicina de Cantabria, Dr. D. Francisco Vázquez de Quevedo, el presidente de esa academia, Dr. D. J. Fernando Val Bernal, el miembro de la misma, Dr. Juan José Fernández Teixeiro, y el ex-presidente de la RSMP, Dr. D. Benito Madariaga de la Campa, presentaron sus ponencias en la mesa redonda titulada *Los médicos humanistas en "La Ciencia Española",* con la que se iniciaron las actividades del viernes por la tarde. La cirugía en *La ciencia española*, las raíces renacentistas de la Anatomía Patológica Española, en especial Juan Tomás Porcell, y la figura de Andrés Laguna como científico y humanista, fueron los temas centrales objeto de atención en ésta mesa.

La conferencia de clausura titulada *La obra de Menéndez Pelayo sobre "La ciencia española" en su tiempo y en el nuestro: un ensayo historiográfico,* corrió a cargo del catedrático emérito de Historia de la Ciencia de la Universidad de Valencia, Víctor Navarro Brotons, que revisó críticamente la tesis de Menéndez Pelayo, según la cual la decadencia científica española se debió en buena medida al abandono de la ciencia teórica en favor de la ciencia útil y de las aplicaciones prácticas. El avance de las teorías científicas que podía haberse generado desde los grandes desarrollos de las ciencias útiles y las técnicas en la España del siglo XVI, no tuvo lugar por el divorcio entre las mismas y la filosofía escolástica imperante en el momento, mantenido desde las instancias de poder durante el período de Felipe II.

Los participantes en el congreso coincidieron en valorar positivamente el desarrollo de las sesiones. El sentido histórico y la aportación bibliográfica constituyen el aporte duradero de Menéndez Pelayo en la polémica de la ciencia, cuya

complejidad ha de ser tenida en cuenta en cualquier intento de interpretación de conjunto. Para lo cual se requiere así mismo hacer una aproximación diferenciada a las distintas ediciones, que se hicieron en vida del autor, en contraste con la edición en dos volúmenes de Miguel Artigas, publicada en 1933, y con la edición fijada por la Edición Nacional (tomos 58-60, 1953-54) de Sánchez Reyes.

Raisa Bolado Alupi

PRESENTACIÓN DEL SITIO WEB: WWW.FILOSOFIAMEXICANA.COM

¿Por qué surge www.filosofiamexicana.com*?*

Pues surgió como respuesta a nuestra inquietud e interés por la filosofía mexicana ya que durante nuestra formación académica nos percatamos de una polémica discusión en torno a la existencia de dicha filosofía, en la que se ponía en duda o incluso se negaba.

Esta discusión nos ha impulsado a su búsqueda, estudio e investigación, encontrando diferentes trabajos que construyen una Historia de la Filosofía Mexicana, la cual pretendemos difundir.

¿Quiénes somos?

Somos un medio de difusión con carácter académico que pretende dar a conocer la producción e investigación filosófica en todas sus corrientes, disciplinas, áreas y épocas, resaltando el trabajo de investigación que se ha realizado y sigue realizándose **EN y SOBRE** Latinoamérica. No obstante, nuestro interés principal es difundir la Filosofía Mexicana. Pero el espacio está abierto igualmente a la difusión de la producción filosófica de toda Latinoamérica como de otras partes del mundo.

¿Qué ofrecemos y cómo ingresar*?*

El usuario podrá encontrar, cualquiera que sea su interés filosófico, diversos artículos, ensayos, ponencias y fragmentos de obras de distintos filósofos tanto contemporáneos como de la Historia de la Filosofía, incluyendo la mexicana y latinoamericana. Sus textos sólo son de lectura para seguridad de los autores.

Para la consulta de este material, el usuario cuenta con 4 tipos de búsqueda: por tema: estética, ética, epistemología, ontología, metafísica, filosofía política, filosofía del derecho, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje, filosofía de la mente, filosofía de los pueblos originarios, filosofía de la religión, filosofía de la cultura, filosofía de la historia, filosofía de la educación, lógica, antropología filosófica, filosofía moderna, etc.; por época: esta búsqueda corresponde sólo a la sección de filosofía mexicana, que abarca el período prehispánico, siglo XVI, XVII, XVIII, XIX hasta nuestros días; una búsqueda general; finalmente una búsqueda para la sección de lecturas.

Además se cuenta con foro de discusión donde el usuario podrá proponer temas y entablar diálogo con los demás usuarios; también con una sección en la que se anunciarán eventos y noticias.

Para poder acceder a lo antes dicho, todo usuario deberá registrarse.

Cabe resaltar que la página www.filosofiamexicana.com, dirigida y coordinada por las licenciadas en Filosofía, Claudia Amador y Beatriz Montalvo, trabaja en cooperación con el Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, inaugurado el 8 de agosto del 2008 en la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, cuya Directora y Coordinadora es la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar.

Claudia Amador Turcios
Beatriz Montalvo Núñez

SEMINARIO DE HERMENÉUTICA COMPARADA "MÍSTICA Y FILOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO"

Sevilla. 18 de diciembre de 2009, 29 de enero y 19 de febrero de 2010.

En su X edición, este Seminario de Hermenéutica Comparada que dirige y coordina José Antonio Antón Pacheco, de la Universidad de Sevilla, dedicó la primera sesión del mismo a "Los libros de Henoc y el cristianismo", el 18 de diciembre de 2009. Participaron en la misma Carlos A. Segovia, con la conferencia "Henoc y los orígenes del cristianismo", y Liudmila Novtanovich, que ofreció una conferencia titulada "Henoc: ¿apócrifo judío o cristiano?" Ambos se ocuparon del primer y del segundo Henoc, respectivamente, textos que pertenecen a los apócrifos del Antiguo Testamento y que se conforman como dos de los principales documentos de la considerada como literatura apocalíptica judía. Tanto el profesor Segovia como la investigadora Novtanovich centraron sus exposiciones en la importancia de la actualización del estudio de ambos textos y de su relación con el cristianismo.

La segunda sesión del Seminario, celebrada el 29 de enero de 2010, corrió a cargo del profesor Miguel Ángel Rivero Gómez, que ofreció una conferencia titulada "El Kairós de Unamuno: la eternización de la momentaneidad". En ella, el profesor Rivero nos puso de manifiesto la presencia del concepto *kairós* y sus dos aspectos fundamentales (experiencia de trascendencia y nuevo tiempo) en la vida y la obra de Unamuno. El profesor Rivero dibujó la trayectoria espiritual de Unamuno, poniendo especial énfasis en la presencia del *kairós*. A lo largo de su exposición se detuvo en el proceso de conformación de su fe religiosa así como en el desenvolvimiento del conflicto razón-fe antes y durante la crisis del 97, íntimamente relacionado con otro conflicto fundamental en Unamuno: el conflicto entre el yo interno y el yo externo. Asimismo, destacó la importancia de la lectura, por parte del pensador vasco, de los Evangelios y cómo la crisis desembocó en la aspiración de un "hombre nuevo", destacando obras como *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), donde se redefine su apostolado, y *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), donde vuelve a reaparecer el *kairós.* La intervención del Profesor Rivero concluyó con la alusión a la relación que Unamuno estrechó con dos ámbitos fundamentales, el Arte y la Naturaleza, siendo esta última donde consiguió acercarse a la consumación trascendente de su anhelo de eternidad.

"Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano" fue el título de la conferencia ofrecida por el profesor Jesús Moreno Sanz en la tercera sesión de este Seminario, celebrada el 19 de febrero de 2010. En ella, a su vez, se presentaba el libro homónimo del autor a cargo del profesor José Antonio Antón Pacheco.

En su conferencia, Moreno Sanz nos puso sobre aviso acerca de la consideración de Zambrano del hombre como hijo cósmico, lo cual nos remite a la cuaternidad heideggeriana y a la necesidad de comprender la conciencia desde la multiplicidad de sus niveles. Frente al cartesianismo unilineal, Zambrano propone al hombre como fragmento de una multiplicidad temporal, lo cual le lleva a afirmar la historia como el único dios posible. Así, Moreno Sanz nos advierte, a partir de María Zambrano, que el hombre es hijo del universo, y que, como tal, está sometido a los trágicos designios de la historia, de ese mismo devenir humano que le hace ser hijo cósmico.

La cuarta y última conferencia, que además consistió en un homenaje a Miguel Asín Palacios fue conducido por los dos "padres" de este Seminario, el profesor de la Universidad de Murcia Pablo Beneito y por el profesor de la Universidad de Sevilla José Antonio Antón Pacheco. Este particular homenaje respondía a la necesidad de reivindicar la figura de Asín Palacios como exponente de la cultura y la lengua española en el ámbito del arabismo. Asimismo, se trataba también de destacar el papel del mundo musulmán islámico en la constitución de la cultura moderna europea, algo que Palacios reivindicaba al tratar de mostrar en su obra la influencia de la mística musulmana sobre la española. No en vano, esta gran aportación de Asín Palacios no estuvo exenta de polémica, pues no fueron pocos los que consideraban la mística desde la emergencia de experiencias individuales muy elementales, y no por otras influencias ajenas a ello. En cualquier caso, y más allá de los prejuicios en torno a la obra del autor que nos ocupa, lo expuesto por Beneito a partir de la figura de Asín Palacios nos lleva a reconocer la importancia del Islam en la configuración de la espiritualidad española, hasta el punto de que incluso podemos encontrar reminiscencias de ello en Cervantes y, fuera de nuestras fronteras, en Goethe o Napoleón, lo cual nos hace ser conscientes del carácter sincrético de la cultura y, por ende, del carácter espiritual de los pueblos.

Con este paso por Unamuno, Zambrano y Asín Palacios, el Seminario de Hermenéutica Comparada rindió su homenaje al pensamiento español a través de tres de sus figuras más señeras y de su carácter eminentemente problemático y abierto.

María Rodríguez García

XVII SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA E IBEROAMERICANA. *FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN EL MUNDO HISPÁNICO*

Salamanca. 28-30 de junio de 2010.

Del 28 al 30 de junio de 2010 tuvo lugar en el edificio histórico de la Universidad de Salamanca el Seminario de *Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* en su decimoséptima edición. El Congreso, organizado por el Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Salamanca, quiso dar continuidad a los encuentros que sobre el mismo tema (filosofía española e iberoamericana) se vienen realizando desde hace años en esta misma universidad. Como se sabe, el Seminario de *Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* se celebró por primera vez en la Universidad de Salamanca, en abril de 1978, con el ánimo de fomentar los estudios filosóficos sobre el pensamiento español e iberoamericano. Desde entonces, el Seminario no ha dejado de reunirse periódicamente durante los treinta años de su existencia convirtiéndose muy pronto en todo un referente del pensamiento filosófico iberoamericano.

La marcha y el funcionamiento del Seminario son siempre los mismos. Con el propósito de estimular las investigaciones sobre el pensamiento hispánico, los más reputados especialistas de filosofía española e iberoamericana son invitados cada dos años a Salamanca con el objetivo de analizar y estudiar un tema elegido con anterioridad. En esta ya larga trayectoria profesional se han tratado temáticas de muy diversa índole: la relación entre la literatura y la filosofía en el ámbito español

e iberoamericano, el papel de la mujer en la filosofía hispánica, la relación entre el Viejo y el Nuevo Mundo, los exilios filosóficos españoles, filosofía hispana y diálogo intercultural, etc. El tema de este año, *Filosofía y Política en el Mundo Hispánico*, ha resultado igualmente prolífico para el intercambio de ideas y conocimientos. Gracias a la participación de investigadores venidos desde Italia, México, Polonia, Alemania, Hungría, Cuba, Chile, Portugal o España, los asistentes al Seminario han podido comprobar que las relaciones entre filosofía y política son más complejas y fructuosas de lo que podrían parecer en un principio.

Para poder examinar la estrecha relación que existe entre filosofía y política, el contenido del Seminario fue dividido de antemano en cinco núcleos temáticos: *Filosofía y política en el mundo hispánico: problemas y perspectivas*, *Disciplinas e Instituciones*, *Iberoamérica*, *Presentación de proyectos de investigación y novedades bibliográficas* y *Filosofía y política en España: perspectiva histórica*. El primer bloque, *Filosofía y política en el mundo hispánico: problemas y perspectivas*, se abrió con la conferencia del actual catedrático de Filosofía Española de la Universidad Complutense de Madrid, D. José Luis Villacañas Berlanga. Con un título tan sugestivo como *El uso de la "razón política" en la filosofía española*, el profesor Villacañas realizó un diagnóstico pormenorizado de la situación reinante en la historia de la filosofía política española, mostrando cómo esta historia de la filosofía se ha ido construyendo a partir de unos presupuestos determinados olvidando otras vías de reflexión menos conocidas. Desde esta perspectiva el profesor Villacañas recomienda actualizar y renovar las doctrinas políticas de esos otros autores (él insistió en Alonso de Cartagena) que no han sido tenidos en cuenta.

A continuación, los profesores Elías Díaz (Universidad Autónoma de Madrid) y José Luis Abellán (Universidad Complutense de Madrid), promovieron un debate sobre el alcance del fundamentalismo en la filosofía política. Mientras que el primero llevó a cabo una magnífica exposición sobre los diferentes fundamentalismos políticos (el intento de imposición de las leyes eternas y naturales de las religiones o el propósito de dominio global por parte de los dogmas economicistas), el profesor Abellán realizó un detallado análisis de los problemas que en España había ocasionado el fundamentalismo ideológico. Así, el hecho de que en España se instaurara un organismo tan restrictivo como la Inquisición, debió influir notablemente en la marcha de nuestro pensamiento filosófico.

Esa misma tarde (día 28, lunes) Jesús Ruiz Fernández y Alicia H. Puleo hicieron, respectivamente, dos presentaciones sobre el papel de la política en la obra de José Ortega y Gasset y sobre la evolución de las teorías feministas. Con el título *El político y el filósofo, el perro y el gato dentro de la fauna humana: filosofía y política en Ortega y Gasset*, Jesús Ruiz expuso, de manera sistemática, la concepción que Ortega tenía sobre el papel social de la filosofía. Por su parte, Alicia H. Puleo nos hizo ver que muchas de nuestras pensadoras hispanas han contribuido, con importantes aportaciones, al desarrollo de un pensamiento propio que no renuncia a hablar de conceptos tan controvertidos como los de género, igualdad o diferencia sexual. Con estas ponencias se puso fin al primer bloque del seminario abriéndose de inmediato la segunda de las partes: *Disciplinas e Instituciones*.

Esta segunda sección estuvo dedicada a dos importantes instituciones: la Escuela Iluminista de Salamanca y la *Revista de Estudios Políticos*. De la Escuela Iluminista salmantina se encargó D. Arcadio García, quien hizo una exposición de lo que fue la Escuela Iluminista salmantina, destacando sobre todo su interés por la filosofía moderna y la Ilustración. Sobre la *Revista de Estudios Políticos* disertó el profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, José Luis Mora, con un riguroso estudio sobre la trayectoria de una revista tan importante para la filosofía española como fue la *Revista de Estudios Políticos*. Según José Luis Mora, en la *Revista de Estudios Políticos* convivieron intelectuales de muy diversa formación y talante que no dudaron en mostrar sus discrepancias sobre la idea de España y Europa.

El día 29, martes, estuvo dedicado a la relación entre filosofía y política en Iberoamérica. A primera hora de la mañana, los participantes en el Seminario pudieron asistir a las conferencias que Raúl Fornet-Betancourt, Manuel de Jesús Heredia y Lorena Zuchel habían preparado sobre este tema. En la primera ponencia (*Filosofía y Política desde la perspectiva intercultural iberoamericana*), Raúl Fornet dejaba clara la tesis de su discurso y sostenía que la filosofía actual necesita de la política para saber exactamente qué es filosofía. Desde esta afirmación, Fornet analizó las filosofías nacionales y la filosofía latinoamericana de los siglos XIX y XX como ejemplos elocuentes en los que la filosofía habría sido consciente de su relación con la política. Inmediatamente después, Manuel de Jesús Heredia comenzaba su exposición sobre la filosofía política e intercultural de José Martí, conferencia a la que seguía el estudio de Lorena Zuchel sobre *La praxis de liberación en Ignacio Ellacuría*.

Finalmente, la parte dedicada a Iberoamérica, se cerró con las intervenciones de José Esteves Pereira (Universidad Nova de Lisboa) y Pedro Calafate Simões (Universidad de Lisboa). Los dos profesores portugueses se ocuparon ampliamente de las implicaciones políticas de la filosofía portuguesa y lo hicieron destacando la relevancia de Portugal en la historia de Iberoamérica. De esta forma, mientras que José Esteves se centró en la reflexión política moderna portuguesa, la ponencia del profesor Calafate giró en torno al pensamiento político de Francisco Suárez y a la influencia que tuvo su obra en los pensadores portugueses de la Restauración.

Ese mismo día, ya por la tarde, se presentaban las novedades bibliográficas y los proyectos de investigación, una práctica habitual en la marcha del Seminario. En esta ocasión se presentaron más de veinte nuevos estudios que se referían a autores como Francisco Vitoria, Nicolás Salmerón o María Zambrano. Nuevamente volvió a quedar patente que el área de historia de la filosofía española no sólo es fructífera en sus congresos sino también muy productiva en sus investigaciones. Con esta actividad, el Seminario pretendía dar a conocer buena parte de la producción filosófica de lo que ha sido el último bienio en torno al pensamiento español e iberoamericano, pues desde su origen el Seminario se propuso como tarea primordial hacer llegar a todos los participantes del congreso las últimas referencias bibliográficas sobre la filosofía española e iberoamericana. (En este sentido cabe reconocer expresamente el arduo trabajo de recopilación llevado a cabo por los organizadores del Seminario, Dr. Roberto Albares y Dr. Antonio Heredia, para presentar una relación bibliográfica tan precisa).

Terminada la presentación de novedades bibliográficas se inició el quinto y último bloque del Encuentro: *Filosofía y Política en España: perspectiva histórica*. La primera intervención estuvo dedicada por entero a Alfonso de Madrigal "El Tostado" y de ello se encargaron el catedrático de la Universidad de Salamanca profesor Cirilo Flórez Miguel y el joven investigador Pablo Alonso Baelo. Mostrando las diversas interpretaciones de la doctrina política del "El Tostado", los ponentes dejaron claro que no se puede hablar de filosofía y política en España sin tener en cuenta la doctrina de este maestro salmantino.

También el profesor Jorge M. Ayala Martínez (Universidad de Zaragoza) quiso justificar la importancia del pensamiento político de Baltasar Gracián y en una conferencia titulada *La razón de Estado en Gracián* se hizo cargo de la relación que guardan la política y la moral en las obras de este pensador. En la misma mesa que el profesor Ayala se encontraban Amable Fernández (Universidad Complutense de Madrid) y Antonio Rivera García (Universidad de Murcia) quienes expusieron las doctrinas políticas de dos autores tan relevantes como Gaspar Melchor de Jovellanos y Juan Donoso Cortés. La primera intervención, de Amable Fernández, dejó sentado que Jovellanos entendía la *política* como un "arte de gobernar a los pueblos para alcanzar la felicidad pública" y sin esta idea de felicidad pública no puede entenderse su doctrina. La segunda intervención, de Antonio Rivera, se hizo eco de las implicaciones que tuvieron los conceptos de libertad católica y teología de la historia en la filosofía política de Donoso Cortés.

Siguiendo una perspectiva histórica, la siguiente mesa redonda estuvo dedicada a dos filósofos del siglo XX tan distinguidos como Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Los ponentes invitados fueron esta vez Pedro Ribas (Universidad Autónoma de Madrid) que se refirió a los artículos de prensa que sobre política escribió Unamuno en su etapa de militancia socialista (1894-1897) y Dezso Csejtei (Szeged, Hungría) que basándose en la histeria como categoría política, realizó un estudio comparativo de la obra de Ortega y Gasset e István Bibó.

La sección *Filosofía y Política en España: perspectiva histórica* se cerraba esa misma tarde con dos conferencias sobre Ramiro de Maetzu y Adela Cortina. Iwona Krupecka, de la Universidad de Gdansk (Polonia), hizo una reflexión sobre el concepto de verdad expresado por Ramiro de Maetzu en su *Defensa de la Hispanidad*, teniendo en cuenta el uso que hacía Maetzu del símbolo quijotesco en su función ideológica y política. Por otra parte, Juana Sánchez-Gey se refirió a la teoría política de Adela Cortina prestando un especial interés a las últimas obras de la pensadora valenciana (*Alianza y Contrato* y *Justicia Cordial*). Finalmente, la conferencia de la sesión de clausura corrió a cargo de Fernando Aínsa quien tituló su trabajo *Independencia política e Independencia de la Filosofía. La experiencia hispanoamericana*. El profesor Aínsa abordó diversos modelos de independencia filosófica mostrando las diferentes propuestas que durante la Independencia americana se procuraron para la filosofía política.

A la vista de las sesiones celebradas puede afirmarse que una vez más los objetivos de los que partía el Seminario se vieron cumplidos. En esta edición se examinaron los aspectos teóricos y prácticos de la historia de la filosofía española e iberoamericana, se estudiaron las

diversas manifestaciones públicas y publicadas de la vida filosófica y política en España e Iberoamérica, se propició un encuentro dialógico entre investigadores del mundo hispánico y se abrieron en fin cauces de comunicación y colaboración entre estudiantes, profesores e investigadores.

Faltaba uno de los momentos más esperados del encuentro: el anuncio de la temática que ocupará las sesiones del próximo Seminario. Finalmente versará sobre *Filosofía y estética en el mundo hispánico* y el Seminario promete ser tan satisfactorio como éste. Con seguridad el Seminario volverá a reunir a los mejores especialistas llegados de todas partes con el buen ánimo de intercambiar opiniones, descubrir nuevas perspectivas y seguir propiciando la reflexión filosófica. Por este motivo, el Seminario de *Historia de la filosofía española e iberoamericana* y la Universidad de Salamanca les invita a asistir.

María Martín Gómez

SEMINARIO DE LITERATURA Y FILOSOFÍA EN LA CULTURA ESPAÑOLA

Sevilla. 11 de diciembre de 2009 y 27 de abril de 2010.

La primera sesión de este Seminario se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla el 11 de diciembre de 2009. La presentación del Seminario corrió a cargo de Miguel Ángel Rivero, quien sentó las bases del mismo destacando la importancia de analizar y discutir la problemática relación entre literatura y filosofía en la cultura española entre los siglos XIX y XX.

La conferencia inaugural corrió a cargo de José Luis Mora, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid y Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico. La ponencia del Profesor Mora, que llevaba por título "Filosofía y Literatura en la tradición española", incidió en la importancia de la filosofía en la construcción del Estado, en este caso, español, matizando cómo, a lo largo de la historia e incluso hasta nuestros días, la existencia de una tradición española en filosofía ha sido negada. Según José Luis Mora analizó la complejidad de este tema haciendo un repaso de las principales claves de nuestra historia para sostener que existe una filosofía española no solamente desde el punto de vista de la tradición del pensamiento sino también como eje de construcción de un edificio simbólico sobre el que se asienta la sociedad. Para ilustrar la existencia de una tradición filosófica española, el profesor José Luis Mora se remontó, en primer lugar, al Renacimiento, cuando se produjo la primera gran crisis del paradigma clásico en torno a la relación entre filosofía y Estado, lo cual motivó intentos de reconstrucción en los que la filosofía adquirió un papel protagonista. Así, el paso del siglo XVI al XVII supuso la aceptación del hombre de la época de la imposibilidad de reconstruir el orden nuevo sobre el viejo paradigma ontológico. Según José Luis Mora, en este contexto cobraron especial importancia las aventuras de Don Quijote, personaje a partir del cual Miguel de Cervantes ofreció una obra que participa de la crisis del tiempo como sustancia de las cosas y donde la literatura se plantea como referencia para la filosofía, pues, de hecho, los problemas tratados en el *Quijote* se correspondían con los que en el resto de Europa ocupaban la filosofía

moderna. El segundo momento de construcción de la nación fue, según José Luis Mora, el siglo XIX, cuando Larra (referente para la generación del 68 y la del 98 hasta María Zambrano) propone la necesidad de una literatura nacional. Y es el emerger de un discurso propio lo que contribuirá a la construcción de la nación, algo sobre lo que trabajarán los miembros de la generación del 68, encabezada por los krausistas; los del 98, con Unamuno, Machado, Ganivet, Baroja, Azorín y Maeztu; los del 14 con Ortega y Gasset, y los del 29 con María Zambrano. Todas estas generaciones, así como las predecesoras, tienen como nexo de unión la importancia de la filosofía como vehículo de construcción del Estado español, algo que, como ha explicado José Luis Mora, clarifica la naturaleza sincrética de la tradición española.

La segunda sesión del Seminario, dedicada a la figura de Miguel de Unamuno, se abrió con la conferencia de Ciriaco Morón Arroyo, de Cornell University, el 27 de abril de 2010. En su exposición, Morón Arroyo se refirió a la relación entre Unamuno y Heidegger en una conferencia que llevaba por título "Siente el pensamiento…" Según él en ambos autores se da la confluencia entre filosofía y poesía, pues desde sendas vías aspiran a la universalidad del hombre partiendo de la plenitud del lenguaje. Para ilustrar más claramente esta idea, Morón Arroyo se refirió a la obra de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida* como ejemplo de universalización de lo individual, partiendo de que el hombre de carne y hueso al que se refiere Unamuno representa en sí los rasgos esenciales de la existencia humana. Así pues, el sentimiento como forma de conciencia pasa a ser punto de encuentro y explicación de la universalidad de cada uno de nosotros, y eso es algo presente tanto en Unamuno como en Heidegger. Del mismo modo ambos autores conceden una importancia capital al sentirse inmerso en la infinitud del espacio y del tiempo, la misma infinitud en medio de la cual el hombre crea un mundo de sentido.

Carlos A. Longhurst, procedente del King´s College London, fue el segundo conferenciante de esta sesión del Seminario, y dedicó su exposición a la relación entre Unamuno y la novela: "Unamuno o la novela como empresa filosófica: libertad, identidad, comunidad". Según Longhurst, en sentido tradicional quizás no se pueda considerar a Unamuno filósofo, pero sí en el sentido de exploración de ideas. Podría decirse que se encuentra a medio camino entre el filósofo puro y el literato puro. Así, en sus obras, Unamuno nos acerca a temas que también han ocupado a aquellos que en un sentido tradicional sí han sido considerados filósofos, por ejemplo el problema del libre albedrío aparece en *Niebla* y fue tratado asimismo por Sartre cuando éste se planteó la existencia humana como contingencia pura. La angustia ligada a la libertad de acción así como el problema de la volición también se encuentra presente en esta obra. Por su parte, en la novela *Abel Sánchez* se analiza el tema de la identidad personal a partir de la creencia en el intrahombre: la persona revela su existencia en la acción. Este tema de la identidad también estará presente en *La Tía Tula, San Manuel Bueno Mártir* y *Del sentimiento trágico de la vida*, donde Dios se convierte en el analista del problema. Longhurst se hace eco de estos temas y los sitúa en las obras unamunianas para llamar nuestra atención en la evidente relación entre la filosofía y la literatura, pues la filosofía española es sincrética y, como tal, se

manifiesta desde la novela, la poesía, en definitiva, desde otras fuentes que dependen y a la vez constituyen nuestro modo de filosofar.

La tercera y última conferencia de esta sesión del Seminario dedicada a Miguel de Unamuno y titulada "Unamuno y el Otro" corrió a cargo de la profesora Iris Zavala, quien se refirió al tema de la alteridad y su relación con el pensamiento del autor vasco. Según Zavala, Unamuno contempla una clara nostalgia de alteridad, pues el hombre manifiesta una evidente necesidad del Otro que emerge del propio yo, el cual se escinde en un intento de trascender la condición solipsista del yo. Todo ello ha lugar en una estructura de ficción que implica que en sus obras el autor se inmiscuya en el texto cual otro personaje más, diluyendo la fina línea divisoria entre la realidad y la ficción. Y es que, según Zavala, la verdad tiene una estructura de ficción que lleva a plantear una visión del mundo múltiple, en la que la novela nos muestra que ninguna realidad es la realidad total. Esto nos remitiría a las aventuras de Don Quijote, quien en su afanoso batallar crea un obrar que se erige en mundo, en su mundo, el mismo que se funde con su propia existencia. Las aventuras del caballero andante nos sirven, así, para ilustrar la propuesta de Iris Zavala: la alteridad es algo anhelado por el yo como individuo, un anhelo que adquiere su verdad en el intento de trascendencia de los hombres, en la comunicación, en el lenguaje, en la escisión no siempre clarificada entre realidad y ficción, pues cada uno de nosotros somos autores de una historia de la que nos erigimos en protagonistas.

María Rodríguez García

SIMPOSIO IBEROAMERICANO: *FILOSOFÍA, INDEPENDENCIA Y REVOLUCIÓN EN EL BICENTENARIO*

Ciudad de México, 24-28 de septiembre de 2010.

El año 2010 fue, para Iberoamérica en general, un año de conmemoraciones y festejos. Muchas naciones americanas celebraron doscientos años de independencia y México no fue la excepción. Así, a dos siglos del comienzo de la gesta independentista, a cien años del inicio de la revolución mexicana y a cien años, también, después de la fundación de la máxima casa de estudios mexicana —la UNAM—, la reflexión de tales eventos no podía dejarse de lado.

Es, por lo anterior, que el seminario permanente de filosofía mexicana llevó a cabo el *Simposio Iberoamericano: Filosofía, Independencia y Revolución en el Bicentenario.* Las sedes de dicho simposio fueron la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (FES Acatlán) y la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) en la Ciudad Universitaria. Tres fueron los ejes que sirvieron de columna vertebral para comprender la trama de la historia de México: el proceso de independencia mexicano, la Revolución Mexicana y la fundación de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es importante decir que en los tres ejes, si bien se llevó un método histórico, también se hizo hincapié en las repercusiones actuales y las expectativas a futuro.

Así, el Dr. José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid), dio inicio a las jornadas con la conferencia magistral titulada: *La Filosofía y la construcción de la nación en España. E*l profesor Mora explicó que la filosofía, desde

los griegos, ha sido el pilar legitimador del poder político. Por esto, los cambios acaecidos en el pensamiento influyen en los distintos sistemas políticos y las transformaciones y modificaciones de la materialidad, influirán también en el desarrollo de las distintas concepciones filosóficas. Esto se puede ver claramente en la constitución del Estado español, que coincide con la constitución de un imperio, pues es en ese periodo de constitución de España cuando se da el descubrimiento de América y la cancelación de la pluralidad por parte de Carlos V y Felipe II. La filosofía que en ese momento se desarrollaba en España no se pudo sustentar porque no formaba parte ni legitimaba el imperio. Esto condujo a considerar pensamientos como el místico o el desarrollado en la Universidad de Salamanca como alejados de las filosofías llevadas a cabo en otros países europeos y que sí legitimaban el poder estatal. Las consecuencias de tal hecho llegan hasta Iberoamérica y a nuestros días. Aún no se ha podido superar del todo la idea de la marginalidad o poca importancia del pensamiento iberoamericano en comparación con otros sistemas o corrientes que han dominado a lo largo de la historia.

En la primera mesa titulada *Filosofía de las independencias en México y España,* Federico Álvarez (Universidad Nacional Autónoma de México), defendió la tesis de que las ideas emanadas de la Revolución Francesa, principalmente de las de Rousseau, fueron decisivas para que los intelectuales mexicanos llevaran a cabo la gesta de la independencia. Así, las bases de la independencia no estarían en la Escuela de Salamanca, en Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas o en criollos como Servando Teresa de Mier, sino en pensadores ilustrados. Álvarez aseveró que estudiar el periodo que duró la Nueva España y la colonia en México es complicado ya que, si bien es parte de la identidad nacional mexicana, también es un periodo de dominación e implantación de costumbres españolas. Por su parte, Alejandro Salcedo Aquino (Director de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM), en su ponencia titulada *Estado-Nación mexicano: dos modelos de democracia en controversia,* propuso dos modelos de democracia que sólo serían efectivos si tienen implicaciones políticas que lleguen a los hombres y mujeres reales, estos modelos son: el liberal y el republicano. El primero propone una nación homogénea y unitaria, mientras que el segundo apela a la pluralidad cultural. Estos modelos, dijo Salcedo, se han encontrado presentes a lo largo de la historia mexicana y un claro ejemplo fueron las revoluciones de independencia y la de 1910. Para finalizar la mesa, Ambrosio Velasco Gómez (Universidad Nacional Autónoma de México) habló sobre la cuestión de la universidad y la nación. Así, en su ponencia titulada *Universidad, Independencia y Revolución,* Velasco expuso cómo la Universidad Nacional Autónoma de México puede ser considerada como una nación cultural, ya que gracias a que posee una honda tradición y una profunda historia puede formar identidad. En este sentido, la UNAM sería una institución originaria del pueblo y contraria a la nación estatal, esto es, al tipo de nación creada por el sistema de estado moderno. Siguiendo con esta tesis, AmbrosioVelasco propuso que la UNAM, siendo la institución más importante de la nación cultural mexicana, se encuentra en oposición a la nación estatal y a la razón de estado. El planteamiento anterior, es posible verlo en distintas fuentes de la independencia tales

como Alonso de la Veracruz o Servando Teresa de Mier.

La segunda mesa se tituló *Independencia y Revolución*. En ella participaron Guillermo González Rivera, Rafael Gómez Choreño, Sara Luz Alvarado y Blanca Estela Aranda (todos ellos adscritos a la Universidad Nacional Autónoma de México). En su participación González Rivera hizo referencia a la Constitución de Apatzingán y a la intención que esta Carta Magna tenía para servir como eje y arranque del México independiente. González Rivera dijo, también, que la constitución formulada por el congreso constituyente de Chilpancingo y por José María Morelos y Pavón fue un escrito sorpresivo y joven, pero adelantado para el México que trataba de nacer en la lucha emancipadora. Por su parte, Rafael Gómez habló sobre el papel de la religión en la constitución de la Nueva España y del México independiente. Para finalizar la mesa, Sara Luz Alvarado habló de la formación del Ateneo de la Juventud y Blanca hizo un recuento sobre la filosofía en el periodo hacia el inicio de la Revolución de 1910.

La tercera mesa de la jornada llevó por título *Independencia: Nación y Estado.* En ella, Claudia Amador (Universidad Nacional Autónoma de México) presentó su ponencia *La idea de Estado en Lorenzo de Zavala.* Y es que Lorenzo de Zavala proponía que, después de la consumación de la guerra de independencia, era necesario un proyecto que formara un Estado moderno en el territorio mexicano. Para esto, Zavala propuso dos vertientes: seguir con la organización colonial o buscar una transformación radical mediante la adopción del sistema de las trece colonias norteamericanas. El sistema de Zavala proponía un sistema representativo y democrático, la mejora del sistema educativo y la disminución de la pobreza; así mismo, buscaba la inclusión indígena y las restricciones al clero para evitar obstáculos en la forma de gobernar. En este sentido, la educación del pueblo era el fundamento para que este sistema novedoso en México diera resultados. Por su parte, Carmen Arriaga Garduño (Universidad Autónoma de Madrid) presentó la ponencia titulada *El espíritu musical en el proceso de la independencia de México. E*n su exposición se mostraron las relaciones que guarda la producción cultural y la historia de un país. El ejemplo, en este caso, fue la lucha de independencia y la producción musical que giró en torno a este movimiento. Así, las producciones culturales y artísticas son muestra de la nación cultural y para el futuro sirven como eje de estudio de los diversos procesos históricos y filosóficos. Para finalizar la jornada, Fernando González Vega (Universidad Autónoma de Querétaro) reflexionó sobre *La Independencia, interés nacional y petróleo.* Dos cuestiones fueron los ejes de la reflexión: ¿qué podemos hacer desde el aspecto filosófico con el problema del petróleo en México? Y ¿cómo se dio la apertura en la comercialización y procesamiento del petróleo en México? Las respuestas a estas preguntas, afirmó el profesor González Vega, se remontan al periodo de la independencia y al uso y la consideración que desde entonces se ha hecho del llamado "oro negro", ya que desde 1821 ha existido un vacío legislativo que da cuenta de los problemas que hoy se tienen en este ámbito.

La segunda jornada comenzó, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con la mesa titulada: *Independencia: Continuidad y ruptura.* En ésta participaron Carmen Varela (Universidad Autónoma de Guanajuato), Roberto

Israel Rodríguez (Universidad Nacional Autónoma de México), Beatriz Montalvo (Universidad Nacional Autónoma de México) y Salvador Méndez Reyes (Universidad Nacional Autónoma de México). En su ponencia, titulada *Nación e identidad en Morelos,* Montalvo presentó las principales ideas políticas del insurgente José María Morelos y Pavón. Entre éstas cabe resaltar el concepto de soberanía que Morelos expresó en el texto conocido como *Sentimientos de la Nación,* ya que hace recaer en el pueblo la libertad de elegir y de llevar el desarrollo político del naciente México. En este sentido, los conceptos de identidad y nación, manejados por Morelos, son la proyección para la formación de un nuevo Estado. Por su parte, Méndez Reyes presentó las similitudes ideológicas entre dos eclesiásticos liberales: Fray Servando Teresa de Mier y el obispo Gregoire.

Independencia: científicos y humanistas fue el nombre de la segunda mesa de la jornada. En ésta, Virginia Aspe (Universidad Panamericana) presentó en su ponencia la influencia que ejercieron los textos de Gerson en el pensamiento independentista. En este sentido, es de destacar la influencia que Gerson tuvo en pensadores de la Escuela salmantina y en el mismo Miguel Hidalgo y Costilla. Otra postura que se presentó en relación con el pensamiento e influencias de Hidalgo fue la de Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México). Beuchot expuso que, si bien es cierto que hay una influencia de las ideas ilustradas en el pensamiento político de Miguel Hidalgo, no se puede dejar de lado que también hay ideas de autores escolásticos y de humanistas hispanos. Así, *La filosofía política y social de Hidalgo,* como Beuchot tituló su ponencia, tiene claros antecedentes en fuentes escolásticas poco conocidas y en autores como Suárez, que legitiman la revuelta y el tiranicidio. La mesa concluyó con la participación de Alberto Saladino (Universidad Autónoma del Estado de México), quien hizo algunas *Reflexiones en torno a la participación de los científicos durante las luchas de independencia.* En esta interesante exposición, Saladino destacó la presencia de los científicos en la lucha de independencia y la influencia que los valores de la modernidad (eficiencia, claridad y exactitud) tuvieron en diversas instituciones de la Nueva España. Así el Colegio de San Nicolás de Valladolid o la Biblioteca Palafoxiana en la Ciudad de México. Además, muchos científicos participaron de forma directa en la guerra de independencia y hacia 1824 en el diseño de una nueva nación; claro ejemplo de esto fue la recuperación del pensamiento del naturalista José Antonio Alzate con la idea de formar una tradición cultural mexicana.

La tercera mesa del día llevó el titulo de *Revolución: Liberalismo e identidad nacional* y estuvo conformada por Victórico Muñoz, Tania Ortiz Guadarrama, Luis Patiño Palafox y Mario Magallón (todos adscritos a la Universidad Nacional Autónoma de México). Tania Ortiz presentó *La revolución Mexicana vista desde el Ateneo de la Juventud.* En esta exposición fue posible ver que la Revolución Mexicana significó una alteración en todas las formas de vida del país, así como la puerta de acceso a distintos cambios en los estatutos de justicia. En este sentido, siguiendo a Ortiz, la reflexión que hicieron los intelectuales durante el periodo posterior a la promulgación de la Constitución de 1917 es de suma importancia porque nos muestra cómo fueron tomados dichos cambios. Un ejemplo de lo anterior es el pensamiento de José

Vasconcelos, quien trató de sintetizar la filosofía de esa época y hacer notar la experiencia concreta de la Revolución Mexicana dentro del sistema total de la filosofía occidental. *Vasconcelos y el hispanismo mexicano* fue la ponencia que presentó Luis Patiño quien consideró la figura de Vasconcelos como conservadora y polémica, además de verlo como contrario al sistema político de la época en tanto que Vasconcelos siempre luchó por la búsqueda de una identidad nacional real y profunda del mexicano. Finalmente, Mario Magallón habló sobre *La filosofía del liberalismo en el Bicentenario*. En su ponencia explicó cómo se construyeron las sociedades americanas a partir de la independencia de España y cómo en los pueblos americanos (nuestroamericanos cómo él los llamó) se asimiló lo europeo, lo indígena y lo negro. Además, expuso la evolución que han tenido las ideas liberales desde Hidalgo y Morelos, las leyes de reforma y la Revolución Mexicana. Para terminar su ponencia, Magallón reflexionó sobre la necesidad de replantear un nuevo contrato social para tratar de superar los problemas de desigualad, injusticia y violencia.

La última mesa del día estuvo dedicada a la *Revolución: Filosofía, educación y cultura.* En ella, Julieta Lizaola (Universidad Nacional Autónoma de México) expuso la *Visión de Justo Sierra frente al porfiriato*. Lizaola explicó que en el discurso liberal de Justo Sierra se encuentra patente la importancia de un sistema educativo laico y bien estructurado que diese prioridad a la ciencia y en el cual el Estado debía poner especial cuidado, ya que por medio de ésta —de la educación— es como surgirían ciudadanos políticamente implicados. Aureliano Ortega (Universidad Autónoma de Guanajuato) en su conferencia, titulada *La filosofía y la política cultural y educativa en la Revolución Mexicana*, hizo un recorrido por el programa educativo y cultural al que llevó la conclusión de la Revolución Mexicana y la búsqueda de una nueva identidad nacional. En esta búsqueda fue importante la figura de José Vasconcelos, por ejemplo, para dar vida al proyecto educativo de la nación. La finalidad de reorientar el sistema educativo era, según Aureliano Ortega, poner en alto el sentido de lo nacional y construir un discurso artístico y cultural inclusivo, sobre todo rescatando lo indígena como sentido originario del pueblo mexicano. Es, en este periodo de la historia de las ideas de México, cuando surge la teoría o la idea de "lo mexicano". Para finalizar la jornada, Raúl Alcalá (Universidad Nacional Autónoma de México) nos habló *Sobre el ser del mexicano.* Así, en continuidad de ideas con Aureliano Ortega, Raul Alcalá hizo un seguimiento de la problemática surgida a raíz de la Revolución Mexicana y la búsqueda de una nueva identidad nacional. En este sentido, lo importante para Alcalá sería seguir con la discusión del ser del mexicano pero con vistas en el mexicano actual. Para lo anterior es importante conocer los discursos anteriores al respecto, Uranga y Ramos fueron citados en la ponencia.

El martes 28 de septiembre fue el último día de las jornadas que dieron cuerpo al simposio. La primera mesa del día regresó a la *Independencia: sus continuidades y rupturas.* Si bien el tema ya había sido abordado desde la perspectiva filosófica, es en esta mesa dónde se hizo hincapié en la perspectiva histórica. Así, Carolina Ponce (Universidad Nacional Autónoma de México) presentó su ponencia sobre *La cultura como filosofía política en la Biblioteca mexicana de Eguiara y Eguren*. En su biblioteca este

pensador pudo recopilar distintas obras que daban cuenta de las influencias que los intelectuales mexicanos tenían. Así, la biblioteca de Eguiara se convirtió en un proyecto propio y diferente de nación, esto es, mediante la cultura daba cuenta de las diferencias y aportes de los distintos pueblos americanos. Por su parte, Clara Inés Ramírez (Universidad Nacional Autónoma de México) habló sobre *"La independencia y la ruptura de la tradición universitaria"*. En esta ponencia fue posible ver que había una actitud de rechazo y descrédito por parte del pensamiento liberal del siglo XIX ante la Universidad de México. Esta actitud, según la profesora Ramírez, se repite hoy por hoy en el ámbito político mexicano. Para comprender mejor las causas de este descrédito y por qué la Universidad de México cerró en varias ocasiones y no universidades europeas como la de París o Salamanca, aún cuando se veía lo mismo, es necesario mirar en los archivos de la propia universidad. Con esto, se pueden ver los intentos de la monarquía española, ya desde el siglo XVIII, de minar y detener los grados universitarios, y los proyectos conservadores impulsados por Lucas Alamán hacia mediados del siglo XIX. Lo anterior ocasionó una ruptura en el monopolio de los títulos otorgados por la universidad y con ello el sentimiento de que ésta era inútil y perniciosa. Por otro lado, Armando Pavón (Universidad Nacional Autónoma de México) habló *Acerca del Informe de José Gálvez*. Dicho informe estuvo en poder del virrey Revillajijedo y, en la actualidad, nos da pistas para comprender mejor el proceso de debilitamiento del virreinato de la Nueva España, el crecimiento de las Trece Colonias de Norteamérica y la independencia mexicana. Para finalizar con la mesa, Miguel Soto (Universidad Nacional Autónoma de México) presentó las *Continuidades y rupturas en el México independiente.* En esta conferencia Soto explicó que los problemas estructurales del México independiente eran una herencia de la organización española y no tanto de la insurgencia. Lo anterior provocado, principalmente, por el cambio de casas reales y las reformas que llevaron a cabo los Borbones. Otro aspecto que alentó la independencia fue la instauración de la constitución de Cádiz, que llevó al clero novohispano a reformular el orden institucional. Así, es posible ver que el impulso dado por la burguesía novohispana a la independencia fue para evitar perder privilegios y tratando de evitar, también, lo que años antes habia sucedido en Haití.

Independencia: Visiones plurales fue el titulo de la siguiente mesa. En ella, José Ruedas (Universidad Nacional Autónoma de México), Antolín Sánchez Cuervo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España), Horacio Cerutti (Universidad nacional Autónoma de México) y Corina Yturbe (Universidad Nacional Autónoma de México) presentaron diversas perspectivas y métodos de estudio sobre la lucha mexicana iniciada hacia 1810. Para muestra, la ponencia de Antolín Sánchez Cuervo titulada *Lecturas de la independencia en el exilio español del 39. José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol.* A través de esta ponencia fue posible ver los esfuerzos que estos pensadores exiliados hicieron para poder comprender los complejos fenómenos sucedidos en la América hispana, así como las críticas y teorías que formularon de los mismos. Por su parte, Cerutti, en su conferencia titulada *Después de 200 años, tareas pendientes,* hizo énfasis en la reconstrucción de la historia desde el presente, esto con el fin

de asumir las responsabilidades que hoy tenemos a partir de la independencia de América. Esto es: asumir de forma política y filosófica las tareas pendientes que se encuentran abiertas y que son urgentes para eliminar, no sólo el colonialismo exterior, también el colonialismo interno aún presente. Finalmente, Corina Yturbe presentó las ideas principales de *Nicolás Pizarro: El primer socialista mexicano.* Es una figura clave para comprender el desarrollo de la política mexicana pero pocas veces es nombrado. Yturbe nos recordó que Pizarro fomentó una reforma política y liberal que incluyera la laicidad del Estado, pues consideraba que la unión de legislación y religión chocaba con el pluralismo del país. Además, Pizarro trató de definir los proyectos y principios que regirían a la nueva sociedad y en los cuales estaba la cancelación de los privilegios de la vieja oligarquía.

La última mesa del simposio, *Liberalismo, socialismo, Revolución e identidad nacional,* estuvo compuesta por Fabiola Rivera, Amalia Xochitl López, Guillermo Hurtado y Elisa de la Peña (adscritos a la Universidad Nacional Autónoma de México). Fabiola Rivera nos habló sobre *Liberalismo y estado laico.* Tomó en cuenta el periodo de la Reforma y la promulgación de la constitución de 1857 (donde ya hay una separación de iglesia y estado) y el periodo post revolucionario y la promulgación de la Carta Magna que aún rige al estado mexicano (donde también se promulga la laicidad del estado y la educación proporcionada por éste). Por su parte, Xochitl López presentó su ponencia titulada *Pensamiento socialista y anarquista de la Revolución*. En ella recordó a personajes como los Flores Magón o los Serdán. Guillermo Hurtado (Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM) se refirió al periodo posterior a la Revolución mexicana y al análisis hecho por la filosofía de esa época. Hay que recordar que este tema había sido ya tratado en el Simposio y Hurtado lo retomó dada la importancia en la búsqueda de la identidad nacional y la creación del imaginario "del" y "de lo" mexicano. En sintonía con estas ideas, la Dra. Elsa de la Peña nos habló del paso del mestizaje a "lo mexicano".

Para cerrar con broche de oro este amplio simposio, Carmen Rovira (Universidad Nacional Autónoma de México) nos presentó su conferencia titulada *La formación humanista de Miguel Hidalgo y la Independencia de México.* Esta ponencia es parte de una amplia investigación sobre las fuentes intelectuales del prócer mexicano con la que Rovira muestra que la influencia que Hidalgo tenía no sólo es ilustrada, también hay pensamiento humanista venido de la península ibérica pero que fue reelaborado, según las condiciones necesarias, hace doscientos años, para estructurar y fundamentar de forma sólida la gesta emancipatoria. Gesta de la cual, mexicanos o no, somos deudores; pues forma parte de la historia común de Iberoamérica.

María del Carmen Arriaga Garduño

SIMPOSIO INTERNACIONAL "ORTEGA Y GASSET Y SU *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA*"

Madrid. 3 y 4 de noviembre de 2010.

Durante los días 3 y 4 de noviembre de 2010 se celebró en la Fundación Ortega-Marañón de Madrid el Simposio Internacional "Ortega y Gasset y su *Meditación de la técnica*. A los 75 años de su publicación en *La Nación* de Buenos

Aires". Las sesiones estuvieron organizadas por José Luis González Quirós en colaboración con el Centro de Estudios Orteguianos, y en ellas intervinieron filósofos de diversas disciplinas, desde la ciencia a la política, interesados por la reflexión sobre la técnica.

La jornada del día 3 fue inaugurada por el Director General de la Fundación Ortega-Marañón, Jesús Sánchez Lambás, que dio paso a Javier Zamora Bonilla, Director del Centro de Estudios Orteguianos, quien puso de relieve que actividades como ésta sirven para tratar una temática que suscita tanto debate hoy entre científicos y humanistas. En esta parte preliminar tomó también la palabra José Luis González Quirós que destacó que la *Meditación de la técnica* es una de las obras más originales de Ortega porque siempre ofrece lecturas nuevas de aspectos que habían pasado inadvertidos al tiempo que permite cuestionar ideas que estaban tranquilamente asumidas y asentadas.

En la sesión de la mañana, cuyo debate fue moderado por Jaime de Salas, intervino, en primer lugar, Thomas Mermall (EE.UU.), centrándose en las implicaciones que ha de haber entre la técnica y los valores; basó su reflexión en que la abundancia de productos tecnológicos sirve para satisfacer los deseos más banales, debido a que el hombre ha sustituido la necesidad por lo superfluo que es la técnica con la que el hombre adapta el medio al sujeto, al revés de lo que ocurría sin ella. Para Mermall, Ortega se equivocó cuando dijo que no se debe vivir con la técnica sino de la técnica, ya que la técnica se ha naturalizado y el hombre vive con esta sobrenaturaleza, si bien es cierto que habría que resaltar que existe una adicción o esclavitud de los medios tecnológicos, y este exceso de técnica puede hacer volver al hombre a su carácter animal, por lo que el ensimismamiento orteguiano se entendería de este modo como un salto hacia la humanidad.

Javier Echeverría expuso el asunto de la tecnociencia desde el prisma orteguiano. La considera como una de las máximas expresiones de las ciencias contemporáneas, de la que sus propuestas conceptuales no provienen tanto de los filósofos como de sociólogos y politólogos. Todos coincidirían en que, mientras la ciencia busca avanzar en el conocimiento, la tecnociencia sería un instrumento o medio para llegar al conocimiento. De esta manera, la tecnociencia se vincula a las propuestas de I+D, y, sobre todo, con la incorporación de la "i" a este concepto en los años 80, se indica que la innovación prima sobre el conocimiento ya que hay una empresa que apuesta por innovar a raíz del conocimiento científico.

Esta sesión matinal la concluyó Jesús Vega, quien afirmó que la técnica nos sitúa en un mundo que no es ya la naturaleza, sería una segunda naturaleza con la que cualquiera de nuestras actividades de intervención en la realidad se dotaría de sentido normativo esencial. La propia experiencia técnica reconoce todos los aspectos de instrumentos y artefactos porque éstos son los que ponen un orden teleológico a las acciones del hombre. Desde el enfoque orteguiano, la técnica es algo constitutivamente humano, pues contribuye a satisfacer necesidades sin esfuerzo alguno y facilitar la conquista de nuevas posibilidades.

Por la tarde, la moderación de la mesa corrió a cargo de José Luis González Quirós. La intervención de Jesús Conill señaló que Ortega se hizo eco de la victoria de la técnica en la vida moderna y contemporánea, aunque sin dejar de lado que con la técnica se comprende al hombre, su razón

y la historia universal. Además, resaltó las diferencias entre Ortega y Heidegger, no sólo en lo concerniente a la visión de la técnica sino también a los aspectos filosóficos en general, sin aceptar la propuesta del naturalismo como solución.

Margarida I. Almeida Amoedo (Portugal) defendió, desde un enfoque educativo-cultural, que no es tan perniciosa la deshumanización si se debe a la desnaturalización que origina la técnica, y que, incluso, esto podría evitarse afrontando la cuestión desde una dimensión estrictamente humana, ya que la técnica humana integra elementos como la fantasía, el deseo, los proyectos vitales…, que son propios del hombre y que, en consecuencia, habría que atender pedagógicamente.

Ignacio Quintanilla apuntó que la reflexión sobre la tecnología desempeña un papel principal en la filosofía contemporánea, que lleva como resultado la adopción de criterios morales para una posible evaluación de la transformación tecnológica. En todo caso, siempre será imprescindible, como hiciera Ortega, una meditación de la técnica que dé alcance y significado a la teoría.

Para Fernando Broncano, el cambio tecnológico supone dificultades en la sociedad, porque con la técnica se producen alteraciones y reajustes de la realidad. Se trataría de cerrar la brecha entre cultura científica y humanística para situar al hombre lejos de la ruptura entre lo natural y lo artificial, de forma que la técnica sea un ingrediente que ayude en la organización de lo humano.

En la jornada del día 4, el debate de la mañana estuvo conducido por Javier San Martín. La ponencia de Ignacio Sánchez Cámara puso de manifiesto la visión de Ortega sobre la técnica, entendida como aquello que emplea el hombre para adaptar la naturaleza a su gusto y con la que poder realizar su proyecto vital. Para Ortega, entonces, la técnica es un medio y no un fin, y, por esta razón, sería impensable hablar de imperio de la tecnocracia.

Inger Enkvist (Suecia) centró su atención en las propuestas educativas de Ortega, no sólo desde el ángulo del profesor sino también del ensayista y el articulista. Reflexionó sobre la importancia del esfuerzo en el estudio y matizó que el profesor debe tener claro los contenidos que ha de aprender un estudiante medio. Su tesis final consistió en que la teoría orteguiana de la investigación difiere de la inclinación actual, y la labor investigadora correspondería, entonces, más a personas que hicieran de ésta una dedicación "de monje".

Béatrice Fonck (Francia), sobre la base de tres figuras prototípicas, tales como *monsieur* Homais, el gitano y el esquimal, examinó el pensamiento ético orteguiano sobre la labor de la técnica en la crisis de la modernidad, y desveló de esas figuras estrategias retóricas que vendrían establecidas por su búsqueda filosófica.

Alejandro Martínez marcó una vía paralela a la trascendencia de la técnica. Para la consecución de proyectos vitales en una naturaleza que se presenta hostil se hace preciso el desarrollo de la técnica, sin embargo, sería también el pensamiento, en concreto la filosofía, el que facilita la realización humana, pues parece ser la competencia que proporciona mayor cupo de autenticidad y libertad de la que el hombre es capaz.

José Morillo-Velarde expuso el planteamiento de las nuevas formas de comunicación científica desde una perspectiva orteguiana. Para ello, examinó detalladamente el fenómeno de la transmisión y creación de conocimiento, de la influencia de la masa en la valoración, de la pervivencia de las instituciones de valo-

ración, de indización y posicionamiento. Debido a la desmesura de estos criterios de comunicación científica, Morillo-Velarde propuso, en consecuencia, una renovada "misión del bibliotecario" de la que acentuó tres principios orteguianos: el libro como conflicto, la superioridad del tiempo presente y la razón histórica y la recuperación del pasado.

En la sesión de tarde, José Lasaga resaltó el paso a la técnica como distinción entre el animal y el hombre, aunque el hombre no termina nunca de superarse porque su condición es la de un animal aún no fijado. La función humanizadora se debería a la técnica, con la que se crearía un mundo cuyo despliegue en el tiempo llamamos historia.

Antonio Diéguez basó su ponencia en una interesante comparación entre Ortega y Heidegger. Al tiempo que explicó las razones de por qué *La idea de principio en Leibniz* es un intento fallido de superar *Ser y tiempo*, establecía algunas características que definían la dicotomía entre Ortega y Heidegger. Así como, para Heidegger, la familiaridad de los seres humanos es distinta por la tecnología, para Ortega, el mundo nos es hostil y sin la tecnología no sería posible vivir. Pero, por otro lado, Diéguez atribuyó términos como pesimismo, nostalgia o determinismo a Heidegger, mientras que optimismo, aventura y voluntarismo serían términos más propios de Ortega, aunque sin hacerle caer en un pensador con optimismo ingenuo.

Armando Menéndez sostuvo que la idea de técnica que maneja Ortega es la misma que se maneja hoy en día al identificar técnica con tecnología. Distinguió el matiz entre técnica y técnicas, con lo cual cada técnica en singular puede ser prescindible pero la técnica en general es imprescindible. No obstante, a raíz de las necesidades creadas en el hombre por medio del marketing aplicado a los deseos y los anhelos individuales, la idea de lo superfluo se ha adherido a las tecnologías contemporáneas, aunque desde Ortega se interpretaría lo superfluo como inevitable para el hombre porque no cree inocentemente en el progreso.

La contribución de Ramón Queraltó versó sobre la innovación de Ortega en la "circunstancia" tecnológica contemporánea. Sirviéndose del concepto "mediación antropológica", realizó un examen crítico estableciendo comparaciones con las concepciones orteguianas. Mostró la modulación de tales concepciones en el desarrollo de tecnologías actuales de última generación para ver la utilidad de la visión orteguiana. Y, por último, afirmó que la propuesta que se podría hacer significaría ir "más allá de Ortega" aunque siempre desde Ortega mismo.

El politólogo Langdon Winner (EE. UU.) mantuvo la tesis de la conexión político-social de los asuntos tecnológicos, esto es, cada sociedad opta por una forma de vida social y política ya que las personas no hacen simples elecciones instrumentales sino que las hacen en función de las personas que aspiran a ser. Otra cosa es el riesgo de destrucción del medio o el colapso de la tecnología que pudiera darse a causa de la copiosidad tecnológica, de ahí que Winner, en coincidencia con Ortega, vea la técnica como un proyecto infinito por explorar.

Esta sesión final fue moderada por Javier Zamora Bonilla, quien, a modo de clausura, agradeció la profunda reflexión de los ponentes a lo largo de las dos jornadas sobre una materia que nunca está suficientemente estudiada en la obra de Ortega y que es de vital relevancia en el mundo actual.

Enrique Cabrero Blasco

SIMPOSIO INTERNACIONAL PENSAR EN ESPAÑOL. EL SIGLO XX EN LA ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Madrid, España. Del 29 de noviembre al 1 de diciembre de 2010

Este encuentro tuvo lugar en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, entre el 29 de noviembre y el 1 de diciembre de 2010 y su organización estuvo a cargo de Manuel Reyes Mate, Antolín Sánchez Cuervo, León Olivé y Osvaldo Guariglia. Fue organizado con el fin de conmemorar la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, la cual, después de 22 años, está llegando a su fin. A raíz de esto los expertos finiquitaron el evento con la presentación de dos volúmenes sobre la filosofía ibero-americana en el siglo XX, una especie de radiografía de lo que se ha hecho en español a lo largo del siglo pasado. A punto de alcanzar 34 volúmenes, hasta la celebración del congreso han sido publicados 30, y dos más se encontraban en la imprenta.

Este simposio internacional, además de dedicarse a la revisión crítica de los materiales que componen estos volúmenes finales sobre el pensamiento iberoamericano en el siglo XX, tuvo también por objetivo presentar a la opinión pública la obra en su conjunto. Se trata de un trabajo monumental en el que han participado más de 500 autores, hispano y luso parlantes. Ha sido un modelo del trabajo común que ofrece una reflexión sobre lo qué significa pensar en español y, al mismo tiempo, construye de una manera práctica la comunidad filosófica iberoamericana.

El simposio constó de dos actividades: la primera fue la organización de un seminario científico, en el que especialistas en las diferentes disciplinas filosóficas expusieron sus análisis para someterlos a un debate con el resto de participantes; mientras que la segunda, fue una presentación pública del proyecto "Enciclopedia Ibero-Americana de Filosofía (EIAF)".

La conferencia de apertura estuvo a cargo de Concha Roldán, quien habló sobre Pedro Cerezo, mientras que José Luis Mora cerró la primera parte con una ponencia sobre el concepto de cultura. En una mesa posterior, el profesor argentino Juan Carlos Scannone habló sobre la moral y las variedades que presenta la idea de Dios. En resumen, los ponentes que presentaron propuestas durante el transcurso de la primera jornada analizaron la Filosofía de la Historia, de la Cultura, de la Religión y la relación entre Filosofía y Literatura.

Durante la segunda jornada se habló sobre los campos de la Filosofía de la Ciencia, de la Lógica, de la Metafísica en el siglo XX, al igual que de la Historia de la Filosofía Moderna, incluido el pensamiento político español. Más tarde, intervino el profesor Juan A. Estrada con la presentación de las seis corrientes españolas de la Filosofía de la Religión, al que siguió la ponencia de la profesora argentina Graciela Vidiella, quien además de haber definido qué es la Ética, aportó una lista original de los autores que siguen esta corriente.

El último día del simposio empezó con el análisis del profesor Pablo Ródenas sobre el problema de la justicia (campo de la Filosofía Política) y la ponencia del profesor Manuel Atienza sobre la Filosofía del Derecho. En el discurso sobre la estética el profesor Valeriano Bozal, de la Universidad Complutense de Madrid, subrayó que ya no hay "textos para es-

tética" sino que estos se han convertido en "textos de estética". Mientras que los profesores Samuel Cabanchik y Francisco José Martín discutieron sobre el Ensayo. El simposio culminó con cuatro ponencias sobre la Historia de la filosofía antigua y medieval, y con la ilusión de todos de ver editados por fin los volúmenes de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.

Tadeja Golubovic

JULIÁN MARÍAS EN LA CULTURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA ACTUAL: *I JORNADAS SOBRE JULIÁN MARÍAS*, VALENCIA 2010.

Cinco años después de la muerte del filósofo español y último representante de la denominada por los historiadores de la filosofía como "Escuela de Madrid", Julián Marías, acaecida en Madrid el día 15 de diciembre de 2005, se celebraron en Valencia las *I Jornadas sobre Julián Marías* como una nueva iniciativa que pretende homenajear la figura del filósofo vallisoletano y así seguir valorando y dando a conocer el legado filosófico que Marías nos ha dejado en sus múltiples textos donde aborda diversos aspectos, antropológicos, metafísicos, históricos, estéticos y éticos, que hacen de él un pensador rico, valioso, pudiendo todavía aportar mucho a la filosofía española, a la comunidad ibérica y al mundo filosófico en general. Julián Marías debe ser considerado como un representante firme del pensamiento iberoamericano e internacionalmente reconocido.

Las Jornadas se celebraron en la Facultad de Filosofía y CCEE de la Universidad de Valencia, bajo la dirección de D. Jesús Conill Sancho, catedrático de Filosofía Moral y Política en dicha Universidad y de D. Jesús A. Fernández Zamora. Evento que fue organizado por el "Seminario Permanente de Filosofía Española" (www.seminariofiloes.blogspot.com) y el Grupo de investigación en Bioética" (http://www.uv.es/gibuv) de la Universidad de Valencia.

La conferencia inaugural corrió a cargo de D. Helio Carpintero Capel, catedrático de Psicología en la Universidad Complutense de Madrid y académico de número en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Fue presentado por Dña. Adela Cortina Orts quien destacó la importancia de Helio Carpintero dentro del panorama intelectual español, resaltando además que Helio Carpintero es digno merecedor de ser discípulo de Julián Marías.

Carpintero hizo una semblanza biográfica del itinerario personal e intelectual de su maestro e trazó una caracterización de Marías como filósofo destacando los principales rasgos de su pensamiento filosófico —apreciables en sus obras— que podríamos resumir en las siguientes: 1) conserva la tradición de la Escuela de Madrid, siendo deudor de su maestro Ortega, como atestigua su libro "Historia de la filosofía"; 2) mantiene la tradición liberal y la del 98, como atestiguan sus libros *Miguel de Unamuno* y *Los españoles;* 3) potencia la realidad histórico social de nuestro país, como atestiguan "España inteligible" y "España real"; y 4) desarrolla una antropología personalista, como la aportación más original de su pensamiento, siendo su libro *Antropología metafísica* o como el propio Marías llegó a afirmar: [su] "libro más mío".

En el turno de la tarde tuvo lugar una mesa redonda, formada por los profesores Jesús Conill, ya citado como organizador de las Jornadas; Agustín Domingo

Moratalla, catedrático acreditado de Filosofía del Derecho, Moral y Política en Universidad de Valencia; Tomás Domingo Moratalla, profesor en la Universidad Complutense de Madrid y Jesús Fernandez Zamora, Director del "Seminario Permanente de Filosofía Española" de la Universidad de Valencia. Durante el turno de intervenciones se trataron diversos aspectos, desde la importancia de la experiencia y la circunstancia en la filosofía de Marías, hasta su tratamiento del amor y el rostro del otro, o su pasión por el cine, lo que le convierte en palabras de D. Tomás Domingo Moratalla en el "cinéfilo que amaba la filosofía".

De gran importancia fueron las demás conferencias magistrales a cargo de Dña. Concepción García-Polledo Castro, responsable del Ciclo Cultural del Casino de Madrid, discípula y amiga de Marías que cerró el primer día de las Jornadas. Al inicio de la misma, Dña Concepción tuvo unas bellas palabras de recuerdo a su maestro, destacando que tuvo una vida "decorosa y libre" como él mismo decía. Consiguiéndolo, en circunstancias muy diferentes, en unas y otras ocasiones, en medio de vicisitudes a veces muy adversas.

De gran importancia también fue la conferencia a cargo de Dña. Juana Sanchez-Gey Venegas, profesora titular en la Universidad Autónoma de Madrid y directora del "Aula de Pensamiento" perteneciente a la Fundación Fernando Rielo, quien abrió el segundo y último día de las Jornadas. En su conferencia, la profesora Sanchez-Gey destacó el papel que juegan en la filosofía de Marías los conceptos de "hombre" y de "mujer" que deben entenderse como una realidad empírica, y no como algo accidental, sino estructural.

También tuvieron mucha importancia las mesas de comunicaciones que se realizaron en las Jornadas. Estas reunieron a investigadores de diversas partes de España, Iberoamérica y Europa, contando con la presencia del profesor Mieczyslaw Jaglowski de la Universidad de Warmia (Polonia).

En definitiva, las *I Jornadas sobre Julián Marías* fueron la mejor excusa para homenajear al filósofo vallisoletano, pero también fueron una buena oportunidad para trasmitir e intercambiar ideas que Marías plasmó en toda su obra escrita y que constituyen un valioso legado para nuestra filosofía iberoamericana, para nuestra filosofía universal tan necesaria en tiempos de crisis, pues qué triste es un mundo sin pensadores que, como hizo Marías, reflexionen desde la universidad y desde su perspectiva filosófica, sobre temas que nos afectan y que nos importan.

Raúl Francisco Sebastián Solanes

I ENCUENTRO INTERNACIONAL SOBRE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN DE AUTORES GRIEGOS Y LATINOS EN AMÉRICA LATINA

Madrid. 11, 12, 13 y 14 de enero 2011.

Que la mezcla de culturas y conocimientos es una garantía indiscutible para el progreso es algo que ya casi nadie se atreve a discutir. Pero para quienes sí lo hagan, hay una prueba reciente de que la colaboración entre diferentes personalidades puede lograr objetivos importantes. Esta vez el escenario ha sido la Universidad Autónoma de Madrid con el Primer Encuentro Internacional sobre Traducción y Tradición de autores grie-

gos y latinos en América Latina, celebrado entre el 11 y el 14 de enero.

En el acto de inauguración, los intervinientes destacaron la dimensión internacional del congreso, una característica poco habitual en los eventos de este tipo, sobre todo por las exigencias económicas que requiere. Insistieron también en que se trataba de ofrecer una visión más transgresora de la filología clásica. De ello se encargaron investigadores de las universidades de La Habana, La Plata, Río de Janeiro, Universidad Argentina del Sur y Belo Horizonte, demostrando que el respeto y la parodia no están enfrentados a la hora de analizar la tradición. Además, el objetivo era también aprovechar la cita para enfocarla como una reunión de trabajo en la que los presentes pudiesen aportar ideas nuevas a las investigaciones en curso.

El bloque sobre traducción de los autores griegos y latinos en América Latina lo inició Emilio Crespo (UAM) con las traducciones de Homero realizadas durante los siglos XIX y XX. Elina Miranda, de la Universidad de la Habana, habló sobre la versión de la *Ilíada* de Laura Mestre, una autora a la que recurrieron también otros conferenciantes. Así, el cubano Juan Manuel Tabío comentó su traducción de la *Odisea*; Helena Maquieira (UAM) se refirió a ella para hablar de la traducción de algunas 'partículas' frecuentes en la lengua griega y homérica; Mariana Fernández, de la Universidad de La Habana, analizó las traducciones y paráfrasis que esta autora hizo de Píndaro. El bloque lo cerró Rosario López (UAM), quien presentó el trabajo de traducción de Andrés Bello con especial atención al *Rudens* de Plauto.

Las sesiones sobre tradición clásica en América Latina siguieron manteniendo la atención y el interés de los presentes a partir del miércoles, 12 de enero. Carlinda Fragale, de la Universidad de Río de Janeiro, se encargó de transmitir la idea de que en Brasil se elaboran reinterpretaciones de lo clásico por zonas antropológicas. Para ello, hizo un recorrido a través del mito de Orfeo. A continuación hubo un espacio dedicado a la tradición clásica en poesía, de la que hablaron Carmen Gallardo (UAM), cuya investigación se centró en la poesía centroamericana del siglo XIX, y Pablo Martínez Astorino, de la Universidad de la Plata, que analizó los ecos clásicos en la obra de la argentina Silvina Ocampo.

También hubo hueco para debatir la tradición clásica en prosa. Alina Gutiérrez, de la Universidad de la Habana, revisó la influencia clásica en la formación de la cultura cubana a través de *El Papel Periódico de la Havana*; Lía Galán, de la Universidad de La Plata, repasó los ecos clásicos en los cuentos de Bioy Casares; Claudia Fernández, de la misma universidad, mostró la parodia que Humberto Constantini hace de los poemas homéricos en su obra *De dioses, hombrecitos y policías*, y Teresa V. Ribeiro, de la Universidad de Belo Horizonte, planteó el tratamiento del mito en Latinoamérica y en Brasil en particular, ejemplificándolo con el cuento *O filho da Gabriela* de Lima Barreto.

Finalmente, para clausurar estas jornadas de análisis y discusión, se habló de tradición clásica en el teatro. Mimy Flores y Mª Eugenia Rodríguez (UAM) fueron las encargadas de hablar del mundo clásico en *Un deus dormíu…* y *A raposa e as uvas* de Guilherme Figueiredo, basadas en el *Anfitrión* de Plauto y en la *Vita Aesopi* respectivamente. Lidia Gambón, de la Universidad Argentina del Sur, hizo una presentación sobre las huellas clásicas en el teatro argentino con Jorge

Huertas y su obra como protagonistas. Pilar Hualde (UAM) se encargó de aportar la última contribución al Encuentro, un catálogo que recoge las obras que recrean la tragedia griega en Iberoamérica durante los siglos XIX y XX, trabajo no concluido, dada la magnitud del mismo, pero cuya metodología y datos actuales quiso compartir con los presentes en busca de opiniones.

El objetivo de ofrecer algo diferente, de generar debate y de aportar nuevas vertientes a las investigaciones sobre estos estudios, se logró en cuatro días de intenso trabajo. En definitiva, fueron jornadas de importantes beneficios cosechados por todos aquellos que no quisieron perdérselo.

Cristina Aibar García

JORNADAS DE FILOSOFÍA. JOSÉ GAOS: LA ACTUALIDAD DE UN FILÓSOFO

UNED, España, 4 y 5 de febrero

Organizadas por los miembros del Proyecto de Investigación "La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos" (FI2009-11707), se han celebrado los días 4 y 5 de febrero de 2011 en la Sala de Juntas de la sede madrileña de la UNED —en el edificio noble de su Biblioteca Central—, unas Jornadas sobre la obra y la filosofía de José Gaos. En estas Jornadas, en las que participaron profesores de universidades españolas y de otros países, como Antonio Zirión Quijano (UNAM, México), Lucía Parente (Università dell'Aquila, Italia) y Jorge Brioso (Carleton College, EE.UU), que han trabajado o están trabajando en el pensamiento de este filósofo español, se presentaron dos conferencias de hora y media, una inaugural, a cargo de Javier Muguerza (UNED), y otra, que puso fin al evento, impartida por Antonio Zirión Quijano; entre una y otra se ofrecieron catorce ponencias de treinta minutos distribuidas en cinco mesas con sus respectivos moderadores.

El propósito fundamental de las Jornadas era reunir a especialistas y conocedores de la obra de Gaos para compartir el resultado de sus estudios e investigaciones sobre este filósofo, discípulo de Ortega, que hubo, como tantos otros, de abandonar su patria al final de la Guerra Civil y la derrota de la República, y que, como singularidad, no se autocalificó como exiliado, sino como "transterrado", un término preciso para caracterizar su situación de intelectual integrado en su patria de acogida, México, sin olvidar, en ningún momento, más bien llevando siempre consigo, su patria de origen, España.

Sin pretender entrar en detalle sobre todo lo que allí se expuso acerca del pensamiento, la vida y la actividad profesional de José Gaos, nos parece adecuado elaborar una especie de sinopsis sobre las principales cuestiones aportadas y debatidas por los ponentes y conferenciantes. En este sentido, podemos agrupar todas las intervenciones en tres estadios, de acuerdo con el contenido de las mismas.

En primer lugar, aquellas que se centraron principalmente en los aspectos biográficos, historiográficos y sociológicos de la actividad docente, institucional, investigadora e intelectual de José Gaos, tanto en España como en México. En este grupo, está la conferencia de Javier Muguerza: "La herencia filosófica de *La Casa de España* en México"); y las ponencia de José Luis Moreno Pes-

taña: "Gaos y la división del trabajo intelectual: un análisis de las *Confesiones profesionales*"; de Rafael Lorenzo: "Las conferencias de *Introducción a la filosofía* de José Gaos en sus cursos de la Universidad de Zaragoza (1931-32)"; y de Agustín Serrano de Haro: "A propósito de los escritos españoles de Gaos".

En segundo lugar, las intervenciones que plantearon la relación y el diálogo de Gaos con otros filósofos y corrientes filosóficas desde diversos problemas y bajo múltiples puntos de vista. Aquí cabe señalar la ponencia de José Luis Mora: "España vista desde América: Gaos, Nicol, Zambrano"; de José Lasaga: "José Gaos, discípulo e intérprete de Ortega"; de Jorge Brioso: "Estética en el tranvía y ética en el camión: contrapunto entre Ortega y Gaos"; Javier San Martín: "Gaos y Husserl: ¿biografía de una decepción?; y la de Ramón del Castillo: "¿Al diablo con Dewey? Gaos y la metafísica *made* in USA".

En tercer y último lugar, podemos enumerar las más numerosas, las que se centraron en diversas ideas y problemas del pensamiento filosófico de Gaos. Se pueden, a su vez, subdividir en dos grupos: las que se ocuparon de cuestiones metafísicas, gnoseológicas y antropológicas. A este grupo pertenecen la conferencia de Antonio Zirión: "Un vistazo a la pluralidad de la realidad desde el personalismo gaosiano"; y las ponencias de Lucía Parente: "El *saber de urgencia* vivido por José Gaos", de Jesús M. Díaz Álvarez: "Melancólica serenidad frente a soberbia filosófica. A propósito de José Gaos y el *debilitamiento* del pensar"; de Francisco José Martínez "Metafísica y filosofía de la filosofía en José Gaos", y de Manuel E. Vázquez: "Existencia y negación en la filosofía de Gaos"; y 2) las que versaron sobre la interpretación y la crítica gaosiana de la modernidad desde aquellas características propias de su tiempo. En este apartado deben incluirse las ponencias de Sergio Sevilla: "Gaos intérprete de la crisis de la modernidad"; y de Antolín Sánchez-Cuervo: "La crítica gaosiana de la razón tecno-científica".

Para concluir, es de justicia hacer el elogio de la buena organización de las Jornadas, de la atmósfera de reflexión que mantuvieron, basada en el respeto intelectual y en el buen ambiente de las relaciones. Se creó así un marco positivo que fue la base de su excelente desarrollo. El mayor mérito en haberlo logrado corresponde, primero, a su coordinador, Jesús M. Díaz Álvarez; segundo, al gran nivel de las conferencias y comunicaciones y, finalmente, al convencimiento de los participantes de que actividades académicas como esta sirven para poner en contacto a investigadores y grupos de investigación que trabajan sobre nuestra tradición filosófica, contribuyendo a incrementar, de este modo, la presencia académico-institucional de la filosofía española y latinoamericana.

José Emilio Esteban Enguita

X JORNADAS INTERNACIONALES DE HISPANISMO FILOSÓFICO: CRISIS DE LA MODERNIDAD Y FILOSOFÍAS IBÉRICAS

Santiago de Compostela. 13-15 de abril de 2011.

No hace muchos años, algunos estudiosos e historiadores de la Filosofía se preguntaban sobre el sentido que tenía hablar de una "filosofía española"; la pregunta a la que entonces era fundamental contestar era: ¿cabe hablar de filosofía

española? es más: ¿existe la posibilidad de hacer filosofía en lengua española?

Dichos cuestionamientos llevaron a esos estudiosos a plantearse una serie de preguntas que les llevaron a responder afirmativamente, que podía hacerse filosofía en lengua española y, además, que existía una *tradición filosófica de lengua española*. Quienes nos ocupamos del estudio de esta tradición conocemos ya la historia posterior y sus protagonistas, entre los cuales algunos acabaron dando vida a la Asociación de Hispanismo Filosófico, la que sin duda ha colaborado desde 1988, año de su fundación, y ha hecho más visible esa recuperación de la tradición del hispanismo filosófico.

Tiene sentido recuperar aquí un poco de aquellos años iniciales para destacar cómo desde 1992, año en que se celebraron en Madrid las *I Jornadas de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, la pregunta ya no es si existe una filosofía española y qué lugar tiene la filosofía española en la historia de la filosofía universal, sino que ahora los problemas planteados son: ¿cómo responde la tradición filosófica española ante la crisis universal de la racionalidad moderna?

Se han dado, pues, muchos pasos adelante: la tradición filosófica española está finalmente obteniendo el reconocimiento, a nivel mundial, del que no había gozado durante demasiado tiempo. Ahora se cuenta con un mayor consenso para reconocerla como totalmente partícipe de los problemas y cuestiones que han afectado a las demás tradiciones del pensamiento filosófico, sean estas europeas o de cualquier otro lugar del mundo.

Las Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico, que tienen lugar en los años impares alternándose con el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana de la Universidad de Salamanca, han ido convirtiéndose en el lugar escogido por hispanistas de todo el mundo y provenientes de tradiciones diferentes para encontrarse y discutir sobre el estado en que se halla la investigación en este campo de su común interés.

Todo lo dicho hasta ahora es algo que hay que recordar, no a manera de auto-celebración, sino para tener presente tanto lo hecho como lo que falta por hacer pues de esto también se trata. Las *X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*, que han tenido lugar en Santiago de Compostela los días 13, 14 y 15 de abril de 2011, han representado el momento oportuno, en esta ocasión, para plantearse todas estas cuestiones, quizá por el valor simbólico que representa el número diez, quizá porque ha llegado la madurez para poder formularlas o, seguramente, un poco por ambas cosas. El hecho es que estas X Jornadas han sido importantes tanto para los miembros de la Asociación como para quienes acudieron por ser estudiosos de las tradiciones iberoamericanas.

El lugar de celebración ha sido la ciudad de Santiago de Compostela, que aunque conocida por ser una de las zonas más lluviosas de España, ha regalado a todo los participantes de las Jornadas sol y calor durante tres días seguidos. El Departamento de Filosofía y Antropoloxia Social da Universidade de Santiago de Compostela (USC) ha sido el anfitrión. Bajo la coordinación del profesor Nel Rodríguez que representó la Universidad huésped, han participado en el Comité organizador José Luis Mora García (AHF), Antonio Heredia (AHF), Marta Nogueroles (AHF), Martín González (USC), Javier Barcia (USC) y Aránzau Serantes (USC). Recordamos también la colaboración en las Jornadas del Instituto de Letras e Ciências da Universidade

do Minho, de la Facultad de Filosofía da Universidade de Lisboa, de la Fundación Ignacio Larramendi y del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Centro Superior de Investigación Científica (CCHS-CSIC).

No fue menos importante, y así debe recordarse, que con ocasión de las Jornadas se celebró el bien merecido homenaje al profesor José Luis Barreiro Barreiro de la Universidad de Santiago de Compostela, del que se dará cuenta en esta breve crónica.

Con anterioridad al acto inaugural se presentó una muy bien organizada muestra de la producción bibliográfica del profesor Barreiro que permitía ver perfectamente su trayectoria intelectual, sus temas de preocupación y las etapas por las que ha discurrido.

El acto inaugural fue presidido por el Sr. Rector, D. Juan Casares Long, interviniendo en la mesa el Decano de la Facultade de Filosofía Luis Modesto García Soto, el Director del Departamento de Filosofía e Antropoloxia Social, Nel Rodríguez, el Presidente de la AHF, José Luis Mora García. Las intervenciones estuvieron de acuerdo en subrayar la importancia de las Jornadas, señalando el valor simbólico de las mismas. Igualmente se hizo hincapié en el hecho de que, a pesar de la situación económica europea y de la española en particular, las Jornadas han encontrado manera de ser realizadas, gracias sobre todo a los esfuerzos y la generosidad de quienes han colaborado para ello. Los idiomas oficiales de las Jornadas fueron el castellano, el portugués y el gallego; los representantes de la universidad gallega expusieron ya esta decisión en la apertura, hablando en gallego, mientras el presidente José Luis Mora llamó la atención sobre el hecho de hablar idiomas diferentes no es algo excluyente, más bien al contrario, contribuye a la construcción de una comunidad universal unida por el mismo interés hacia las filosofías ibéricas que constituían el centro de las Jornadas.

Al acto de nauguración siguió la primera conferencia presentada por Ángel Abuin González, profesor del Departamento de Literatura Española, Teoría de la Literatura y Lingüística General de la Universidad de Santiago de Compostela. El campo de estudio del profesor Abuin no es específicamente el Hispanismo Filosófico pero su aproximación a la figura de Valle Inclán y el modernismo fue muy interesante: "Valle Inclán y la dramatización del silencio" fue su título. El conocimiento de la tradición literaria se demostró fundamental en la historia de la tradición del pensamiento de lengua española y la interdisciplinariedad es requisito esencial para un preciso enfoque de la misma. La intervención de Ángel Abuin subrayó esta necesaria relación entre literatura y filosofía, además de tener un interés especifico por lo que concierne a la figura de Valle Inclán. Aparte del debido homenaje al poeta gallego, muerto además en la misma ciudad de Santiago de Compostela, Abuin subrayó la referencia continua en su obra a la actividad performativa del silencio. Se trata de referencias poco estudiadas, que de todos modos sacan a la luz un interés profundo del poeta hacia el pensamiento y la palabra.

El día 14 comenzaron las ponencias previstas. Con la moderación de Acilio da Silva Estanqueiro realizó su intervención Andrés Torres Queiruga, profesor de la Universidad de Santiago de Compostela, miembro de la Real Academia Galega y del Consello da Cultura Galega. Su conferencia "Ángel Amor Ruibal: una alternativa inédita al modernismo" se centró

en la figura del gran pensador gallego Amor Ruibal. Después de una primera aproximación biográfica, Torres Queiruga describió los elementos de ruptura del paradigma escolástico que se encuentran en el pensamiento de Amor Ruibal, y explicó los puntos claves de su "metafísica realista" y de su perspectiva gnoseológica y ontológica. No dejó de mostrar los paralelismos que las obras de Heidegger y, sobre todo, de Zubiri tuvieron con la del canónigo gallego.

Posteriormente intervino el profesor de la Universidad de Varsovia, Janus Wojcieszak. Gran estudioso tanto del hispanismo literario como del filosófico, el profesor Wojcieszak es un traductor que ha recibido el reconocimiento por su labor. Su intervención, moderada por Ramón Emilio Mandado, llevó como título "La razón ensayística de Octavio Paz y la crisis de la modernidad". El profesor Wojcieszak llamó la atención sobre la tensión existente entre la obra poética del autor y la ensayística, tensión que ofrece grandes posibilidades de reflexión. En este sentido el paso de un estilo a otro, de una forma de expresión a otra está marcado por algunos elementos que colocan al autor mexicano en relación con la crisis de la racionalidad moderna. Así lo fue desarrollando el profesor de la Universidad de Varsovia. La obra paziana ofrece varios lugares de reflexión sobre la misma crisis de la Modernidad e inclusive señala algunas posibles salidas, rechazando la especialización técnica e intelectual de los tiempo contemporáneos y optando por una razón poética que posteriormente se convierte en una razón ensayística, donde el elemento poética es incluido y llevado a su máximo potencial creador.

Desafortunadamente, debido a la reciente crisis económica acontecida en su país, algunos socios y amigos portugueses no han podido participar en las Jornadas; este es el caso del profesor Leonel Ribeiro Do Santos de la Universidad de Lisboa, quien no pudo acudir a pronunciar su conferencia titulada "Antero de Quental o Problema da Decadencia dos Povos Peninsulares".

José Luis Mora, presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico y profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, en su conferencia "Carlos Gurméndez o la pasión racional", moderado por Martín González, habló sobre este escritor, filósofo y ensayista, Carlos Gurméndez. Este, uniendo literatura, psicología y pensamiento, supo realizar una gran obra de síntesis donde los sentimientos y la pasión son presentados como los motores del fenómeno vital. La relación con un gran número de intelectuales, su conciencia crítica pero al igual su universalismo y apertura, quizá debidos a ser mitad español por parte materna y mitad uruguayo por parte de padre, acaba en la propuesta de una "pasión racional" o una "razón apasionada", sobre la cual el profesor Mora ha hecho hincapié, subrayando el elemento pasional que subyace a la actividad intelectual y que de forma tan clara ha sacado a la luz Gurméndez en su obra.

Entre las horas 18.00 y 20.00 del día los participantes se ha abierto la sesión de comunicaciones, distribuidas en cuatros mesas, donde se han ido turnando 16 ponientes:

Mesa número 1:

Con la moderación de Antonio Heredia ha abierto la mesa Patricia Juez con la comunicación "La escuela de Salamanca considerada desde el punto de vista de la web semántica y la información en la red"; siguió María Martín con "Crisis en la temprana Modernidad. Cassiodoro de

Reina". Delia Manzanero intervino con "La otra modernidad en la Filosofía del Derecho krausista: universalismo y la idea de Europa". Cerró esta mesa Jesús Payo con "La ciencia en el krausismo español: la crítica a las ideas de la modernidad".

Mesa número 2:

Con la moderación de Roberto Albares abrió la mesa José Luis Abellán con la comunicación "Adictos a la Teosofía: Rubén Darío y Valle Inclán". Ángel González participó con "Alvaro Cunqueiro: Existencia y Literatura". Siguió Goretti Ramírez con "Un arco ciego en la modernidad española: la poesía de Bernardo Clariana" y cerró la mesa María Rodríguez con "La crítica filosófica de la razón moderna en la metafísica de Antonio Machado".

Mesa número 3:

Con la moderación de José Luis Mora intervino, en primer lugar, Gloria da Cunha con "El ferviente y desconocido krausista venezolano Eduardo Calcaño (1831-1904)". Siguió Aureliano Ortega con "El marxismo crítico de Bolivar Echeverría en el contexto del pensamiento Iberoamericano. Florencia E. González expuso su ponencia "La belleza como esfera de resistencia en Leopoldo Marechal"; y, finalmente, cerraron la mesa Carmen Rodríguez y María Dolores González con "Intercambios y redes culturales entre España y Argentina: ensayo(s) y controversias sobre hispanismo y americanismo.

Mesa número 4:

Con la moderación de Jorge Novella abrió la mesa Óscar Parcero con "La recepción de Kierkegaard en España". Siguió Dezso Cejstei con "Modernidad y ambientalismo: notas sobre el concepto de paisaje en el pensamiento de Unamuno y Ortega". Miguel Ángel Rivero intervino con "Primeros brotes de la crisis de la razón moderna en Unamuno"; y, por último, cerró la mesa Miguel Ángel López Muñoz con la ponencia "Posesión, significado y uso. En torno a la 'Hispanidad' y al 'falangismo liberal', como concepto medulares en la reconstrucción historiográfica de nuestro pasado inmediato.

El último día, viernes 15, empezó con la conferencia "Europa nas 'asas de Pégaso' (Ortega e Pessoa)" del profesor Acilio Da Silva Estanqueiro Rocha de la Universidad do Minho. La conferencia se dio en portugués y fue moderada por Nel Rodríguez. El profesor Da Silva Estanqueiro Rocha se concentró en la visión de Europa ofrecida por el poeta y pensador portugués Pessoa y el filósofo español Ortega y Gasset. Dos visiones matizadas claramente de manera diferente que, de todas formas, tienen lugares de contacto, aunque no existan relaciones personales entre los dos autores.

La siguiente ponencia estuvo a cargo de Arturo Casas, de la Universidad de Santiago de Compostela, y fue moderada por Ángel González. Su título: "Filosofía de la historia en la ensayística de Rafael Dieste" dio paso al análisis del texto *La vieja piel del mundo* del autor gallego. Después de hacer brevemente referencia a la trayectoria intelectual de Dieste así como de su obra literaria y filosófica en gallego o en castellano, Ángel González reconstruyó la línea principal de *La vieja piel del mundo*, donde Dieste, en línea con el Ortega de *Historia como sistema*, se orienta hacia una indagación sobre la sistematicidad del mito y sobre la razón histórica. De aquí resalta claramente el interés de Dieste por la historicidad, elemento ineludible de su pensamiento como de la conciencia de la crisis moderna.

El profesor Gerardo Bolado, moderado por Roberto Albares, participó con la conferencia titulada "10 años de producción filosófica en España (2000-2010): una primera aproximación".

El trabajo del profesor Bolado ilustró el desarrollo de los estudios sobre la tradición filosófica de lengua española en los últimos diez años, sacando a la luz la variación de los intereses de los estudiosos del pensamiento español y de las tendencias futuras. La importancia de un trabajo de este tipo, hecho con precisión y utilizando recursos informáticos y bibliográficos, es de muy interesante a la hora de analizar lo que se ha hecho y lo que queda por hacer, objetivo, como se indicó al comienzo, de estas X Jornadas.

Entre las 16.30 y las 17.45 del día tuvieron lugar las últimas comunicaciones, igualmente distribuidas en 4 mesas, y en las que participaron 13 ponentes.

Mesa número 1:

Moderada por José Luis Barreiro Barreiro. Abrió la mesa Marcelino Agís con la ponencia "Paul Ricoeur y la hermenéutica en España". Siguió Marta Nogueroles con "Aproximación al pensamiento de Salvador Pániker" y cerró la mesa Victorino Pérez con "Ramón Pánikkar. Todo está integrado. Armonía invisible".

Mesa número 2:

Moderada por Ramón Emilio Mandado. Empezó Ignacio Castro con la ponencia "Unamuno, esta caducidad que atraviesa el mundo". Nel Rodríguez continuó con "La crisis de la democracia y el fascismo en el pensamiento republicano de Ortega" y concluyó Enrique Ferrari con "Razón narrativa y novela en las confluencias de la metafísica y la estética de Ortega y Marías. Contexto y referencias".

Mesa número 3:

Moderada por Pedro Ribas. Abrió la mesa Antolín Sanchéz-Cuervo con "La meditación de la crisis en el horizonte del exilio". Posteriormente, continuó Joao Ribeiro con "La tecnología como sobrenaturaleza, según García Bacca". Roberto Dalla Mora intervino con la comunicación "Las sendas perdidas de Gaos: experimentación estilística y propuesta para una nueva forma de racionalidad" y cerró la mesa Amalia Xochitl con "Críticas desde América a una modernidad excluyente".

Mesa número 4:

Moderada por Martín González. Abrió la mesa María Aránzazu Serantes con "Crítica al racionalismo occidental: El sentido de la Modernidad y de la Democracia en María Zambrano". Continuaron Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey con "Estoicismo como filosofía de crisis en María Zambrano" y cerró la mesa Elena Trapanese con "María Zambrano y la crisis del hombre moderno: la palabra, lugar de encuentro con el otro".

Como ya hemos adelantado, las Jornadas incorporaron el homenaje a José Luis Barreiro Barreiro, profesor de la Universidad de Santiago de Compostela. Se hacía así justicia a uno de los grandes estudiosos de la tradición filosófica en lengua gallega, autor de numerosos artículos y libros y de una vida dedicada a consolidar un línea de investigación que contribuya de manera decisiva a dar a conocer la filosofía gallega, tanto en castellano como en gallego. En el homenaje titulado: "La recuperación del pensamiento gallego en la Universidad de Santiago de Compostela", han intervenido José Luis Mora, José Luis Abellán, Acilio da Silva Estanqueiro Rocha, Antonio Heredia, Marcial Gondar y Martín González con la coordinación

del profesor Nel Rodríguez. Todos ellos glosaron la figura del profesor Barreiro, su trayectoria intelectual y sus cualidades humanas, tanto una como las otras bien reconocidas por sus colaboradores y sus muchos discípulos. Después de las intervenciones, tuvieron lugar las conmovedoras entregas a Barreiro Barreiro de un Diploma, por parte de José Luis Mora en representación de la Asociación de Hispanismo Filosófico, y de un retrato del propio José Luis Barreiro, por parte de Nel Rodríguez en representación del Departamento de Filosofía y Antropoloxia Social de la Universidad de Santiago de Compostela.

Después del homenaje, el profesor Barreiro intervino con una conferencia titulada "La recuperación del pensamiento gallego en los últimos veinticinco años", durante la cual ha ido informando sobre el desarrollo que han tenido los estudios dedicados a la tradición de pensamiento en lengua gallega. Es importante para quienes nos dedicamos a la Historia del Pensamiento Filosófico Español hacer hincapié en la existencia de estas tradiciones, diremos así, "particulares", que muchas veces se ignoran o se dejan voluntariamente de lado, a pesar de su riqueza y profundidad.

Ya entrada la noche, a las 20.00 horas, tuvo lugar la conferencia de clausura, moderada por José Luis Barreiro y desarrollada por Ramón Regueira, profesor de la Universidad de Santiago de Compostela. No se podía acabar de otra manera sino dedicando este último acto a un pensador gallego, quizá el más importante, Xoan Vicente Viqueira. En su conferencia titulada "Trece tesis sobre Xoan Vicente Viqueira", el profesor Regueira reconstruyó la biografía de Vicente Viqueira y los puntos centrales de su pensamiento, relacionándolos de manera precisa con la crisis de la modernidad. Quedó claro cómo el empeño de Vicente Viqueira, ante esa crisis, no fue solamente teórico sino también práctico, con un conocimiento profundo, tanto de las ciencias especulativas y humanísticas como de las particulares circunstancias históricas y sociales.

Fueron tres días muy intensos, que se han distinguido por la participación numerosa y la gran cantidad de ponencias y comunicaciones. Para poder gozar de los detalles de cada una será necesario esperar hasta el año siguiente, cuando sean publicadas las Actas.

Para concluir, hay que aplaudir la precisa organización tanto por parte de la Asociación de Hispanismo Filosófico como de la Universidad de Santiago de Compostela, que por tres días ha sido la anfitriona de hispanistas de todo el mundo.

Roberto Dalla Mora

XIII SEMINARI INTERNACIONAL MARÍA ZAMBRANO: ZAMBRANO I HEIDEGGER

Universitat de Barcelona, 5 y 6 de mayo de 2011.

Los días 5 y 6 de Mayo de 2011 en la Facultad de Filosofía de la Universitat de Barcelona ha tenido lugar el *XIII SEMINARI INTERNACIONAL MARÍA ZAMBRANO: ZAMBRANO I HEIDEGGER*, coordinado por la Prof. Laura Llevadot, a quien la Prof. Carmen Revilla ha cedido la dirección.

El tema elegido por el seminario no ha de ser entendido como una propuesta de fáciles acercamientos y ecos entre las filosofías de los dos pensadores, porque

sale del convencimiento de la existencia de proximidades profundas, sin llegar a traducirse en identificaciones.

El seminario se ha abierto con una breve presentación de Laura Llevadot, a la que ha seguido la conferencia de Carmen Pardo, titulada "En el destierro del arte" y que planteaba el interesante tema del papel de la música en el destierro del arte en la primera mitad del siglo XX, así como las diferentes interpretaciones y visiones del oído que Zambrano y Heidegger proponen.

La sesión de la mañana se ha concluido con la conferencia de la profesora Rossella Prezzo, importante zambraniana italiana y editora de varias obras de Zambrano en italiano. Su conferencia, cuya originalidad e intensidad han suscitado visiblemente el interés de todos los presentes, se titulaba "Ser-arrojado (Geworfenheit) y ser-nacido". Proponía, recuperando el pensamiento de Zambrano, ver el nacimiento como una manera diferente de simbolizar y representar la condición humana: los hombres no como "mortales" sino como "natales". El nacimiento abre una perspectiva nueva, y no en sentido retrospectivo, sino desde el punto de vista moral y ético, pues el hombre puede morir solo, pero nace siempre con alguien, en relación carnal con la otredad.

La sesión de la tarde se ha abierto con la conferencia del Prof. Román Cuartango, titulada "Usos poéticos y experiencia del pensar", quien se ha centrado de forma más específica en el pensamiento de Heidegger, sobre todo en relación a la idea de un pensar poetizante y a su concepción del lenguaje.

Ha seguido la conferencia del Prof. Ramón Rodríguez, "Naufragio, inhospitalidad, entrañas. María Zambrano ante Ortega y Heidegger", en la que se ha ofrecido una interesante confrontación entre estas tres metáforas fundamentales —el naufragio orteguiano, la inhospitalidad heideggeriana y las entrañas zambranianas—, indispensables para entender la radicalidad de la propuesta de los filósofos, así como la raíz de las discrepancias entre ellos.

La segunda jornada del seminario comenzó con la exposición de los profesores Antonio Castilla y Sergio Sevilla. El primero tituló su conferencia "Padecer y trascender". En ella mostró la crítica de María Zambrano al análisis heideggeriano del concepto de "tiempo", analizó las coincidencias y divergencias entre los dos pensadores que podríamos resumir en el interés por el tema del tiempo, pero en su vinculación, en el caso heideggeriano a la cuestión del ser y en el caso zambraniano a la fundamental experiencia del sueño. El segundo, cuya conferencia se titulaba "Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano", ha mostrado, a partir de la lectura zambraniana de Husserl y Heidegger, la relación entre saber y pensar que se da en la "razón poética", una superación tanto del método trascendental como de la posición hermenéutica.

La sesión de la tarde se ha abierto con una mesa redonda, en la que han intervenido Sara Bigardi ("Paseando por el Camino del Campo con Heidegger y Zambrano); la Profa. Ana Bungård ("Ser, palabra y arte en Martin Heidegger y María Zambrano: vinculación entre poesía, arte y metafísica"); la Profa. Juana Sánchez-Gey ("Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger") y Carolina Enquist ("Towards a concept of *trascendere* in Heidegger, Husserl and Zambrano").

El Seminario ha concluido con la ponencia de la Profa. Chiara Zamboni, ti-

tulada "Zambrano y Heidegger: un amor diferente por la lengua y por la naturaleza", en la que la profesora italiana ha propuesto un interesante análisis de la relación entre lenguaje y naturaleza en los dos pensadores, llegando a subrayar un común punto de salida —es decir, la interrogación de la memoria sobre el origen, siempre inasequible— de la palabra en círculo con el ser, pero que en la filosofía de los dos pensadores toma pliegues diferentes, que según Zamboni, tienen que ver con su ser un hombre y una mujer. La palabra es así en Zambrano, la palabra capaz de dar voz a los seres que balbucean, capaz de dar voz a la escucha que se da con todo el cuerpo, con la respiración misma.

Elena Trapanesse

II CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS NIETZSCHE. ACTUALIDAD Y/O INACTUALIDAD DE NIETZSCHE

Málaga, 5, 6 y 7 de Mayo de 2011.

Bajo el auspicio de la Sociedad Española de Estudios Nietzsche y la colaboración de la Universidad de Sevilla, la Universidad de Málaga y el Centro Asociado de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Málaga, se reunieron en la espléndida ciudad de Málaga a principios de mayo algunos de los especialistas más destacados del mundo iberoamericano, francés e italiano en torno a la figura de Friedrich Nietzsche. El tema a debatir y compartir fue la actualidad de los planteamientos del pensador alemán. La gran riqueza de lecturas se hizo notar no solamente en las ideas brindadas al público, sino también en la pluralidad de lenguas con las que se formulaban preguntas, respuestas y sugerencias a lo largo del congreso. Desde la interpretación de la intempestividad de Nietzsche que ofreció el reconocido estudioso francés Patrick Wotling en la primera sesión y su debate con la notable profesora de la Universidad de São Paulo, Scarlett Marton, hasta la clausura del congreso con las bellas palabras que pronunció Giuliano Campioni sobre la labor filológica de las investigaciones nietzscheanas en la recuperación de la obra de Nietzsche, se hizo notar la gran actualidad de nuestro autor.

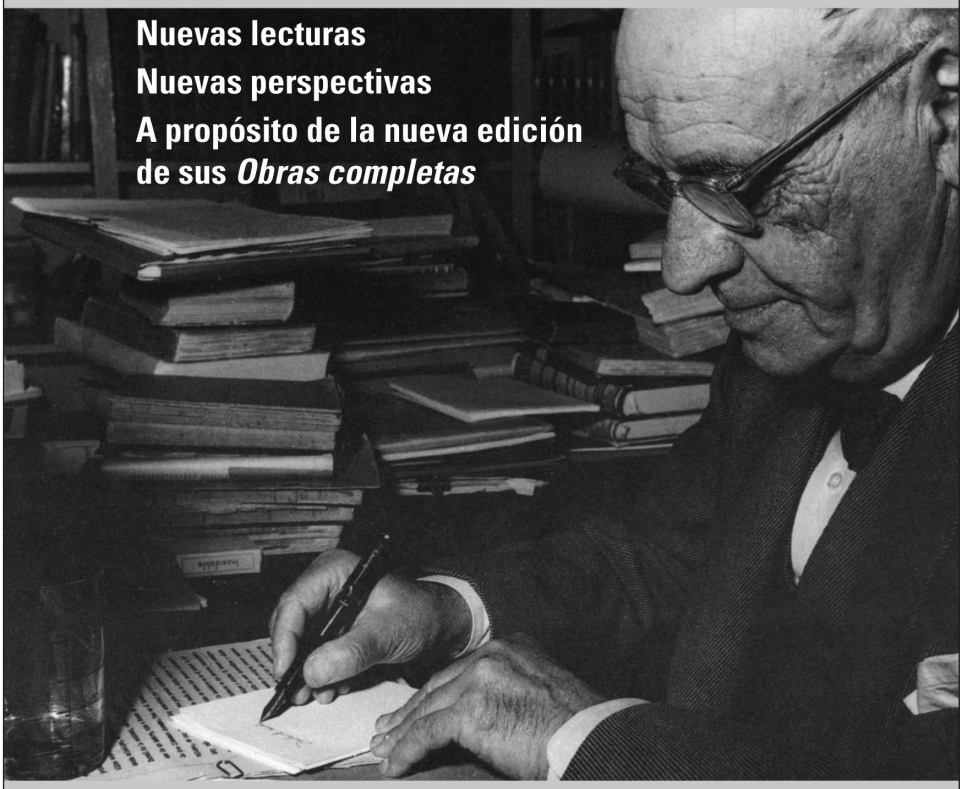
De especial mención fueron las intervenciones de varios jóvenes investigadores, entre los que cabe nombrar a Joan Llinares de la Universidad de Valencia, João Constancio de la Universidad Nova de Lisboa y Sixto Castro de la Universidad de Valladolid. El primero demostró el impacto de la lectura que Nietzsche realizó de *Humillados y ofendidos*, escrito por el literato ruso, Dostoievksi. Se trata de una cuestión poco tratada por los estudiosos que, sin embargo, está teniendo un notable impacto en las investigaciones nietzscheanas. El segundo joven investigador mostró, en un agudo análisis, la distancia que se empieza a abrir entre Nietzsche y Schopenhauer a partir de la *Gaya Ciencia*. El tercero propuso una muy interesante interpretación del pensador alemán desde el arte contemporáneo que no dejó a nadie indiferente. Qué duda cabe de que los tres mostraron gran originalidad y profundidad en sus análisis, algo más que elogiable dado todo lo dicho y escrito sobre Nietzsche en las últimas décadas. Su participación en el congreso muestra cómo jóvenes de todo el mundo siguen interesados en descubrir los vínculos entre el presente y la

filosofía que puso en marcha Nietzsche hace más de un siglo.

Tanto el público como los ponentes se reafirmaron en su satisfacción de haber podido reunirse para compartir sus inquietudes e ideas sobre "la actualidad y/o inactualidad de Nietzsche" de manera tan fructífera. Con la clausura de este segundo congreso organizado por la Sociedad Española de Estudios Nietzsche se da testimonio no solamente de la consolidación de esta línea de investigación en España, sino también del lugar destacado que tiene Málaga para acoger a especialistas nietzscheanos de todo el mundo. Esperemos vuelva a repetirse el encuentro dentro de unos años.

Axel Pérez Trujillo

CONGRESO INTERNACIONAL
Ortega y Gasset



Madrid, del 15 al 18 de noviembre de 2011

Información, inscripciones y presentación de comunicaciones:
Centro de Estudios Orteguianos ● Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón
Fortuny, 53. 28010 Madrid Telf.: (34) 91 700 41 39. Fax (34) 91 700 35 30
Correo electrónico: congreso.ortega2011@fog.es
Web: http//www.ortegaygasset.edu

Organizan:

Centro de Estudios Orteguianos

FUNDACIÓN Ortega-Marañón
Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

NORMAS SOBRE RECEPCIÓN Y PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

1. La revista va dirigida principalmente a estudiosos de la Historia del pensamiento filosófico en lengua española y portuguesa y a historiadores de otras disciplinas interesados en el ámbito de los estudios iberoamericanos. Por este motivo, se publicarán exclusivamente artículos de investigación originales de carácter historiográfico referidos al ámbito del pensamiento filosófico español, portugués e iberoamericano. Asimismo, tendrán preferencia los estudios de autor o época frente a los temáticos, que tienen cabida en otro tipo de revistas. En concreto, quedarán excluidos los trabajos de carácter ensayístico.
2. Los artículos deberán estar en poder del Consejo de Redacción el 30 de noviembre de cada año. El Consejo de Redacción remitirá los originales a los pares y éstos los evaluarán siguiendo el formulario aprobado por dicho Consejo en consonancia con los modelos internacionalmente reconocidos. De acuerdo con el informe emitido por los pares, el Consejo de Redacción remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión editorial antes del 1 de marzo del año siguiente a la entrega de los originales.
   Para el resto de textos (notas, reseñas, información de tesis defendidas y de actividades académicas realizadas el plazo de entrega se fija el día 31 de enero. El Consejo de Redacción remitirá a los autores la aceptación o el rechazo de los textos antes del 15 de febrero.
3 Con carácter excepcional, el Consejo de Redacción podrá encargar artículos o notas a reconocidos investigadores con objeto de cubrir áreas de interés para los estudiosos del pensamiento iberoamericano, de las cuales no se hayan recibido originales previamente.
4. Puesto que el editor científico de la revista es una Asociación, y a fin de mantener la necesaria imparcialidad y cumplir los requisitos de externalidad en las evaluaciones, cada uno de los pares estará formado por: 1) un especialista perteneciente al Comité Científico de la revista; 2) un especialista externo tanto al Cuerpo Editorial (Consejo de Redacción, Consejo Asesor y Comité Científico) como a la Junta Directiva.
5. El plazo límite de entrega de los demás textos para cada número de la revista queda fijado en el 15 de marzo. El Consejo de Redacción comunicará antes del 1 de abril a los autores la aceptación o el rechazo.
6. Para obtener información más detallada sobre las características del Consejo de Redacción, el Consejo Asesor, el Comité Científico o la Junta Directiva se puede consultar la página web de la Asociación http://www.ahf-filosofia.es/.

NORMAS SOBRE FORMATO DE LOS ESCRITOS ENVIADOS

1. Todo trabajo enviado deberá estar en formato Word para PC.
2. Los escritos irán en tamaño de hoja DIN A4, a espacio sencillo (interlineado de una línea), justificados totalmente, con formato de 50 líneas y con tipo de letra Times New Roman 12.
3. Los artículos no sobrepasarán las 20 páginas (incluidas notas, que irán como notas a pie de página), en el formato indicado.
4. Los artículos y las notas irán firmados con el nombre y dos apellidos del autor, que podrá indicar lugar de trabajo, si así lo desea. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen (extensión aproximada de 8 líneas) y las palabras claves ambos en los dos idiomas.
5. Las citas de libros y artículos cumplirán las normas internacionalmente reconocidas: autor, título, lugar, editorial, nombre y número de la revista, año, páginas. El nombre del autor irá en letra versal. Los títulos de libros y revistas, en cursiva.
6. En lo referente a las reseñas de libros, a los libros recibidos y a la información sobre investigación y actividades, se observará el formato que tienen en la Revista de Hispanismo Filosófico, con la excepción de que dichos textos no se presentarán escritos en columnas, sino en líneas normales, como los artículos y las notas. En las reseñas, no se permitirán las notas a pie de página, excepto en casos muy especiales.

Los textos se enviarán al Consejo de Redacción: correo electrónico a la dirección secretariorevista@ahf-filosofia.es, a nombre de Antolín Sánchez Cuervo, secretario de la revista.

Pueden enviarse también a la dirección electrónica: jose.mora@uam.es a nombre de José Luis Mora, director de la revista.

BOLETÍN DE INSCRIPCIÓN
EN LA ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

Muy Señor mío:

Por la presente, solicito mi ingreso como Socio en la Asociación de Hispanismo Filosófico. Mis datos son:

Nombre y Apellidos: .....
Centro de trabajo: .....
Campos de interés científico: .....
.....
Domicilio postal: Calle: .....
Ciudad: ..... C.P.: .....
País: ..... Teléfono: .....
Correo electrónico: .....

Nombre Titular Cuenta: .....
Banco o Caja de Ahorros: .....
Código Cuenta: .....

Muy señores míos: En lo sucesivo, y hasta nueva orden, sírvanse atender y cargar a mi cuenta los recibos de 35 € que, con periodicidad anual, les presentará a mi nombre la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Firma

Los socios que residan fuera de España podrán hacer el pago a través de la aplicación que figura en la página web: http://www.ahf-filosofia.es/hisysoc/socipagos.htm

ORDEN BANCARIA (para el Banco o Caja)

Nombre Titular Cuenta: .....
Banco o Caja de Ahorros: .....
Calle: .....
Ciudad: ..... País: .....
Código Cuenta: .....

Muy Señores míos: En lo sucesivo, y hasta nueva orden, sírvanse atender y cargar a mi cuenta los recibos de 35 € que, con periodicidad anual, les presentará a mi nombre la Asociación de Hispanismo Filosófico.

Firma